

# Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

---

## Sammelbericht über islamische Weltanschauungen.

Von Prof. M. Horten.

(Fortsetzung).

---

Dies möge über die „wissenschaftliche“ Qualität der „Kritik“ genügen. Ein anderes Problem bleibt noch zu besprechen übrig. Was die formelle Seite der Darstellung betrifft, habe ich einige Ausstellungen zu machen. S. bedient sich gegen mich folgender Wendungen. „Ein weiterer stark hervortretender Zug des Buches ist das äußerliche Schematisieren<sup>1)</sup> nach ungeeigneten Kategorien,<sup>2)</sup> das den Tatsachen Gewalt antut; daß innerhalb der

---

<sup>1)</sup> Die früheren Darstellungen der islamischen Philosophie blieben bei der Umzeichnung der äußeren Daten und Schulrichtungen stehen, ohne auf die eigentlichen Probleme selbst einzugehen. Wichtig und überaus verdienstvoll ist der gesamte Kulturrahmen, den Goldziher in seinen „Vorlesungen über den Islam“ gezeichnet hat. Des öfteren gestand er mir: „Wir können über die Probleme selbst nicht diskutieren.“ Er hatte sich als Kulturgeschichtler die lohnende Aufgabe gestellt, die Rahmenformen des Philosophierens innerhalb der Gesamtkultur zu beleuchten. Es ist daher die Aufgabe, diesen historischen Rahmen nach innen hin mit den eigentlichen Problemen auszufüllen. Daher stellte ich gerade diese Zentralprobleme dar wie Dasein und Wesenheit, Gottesbegriff, mystischen Monismus u. s. w., überall von den „Aeußerlichkeiten“ zum Kern vordringend. S. scheint für philosophische Begriffe völlig blind zu sein. Er hat sie einfach nicht gefunden, obwohl sie mein ganzes Buch erfüllen.

<sup>2)</sup> Diese Kategorien sind die, die das Material selbst dem exakten Beobachter aufzwingt und die der orientalische Denker selbst, wo sich ihm die Gelegenheit bietet, klar ausspricht und als selbstverständlich evident verkündet, d. h. die Gruppierung der Gedanken nach Metaphysik und ‚Physik‘, woneben als praktische Philosophie die Ethik zu treten hat, während die Logik die „Einführung“ ins Ganze bildet. Wer dies, J. 15, 118 A 2, ein Musterbeispiel von inadäquater und den Gegenstand vergewaltigender Disponierung nennt, „un plan à eux“, d. h. eine subjektive Einteilung, ist blind für die objektiven Gegebenheiten der Geisteswelt. Die sozialen Kategorien sind die, die das ganze Leben des Orientalen umfassen. Sie drängen sich im Objekte selbst dem Betrachter auf. Keine „geeigneteren“ Kategorien sind denkbar als diese, die den objektiven Tatbestand wiedergeben und keine Spur von Subjektivität an sich tragen. Dabei

einzelnen Abschnitte die verschiedenartigsten Dinge als rudis indigestaque moles<sup>1)</sup> nebeneinanderstehen, andererseits Zusammengehöriges<sup>2)</sup> getrennt wird, ist nur die notwendige Folge:

„Mit dieser Einteilung<sup>3)</sup> und noch mehr der Disposition im einzelnen<sup>4)</sup> sind erschreckend zahlreiche Willkürlichkeiten<sup>5)</sup> gegeben. Den Gipfel unfruchtbareren Schematisierens<sup>6)</sup> erreicht wohl die Behauptung auf S. 189: In der liberalen Theologie (sic! so bezeichnete man früher aus Unkenntnis die Richtung der Mu'tazila<sup>7)</sup> . . .) kommen nichtsemitische Geistes-

wird die unmögliche Einteilung der Gedanken eines Hallāğ nach dem künstlichen Schema der orthodoxen Theologen als objektiv-adaequat hingestellt, während Hallāğ sein ganzes Leben aufs erbittertste gegen diese Theologen gekämpft hat. Die Verwirrung der Begriffe kann keine schlimmere werden.

<sup>1)</sup> Was einem Wirkkopf diesen Eindruck macht, ist in der Tat logisch geordnet, wenigstens objektiv geschildert.

<sup>2)</sup> So urteilt, wer die elementarsten Begriffe nicht verstehen kann! Für ernst zu nehmende Behauptungen müssen Beweise erbracht werden; sie fehlen.

<sup>3)</sup> 796 b. u. 797 a. d. h. der soziologischen nach Bevölkerungsschichten, die S. mit einem Philosophiesystem verwechselt! s. oben.

<sup>4)</sup> Sie gibt rein objektiv den Tatbestand der geistigen Inhalte wieder, wie diese von Orientalen selbst, gerade von ihren Schöpfern, eingeteilt werden, ohne, daß sich irgendeine Subjektivität einmischt.

<sup>5)</sup> Diese fehlen vollkommen. Die Darstellung läßt sich ausschließlich durch die Objekte leiten.

<sup>6)</sup> Es liegt kein „Schematisieren“ vor. Die liberalen Theologen bezeichnen sich selbst als toto genere unterschieden von den konservativen. Sie selbst bezeichnen diesen Gegensatz als abgrundtief und unüberbrückbar. S. kennt demnach nicht die fundamentalsten Texte dieser Richtungen. Wer die „liberalen“ und „konservativen“ Lehren als eine einheitliche Geisteswelt sieht, vermischt „die verschiedenartigsten Dinge als rudis indigestaque moles“, 796 b 39, und fügt das zusammen, was selbst angibt, daß es getrennt werden soll. ZS. 6, 70 A 3. Es ist philosophisch unexakt, alles, was sich als: 'ilm = „Theologie“ bezeichnet, als eine Einheit anzusehen. Diesen Grundfehler hat man auch bei Hallāğ vollbracht. Nur exakteste Terminologie kann vor solchen Enormitäten bewahren: Horten: Was bedeutet 'ilm in sūfischen Texten? Philologische Untersuchungen zur islamischen Mystik: ZS. 6, 57.

<sup>7)</sup> S. weiß nicht, daß man diese früher „aus Unkenntnis“ „Rationalisten“, „Freidenker“ u.s.w. nannte. Sie sind die loquentes in den lateinischen Texten des Averroes: *mutakallimān*. Spöttisch bemerkt Averroes häufig, daß diese oder jene Ansicht nach den loquentes als richtig gelten könne, d. h. nach dem unlogischen Denken dieser ältesten Phase der islamischen Theologie vor dem Einbruch der griechischen Logik mit Fārābī und Avicenna. Nach der Philosophie aber sei dies falsch, d. h. nach der exakten Logik des Aristoteles. Daraus entstand der philosophiegeschichtliche Mythos von der „zweifachen Wahrheit“ als einer Lehre des Averroes. Daß sie als „liberale“ im Sinne der „weitherzigen“ Auffassung des Islam und des Geöffnetseins für Fremdströmungen anzusprechen sind — übrigens z. T. eine Wortfrage —, ist für jeden evident, der mit Ideen umzugehen versteht: LTM. III A. 1. ZS. 6, A. 3.

formen<sup>1)</sup> zur Sprache, während die konservative Richtung wohl als klassisches Beispiel semitischen<sup>2)</sup> Denkens zu gelten hat; dabei ist das Denken der Mu'tazila und ihrer Gegner durchaus unius generis.“<sup>3)</sup>

„Ferner ist das fast unerträgliche<sup>4)</sup> Ueberwuchern von Gemeinplätzen<sup>5)</sup> und der Mangel an Tatsachen<sup>6)</sup> zu beklagen. Es wird auf S. 273 f. über ‚Koran und Ueberlieferung‘ geredet,<sup>7)</sup> aber auch nicht einmal der Anfang zur Ausbeutung ihres ‚weltanschaulichen‘ Inhalts gemacht.“<sup>8)</sup>

<sup>1)</sup> Dies wies ich 1910 in meinen „Problemen“ und 1912 in meinen „Systemen“ exakt nach, was auch Massignon im J. anerkannte.

<sup>2)</sup> Diese ideengeschichtliche Entdeckung möchte ich besonders betonen. Nun erst werden beide Richtungen in ihrem Innersten verständlich, nachdem alle „Aeußerlichkeiten“ früherer Betrachtungsweisen überwunden sind. Diese unwissenschaftlichen Erstversuche scheint S. vor allem zu schätzen.

<sup>3)</sup> Man traut seinen Augen nicht, wenn man diese Enormität liest. Die beiden Systemreihen, die sich selbst als die größten Polaritäten bezeichnen, sollen *unius generis* sein, während doch der Vergleich jeder einzelnen Thesis die wesentlichste Verschiedenheit an der Stirne trägt! Aber weshalb sollen sie gleich sein? Weil, dies ist wohl der Grund, sie sich beide als Theologen und ihre Methode als Theologie, *kalām*, *‘ilm* bezeichnen. In exakter Philologie sind aber die Bedeutungen der Termini aus dem Zusammenhange zu ermitteln. Wenn im Griechischen Hyle in einem literarischen Zusammenhange steht, heißt es „Wald“. Verwendet Aristoteles es, so ist der Sinn: Materie. Nach der Methode vieler unserer Orientalisten wäre es auch hier mit „Wald“ wiederzugeben. Die exakte Terminologie ist demnach auch im Arabischen der springende Punkt. Erst mit ihr beginnt die eigentlich wissenschaftlich-exakte Erfassung.

<sup>4)</sup> Diesen Ausdruck und die folgenden beanstandete ich auf das entschiedenste vom Standpunkte der gesellschaftlichen Form.

<sup>5)</sup> Es werden prinzipielle Ausführungen über die Methode moderner psychologischer und charakterologischer Ideenschilderungen gemacht. Daß diese für uns Moderne selbstverständlichen Gedanken erwähnt werden mußten, zeigen die Mißverständnisse S.'s am besten. Er steckt noch im Historismus des 19. Jahrhunderts und versteht nicht einmal das Einfachste der modernen Einstellung.

<sup>6)</sup> Mein ganzes Buch ist voll von Tatsachen. Daß S. sie einfach übersieht, habe ich schon gezeigt.

<sup>7)</sup> Es wird nicht „geredet“, sondern ein fruchtbarer, neuer Blickpunkt aufgestellt.

<sup>8)</sup> Hat S. denn überhaupt keinen Begriff vom Islam? Er hätte doch erkennen müssen, daß eine Darstellung der hier angedeuteten Schichten S. 23–56 vorweggenommen war und nur überflüssige Wiederholungen ergeben hätte. Die speziellen Lehren sind auf einem so engen Raume nicht im Thema einbezogen. Es mußte mir daher genügen, ihren logischen Topos aufzuweisen, — eine sehr wichtige Angelegenheit für exakt Denkende. Zudem ignoriert S., daß auf diesem Gebiete keine Vorarbeiten vorliegen. Erst diese könnten die Voraussetzung eines umfassenderen Ueberblickes abgeben.

„Die von H. vorgebrachte Unterscheidung von Manifestations- und Emanationslehren . . . grenzt oft wieder<sup>1)</sup> an unzulässiges Schematisieren, bei dem der Hauptnachdruck auf Aeußerlichkeiten<sup>2)</sup> gelegt wird.“

„Die oberflächliche Art,<sup>3)</sup> in der das Problem behandelt wird, ist nicht dazu angetan, die Fachleute zu einer Auseinandersetzung anzuregen, geschweige denn zu überzeugen. Das gilt auch für viele andere Seiten des Buches.“

Besonders großen Schaden richtet S. dadurch an, daß er durch recht allgemeine Verdikte Inkompetente in die Irre führt. Von meinem Ueberblick über die drei orientalischen Kultursprachen heißt es: „lange nicht erschöpfend<sup>4)</sup> und leider auch nicht frei von Unrichtigkeiten.“<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> 798 b 8. 11. Dies scheint demnach ein Grundfehler von mir zu sein. Er besteht darin, daß ich die Klassifizierungen, die der Orient sich selbst gibt, getreulich wiedergebe. Die Schulen und Richtungen grenzen sich selbst in eigenen Worten gegeneinander ab. In der Spätzeit wird allerdings die Emanation in die Manifestation hineingenommen und in wechselndem Sinne verwendet, teils als innergöttliche, teils als außergöttliche, als Wirken des mystischen „Pols“ auf die niederen Weltstschichten. Ursprünglich und der Idee nach sind beide grundverschieden: s. Suhrawardī.

<sup>2)</sup> Nie werden „Aeußerlichkeiten“ in die Mitte gerückt, sondern die Systeme immer nur vom Zentrum, dem Gottesbegriffe oder dem allgemeinen Welt-erleben aus aufgerollt. Wer wie S. dies als „Aeußerlichkeiten“ bezeichnet, weiß nicht, was ein Gedankensystem ist und wie Begriffe ideengeschichtlich zu behandeln sind. Er mag fleißiger Materialsammler sein, wie dies unserer alten Orientalistenschule nachzurühmen ist. In den Sinn der Dokumente wird er niemals dringen. Dies ist nun aber heute das große Problem, nachdem uns so überreiches Rohmaterial beschert worden ist. Das Vorstoßen zur Sinnschicht ist die jetzt gegebene Aufgabe: Horten: „Synkretismus und Erlebniseinheit der Religion im Islam ZMR. 18,222—28. „Der Islam in seinem mystisch-religiösen Erleben“: Religiöse Quellschriften Nr. 48.

<sup>3)</sup> 798 b 24. Diese Art besteht darin, daß ich als erster in exakter Weise den Sinn der Termini ermittle, während andere, die S. zu schützen scheint, nach einem literarischen Lexikon die terminologischen und weltanschaulichen Texte „übersetzen“. Wo sind die „Fachleute“, die bisher nach den Originallexicis: *ta'rifāt, kaššaf* u.s.w. übersetzt haben? Ich kenne keinen. Am wenigsten gilt diese Exaktheit von den von ausländischer Seite jüngst gekommenen Wiedergaben von Texten des Ḥallāğ. Jeder Terminus wird dort in einer den genannten Lexicis widersprechenden Weise gedeutet. Für die Auseinandersetzung im einzelnen bitte ich, sich gedulden zu wollen, bis meine Ausschöpfungen der genannten terminologischen Lexika im Drucke vorliegen werden. Man wird über die Evidenz staunen, mit der monistisches Denken im Islam sich schon seit 850 nachweisen läßt.

<sup>4)</sup> Der Herausgeber hatte mich um einige kurze Andeutungen sprachwissenschaftlicher Art gebeten. Für ein Werk über Weltanschauungen hielt ich diesen Gedanken für verfehlt. Die wenigen Zeilen, die mir zur Verfügung standen, dienten mir dazu, nicht nur einen kleinen Ueberblick zu geben, sondern auch sprachgeschichtliche Beobachtungen zu machen, die neu sind. Als Schüler von

S. empfiehlt unexakt gearbeitete Werke, ohne sie genau zu prüfen.<sup>1)</sup>

Die ausgesprochene Parteilichkeit von S. führt schließlich dazu, daß er die deutsche Wissenschaft diskreditiert.<sup>2)</sup>

Hämisch spricht S. zum Schlusse von den vielen „Unvollkommenheiten“ meines Buches, gegen die er in der schärfsten Weise Einspruch zu erheben sich veranlaßt sieht. Nur ein Fachmann auf diesem Spezialgebiete, der solche nachgewiesen hätte, dürfte diesen Ton anschlagen.<sup>3)</sup>

Ich überlasse es jedem Unbefangenen, darüber zu urteilen, ob ein solches Vorgehen eines unerprobten jüngeren Dozenten gegen einen älteren Kollegen korrekt ist.<sup>4)</sup>

Grimme liegt mir seit 35 Jahren das Sprachentwicklungsgeschichtliche besonders. Die Kritik: „nicht erschöpfend“ beweist schlagend, daß S. nicht die leiseste Vorstellung davon hat, was wissenschaftlich von einer Sprachvergleichung gefordert wird.

(Anmerkung 5 zu Seite 391.)

<sup>1)</sup> Ueber die „Unrichtigkeiten“ hätte S. sich auf kollegialem Wege zuerst unterrichten können, bevor er in der Oeffentlichkeit seine Anschwärmungen aussprach. Er hätte erfahren, daß der Verlag ohne mein Wissen alle Korrekturen selbst übernommen hatte. Als ich den Reindruck fertig erhielt, mußte ich leider feststellen, daß eine ziemliche Reihe von graphischen Fehlern hineingelangt war, die ich im Manuskripte sorgfältig vermieden hatte. Ein grammatisch oder irgendwie philologisch belangvoller Fehler befindet sich nicht darin.

<sup>1)</sup> Hätte S. an der Hand des kaššâf die Uebersetzungen z. B. der *tâ'iyah* des b. Fârid in den Studies nachgeprüft, so wäre ihm das Ergebnis in die Hand gefallen, daß die weltanschaulichen Ideen in der Wiedergabe nicht den exakten Bedeutungen der Lexika entsprechen.

<sup>2)</sup> In diesem Urteile stimmte mir der Herausgeber MKB. bei: LTM. IXA. 14. S. scheint in der Geschichte der islamischen Philosophie nur das Ausland als Autorität anzuerkennen. Die deutsche Wissenschaft erscheint dadurch minderwertig. Dabei sind die von ihm so sehr gepriesenen Werke entweder ganz unmöglich, was moderne Arbeitsmethode und Einstellung anbetrifft — M. Iqbal! —, oder veraltet, zu eng in Fundierung und Ausblick, die Kernprobleme verfehlend.

<sup>3)</sup> Ein Nicht-Fachmann auf diesem Gebiete wie S. konnte solche Unvollkommenheiten nicht finden. Was er als „Unvollkommenheiten“ angibt, sind entweder grobe Irrtümer seinerseits oder gerade Punkte, in denen ich über meine Vorgänger wesentlich hinaus gekommen bin. Vielleicht bringt er es sogar fertig, meine Entdeckung der monistischen Grundlehren des Ḥallâğ als eine „Unvollkommenheit“ anzusehen.

<sup>4)</sup> S. Pfanmüller, Handbuch der Islamkunde 353 ff. — Ich stelle ferner die Frage, ob es „korrekt“ ist, wenn eine Literaturzeitung eine notorisch parteiliche Besprechung eines Buches bringt, das ganz neue Gebiete erschließt, und wenn sie dann nicht nur jede Erwiderung, sondern auch alle redaktionellen Hinweise auf Orte ablehnt, an denen solche Erwiderungen erscheinen, wenn ich einer orientalistischen Zeitschrift einen Beitrag über islamische Mystik anbiete, der wesentlich Neues bringt und rein sachlich gehalten ist, wenn dann diese Zeitschrift meine Anfrage keiner Antwort für wert erachtet? Dieser Aufsatz ist dann andern Ortes erschienen: Philologische Nachprüfung von Uebersetzungsversuchen mystischer Texte des Ḥallâğ 922 †: ZDMG. 1928; 7, 23—41.

**Mittelalterliche lateinische Uebersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios.** Von Martin Grabmann München 1929. 8<sup>o</sup>. 72 S. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1929, Heft 7).

In dem vorangehenden Hefte des *Philosophischen Jahrbuches* besprach ich (S. 238 ff.) eine Abhandlung von R. Klíbanký, welche nicht ohne Wichtigkeit ist für die Frage nach dem Umfang der Tätigkeit Wilhelms von Moerbeke als Uebersetzer griechischer Werke ins Lateinische. Bei dieser Gelegenheit kam ich u. a. darauf zu sprechen, daß Wilhelm einen Teil von dem Kommentar des Philoponos (2) zum III. Buche von *De anima* des Aristoteles übersetzt hat. In dem Rahmen jener Rezension mußte ich mich natürlich mit der bloßen Erwähnung jener Uebersetzung begnügen — nicht nur deshalb, weil diese Erwähnung für meinen damaligen Zweck vollkommen ausreichte, sondern auch deswegen, weil ich die Absicht hatte und habe, die mittelalterlichen lateinischen Uebersetzungen griechischer Aristoteleskommentare einmal zusammenhängend zu behandeln, wie ich dies bereits vor 5 Jahren angekündigt habe<sup>1)</sup>.

Wider Erwarten sehe ich mich doch veranlaßt, auf jene Philoponos-Uebersetzung schon jetzt zurückzukommen. Kurz nachdem meine Rezension der Abhandlung Klíbankýs an die Schriftleitung des *Philosophischen Jahrbuches* abgesandt wurde, hatte nämlich Prof. Grabmann die Güte, mir seine neueste Arbeit zukommen zu lassen, welche ich hier ohne Aufschub besprechen möchte, da sie zu größtem Teile eben jener „Philoponos“-Uebersetzung gewidmet ist.

Grabmanns Untersuchung „will keine vollständige Darstellung von den der Scholastik bekannten griechischen Aristoteleserklärern bieten, sondern nur Teilgebiete auf Grund handschriftlicher Funde und Feststellungen bearbeiten“. Im Besonderen will Grabmann von den Aristoteleskommentaren des Simplikios nicht handeln, „da hier (wie er sagt) die literarhistorischen Fragen gelöst sind“. Er beschränkt sich also „auf mittelalterliche lateinische Uebersetzungen von Schriften des Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios“.

In Uebereinstimmung mit diesem Programm zerfällt seine Arbeit in drei getrennte Abhandlungen: I. Die lateinische Uebersetzung des Kommentars des Johannes Philoponos zum III-ten Buche von *De anima* (S. 6—48); II. Die mittelalterliche lateinische Uebersetzung der Abhandlung *πρὸς ἀντιοχεύτου περὶ εἰλαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* des Alexander von Aphrodisias und des Schlußkapitels *περὶ εἰλαρμένης* des zweiten Buches seiner Schrift *περὶ ψυχῆς* (*De anima libri mantissa*) (S. 48—61); III. Die

<sup>1)</sup> *Xenia Thomistica*, III, Roma 1925, S. 63 Anm. 5.

mittelalterlichen lateinischen Uebersetzungen der Kommentare des Themistios zu den *Analytica posteriora* und zu *De anima* (S. 61—68). Wir müssen diese drei Abhandlungen getrennt ins Auge fassen.

I. Daß es im Mittelalter eine (griechisch-)lateinische Uebersetzung eines Kommentares zu *De anima* gab, welcher Johannes Philoponos zugeschrieben wurde, ist seit mehreren Jahrzehnten bekannt gewesen, und zwar auf Grund von cod. Paris. lat. 16133 (früher Sorb. 963), wo auf fol. 51<sup>v</sup> — 52<sup>v</sup> (früher fol. 52<sup>v</sup> — 53<sup>v</sup>) ein Stück u. d. T. „Incipiunt notabilia super tercio de anima abstracta a commento Johannis Grammatici“ steht. Mir war die Nachricht davon durch die Arbeiten von V. Rose (1866) und P. Mandonnet (1899) übermittelt worden, und da ich andererseits wußte, daß wir heutzutage das III. Buch des ursprünglichen „commentum Johannis Grammatici“ zu *De anima* nicht mehr besitzen, sondern nur eine Bearbeitung desselben durch Stephanos von Alexandrien, so verführte mich jener Titel zu der Annahme, die Pariser Hs. enthalte Auszüge eben aus diesem Kommentar des Pseudo-Philoponos<sup>1)</sup>. Ich stellte jedoch bereits im J. 1923 meinen Irrtum fest, als ich die genannte Hs. in Paris selbst untersuchte. Zu gleicher Zeit — wenn nicht schon früher — hat auch A. Pelzer in Rom die Verschiedenheit des fraglichen Kommentars von dem des Pseudo-Philoponos (Stephanus) wahrgenommen und diese seine Beobachtung in einer Fußnote kurz angedeutet<sup>2)</sup>.

Wie gesagt, bietet die Pariser Hs. lediglich Auszüge aus dem uns hier interessierenden Kommentar dar. Der dem Stücke vorangesetzte Titel: „Incipiunt notabilia . . . abstracta a commento . . .“ ist durchaus berechtigt: der Kopist schreibt nur die markantesten Stellen des „Philoponos“ aus und führt jede einzelne derselben durch ein „Nota“ oder „Item nota“ ein<sup>3)</sup>. Diese Auszüge beschränken sich auf die Erklärung eines einzigen Kapitels des III. Buches von *De anima*; es ist dies das Kap. 4 des griechischen Textes, d. h. das erste Kapitel der lateinischen Uebersetzungen. Genau gesagt: auf die Erklärung von pag. 429 a 10—429 b 5 der Ausgabe Bekkers.

Dies zur Ergänzung der Mitteilungen Grabmanns (S. 12) über die Pariser Hs., welche er nur aus der Beschreibung P. Mandonnets kennt. Seiner Abhandlung liegt eine andere Abschrift des fraglichen Kommentars zu Grunde, welche sich in cod. Vatic. lat. 2438 auf fol. 60<sup>r</sup>—73<sup>v</sup> findet. Diese Abschrift erstreckt sich auf die Erklärung des Kap. 4—9 des III.

<sup>1)</sup> A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (1922), S. 32 — angeführt von Grabmann S. 16.

<sup>2)</sup> M. De Wulf, *Histoire de philosophie médiévale*, 5. Aufl. (1924), I, S. 232 Anm. 1 — angeführt von Grabmann *o. o.*

<sup>3)</sup> Der Anfang lautet folgendermaßen (vgl. damit Grabmann S. 11 u. 13): „De parte autem anime, qua anima cognoscit et prudentiat etc. Nota. Cum dixisset de anima vegetativa et sensitiva et fantastica et, ut simpliciter dicatur, de omni irrationali, transit ad doctrinam de anima rationali etc. Item nota. Sicut autem iam et prius diximus de irrationalibus potentiis anime . . .“ u. s. w.

Buches von *De anima* (429 a 10 – 432 a 14), worauf noch der erste Satz des 10ten Kapitels des aristotelischen Textes folgt (432 a 15–17). Am Ende des ganzen Stückes steht eine Bemerkung, welche von dem Uebersetzer selber stammt und welche u. a. besagt, derselbe habe sich absichtlich auf die Wiedergabe des „capitulum de intellectu“ aus dem ihm vorliegenden Kommentar des „Johannes Grammaticus seu Philoponus vel Alexandrinus“ beschränkt. Im Gegensatz zu der Pariser Hs. ist also die Vatikanische „vollständig“ — in dem Sinne, daß sie alles enthält, was von dem Kommentar des „Philoponus“ im lateinischen Sprachgewand vorhanden ist.

Rührte jener Kommentar tatsächlich von Johannes Philoponus her? Grabmann überläßt anderen die endgültige Lösung dieses Problems und wendet sich an die Erörterung der Uebersetzerfrage (S. 15–31). Dieselbe war bisher, sowohl von mir als von A. Pelzer, zu Gunsten Wilhelms von Moerbeke beantwortet worden. Auch Grabmann stellt einige Argumente für die Autorschaft Wilhelms zusammen; „viel gewichtiger scheinen“ ihm aber „die Bedenken zu sein, welche gegen diese Autorschaft erhoben werden können“ (S. 21). Und zwar entfließen die wichtigsten derselben einer zweifachen Quelle: „Die chronologischen Schwierigkeiten und vor allem die Tatsache, daß dieser Philoponosübersetzung eine allem Anschein nach nicht von Wilhelm von Moerbeke herrührende Aristotelesübersetzung beigegeben ist, lassen es als nicht glaubhaft erscheinen, daß diese Philoponosübersetzung ein Werk des vlämischen Dominikaners ist“ (S. 30).

„Die chronologischen Schwierigkeiten“ wollen wir einstweilen beiseite lassen und wenden uns an das zweite Argument Grabmanns. Es stützt sich auf die Feststellung, daß der lateinische Text von *De anima*, welcher (in der Gestalt von Perikopen) in der uns hier befassenden Philoponosübersetzung enthalten ist, einen ganz „neuen Typus der Uebersetzung dieser aristotelischen Schrift vorstellt“; im besonderen weicht er ganz erheblich sowohl von der ursprünglichen griechisch-lateinischen Uebersetzung von *De anima*, als auch von der Neubearbeitung derselben durch Wilhelm von Moerbeke ab. Aus diesem Grunde spricht Grabmann jene Uebersetzung dem Vlāmen ab. Bedauerlicherweise hat er jedoch unterlassen, zu prüfen, wie sich die Sache bei anderen analogen Arbeiten Wilhelms verhält? Sonst hätte er sich z. B. überzeugt, daß sogar in der Uebersetzung des Kommentars von Alexander von Aphrodisias zu den *Meteora*, welche Wilhelm im J. 1260 ausgeführt hat, die Aristotelesperikopen des öfteren von der *translatio nova* der *Meteora* abweichen, die ja ein selbständiges Werk Wilhelms ist. Um so weniger kann uns also die Tatsache befremden, daß sich der in der Philoponosübersetzung enthaltene Aristoteles-Text von der *translatio nova* des *Liber de anima* unterscheidet, die ja nur eine „Neuausgabe“ der seit dem Ende des XII. Jahrhunderts vorliegenden *translatio vetus* ist.

So bleiben uns also nur noch die „chronologischen Schwierigkeiten“, welche gegen die Autorschaft Wilhelms sprechen. Sie bestehen darin, daß

wir in der erwähnten Schlußbemerkung der Vatikanischen Handschrift das genaue Datum lesen: „Completum fuit Decembris die decima septima anno Domini MCCXLVIII“; danach soll also die Uebersetzung in das Jahr 1248 fallen, d. h. „außerhalb des zeitlichen Rahmens, innerhalb dessen die Uebersetzungstätigkeit des Wilhelm von Moerbeke sich bewegt“ (S. 21).

Tatsächlich würde es dem so sein, wenn das durch die Vatikanische H.s überlieferte Datum seine Richtigkeit hätte. Dieses Datum ist jedoch zweifellos verdorben: statt MCCXLVIII muß man MCCLXVIII lesen. Denn die Autorschaft Wilhelms von Moerbeke steht fest: sie ist ausdrücklich bezeugt durch die bisher unbenutzte Hs. 957 der Biblioteca Casanatense in Rom.

In dieser Handschrift (früher sign. B. IV. 22) steht die uns hier befassende Philoponusübersetzung auf fol. 44<sup>r</sup>—67<sup>v</sup> (früher pag. 87—134) und zwar ist diese Abschrift in demselben Sinne „vollständig“, wie die Vatikanische (Beginn: „De parte autem anime“, Ende: „secundum locum“). Am Anfang liest man die Ueberschrift: „Comentum Johannis Gramatici super capitulum de intellectu in libro tercio Ar. de anima, translatum de greco in latinum Viterbij a fratre Gill'o de Morbec ordinis fratrum predicatorum.“ Die von dem Uebersetzer herrührende Schlußbemerkung, welche uns die Vatikanische Handschrift überliefert hat, findet sich hier nicht wieder.

Die beiden Abschriften ergänzen sich also, was die Uebersetzerfrage anbelangt, auf das glücklichste — vorausgesetzt, daß man die unmögliche Jahreszahl MCCXLVIII in MCCLXVIII ändert. Denn nur „unmittelbar vor 1270“ kann diese Uebersetzung entstanden sein, wie ich dies bereits im J. 1922 behauptet habe (*a. a. O.*). Sie entstand auf die Anregung des hl. Thomas von Aquin, der sich ja in der damaligen Periode seines Schaffens mit dem Problem des *intellectus agens* auf das eifrigste befaßte. Wie selbstverständlich kommt es uns deswegen vor, daß sein treuer Genosse Wilhelm von Moerbeke das mehrmals erwähnte „Postscriptum“ zu der Uebersetzung mit den Worten schließt: „Utrum autem (Johannes Grammaticus) verum dicat de intellectu agente vel non, lectoris prudentie derelinquo“! — Für Grabmann, der an dem Datum 1248 festhält, liegt freilich die Sache ganz anders; in dem folgenden Absatz seiner Abhandlung, welcher den Titel „Philosophiegeschichtliche Stellung und Bedeutung dieser Philoponusübersetzung“ trägt (S. 31—48), kann er deswegen Fragen, wie diese: „Welches mag wohl der Beweggrund gewesen sein, diese Uebersetzung herzustellen?“ (S. 31) oder: „Warum wurde diese Uebersetzung nicht sogleich nach ihrer Fertigstellung seitens der Scholastik verwertet?“ (S. 40), nicht richtig beantworten.

II. Lateinische Uebersetzungen der beiden in der Ueberschrift dieser Abhandlung genannten Schriften des Alexander von Aphrodisias (welche natürlich keine Kommentare zu Aristoteles sind), sind uns überliefert worden durch die beiden Handschriften cod. Paris. lat. 16096 und cod. Oxon. CCC 243 (die eine und die andere auch von mir eingesehen im J. 1923). Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Uebersetzungen schon im XII. Jahrhundert angefertigt worden sind.

III. „Von Themistios besaß das scholastische Mittelalter zwei Aristoteleskommentare in lateinischer Uebersetzung: den Kommentar zu den *Analytica posteriora* in arabisch-lateinischer, den Kommentar zu *De anima* in griechisch-lateinischer Uebersetzung. Die arabisch-lateinische Uebersetzung ist von Gerhard von Cremona hergestellt“ (S. 61). Was die griechisch-lateinische anbelangt, so wird die Anfertigung derselben allgemein Wilhelm von Moerbeke zugeschrieben. Dafür sprechen nicht nur die zuerst von P. Mandonnet hervorgehobenen Beweismomente, welche Grabmann wiederholt, sondern auch der Umstand, daß die päpstliche Bibliothek des XIII. Jahrhunderts tatsächlich eine griechische Handschrift jenes Kommentares besaß. Wie ich dies vor einigen Jahre bewiesen habe (diese Zeitschrift, XXXIV, 1921, S. 46), existierte die Uebersetzung bereits im J. 1268. Am wahrscheinlichsten ist es, daß sie in die zweite Hälfte eben dieses Jahres 1268 fällt, d. h. in die Zeit nach der Beendigung der Uebersetzung des Proklos *στοιχειώσις θεολογική* (18. Mai 1268) und vor der derjenigen des Philoponoskommentars zu *De anima* (17. Dezember 1268). Früher war ich freilich geneigt, in diese Zeit die Uebersetzung des Kommentars des Proklos zum *Timaeus* Platos zu verlegen<sup>1)</sup>; nachdem ich mich aber überzeugt habe, daß Wilhelm höchst wahrscheinlich nur ein Fragment des erwähnten Kommentares übersetzt hat (vgl. diese oben S. 7), nehme ich jetzt an, dies sei erst 1271—1274 erfolgt (d. h. erst nach der Uebersetzung des Kommentares von Simplikios zu *De coelo*).

Zum Schluß noch ein paar kleine Berichtigungen und Nachträge. S. 21 verlegt Grabmann (mit G. Théry, *Autour du décret de 1210*, I, Kain 1926, S. 101) die Uebersetzung von *De animalibus* durch Wilhelm auf das Jahr 1259. Dies ist nicht richtig: die Uebersetzung wurde vollendet am 23. Dezember 1260. — S. 23. Ueber die Provenienz der griechischen Handschriften in der Bibliothek der Päpste um 1270 vgl. meine Besprechung der Abhandlung Klibanskys in dieser Zeitschrift (oben S. 7 - 8). — S. 36. Die Schrift *περὶ νοῦ* des Alexander von Aphrodisias ist keineswegs „ein Stück aus dessen Kommentar zu *De anima*“, sondern vielmehr aus demselben (selbständigen) Werke *περὶ ψυχῆς* des Alexander, von dem Grabmann in seiner zweiten Abhandlung spricht. — S. 50. Was Théry *a. a. O.* S. 11 Anm. 4 über die von Gerhard von Cremona angefertigte Uebersetzung des Werkes *De anima* berichtet, bezieht sich auf ebendieselbe Schrift *περὶ νοῦ*. — S. 56. Der Satz: „Ueber diese Platoübersetzungen hat . . . Haskins . . . Mitteilungen gemacht“ bewährt nur dann seine Richtigkeit, wenn man ihn ausschließlich auf die Uebersetzungen der platonischen Dialoge *Phaedon* und *Menon* bezieht; die angebliche „lateinische Uebersetzung eines Kommentars zum *Timaeus* Platons“, von welcher Grabmann ebenfalls spricht, erwähnt dagegen Haskins mit keinem Worte. Und zwar mit gutem Grunde; denn das fragliche Stück (cod. Oxon. CCC 243 fol. 135<sup>r</sup>—184<sup>v</sup>) ist keine Uebersetzung aus dem Griechischen, sondern ein Kommentar okzidentischen

<sup>1)</sup> A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen* (1922), S. 32.

Ursprungs (es werden darin Boëtius und Seneca zitiert). — S. 62. Die von Haskins angeführte Handschrift cod. Paris. lat. 14700 (früher Saint Victor 32) scheint (auf fol. 341 ff.) nur den Text der *Analytica posteriora* in der Uebersetzung Gerhards von Cremona zu enthalten (ich habe die Hs. selbst nicht gesehen); die von Bonila y San Martin angegebene Signatur cod. Paris. lat. 16097 (fol. 226<sup>r</sup>—237<sup>v</sup>) ist dagegen richtig. Es ist dies dieselbe Handschrift (früher Sorb. 954), welche bereits A. Jourdain benutzte (Spec. Nr. IV). — S. 64 (unten). Zu den von Grabmann aufgezählten Handschriften ist noch cod. Paris. lat. 14698 (fol. 1<sup>r</sup>—34<sup>r</sup>) hinzuzufügen.

Krakau.

Alexander Birkenmajer.

## Rezensionen.

### I. Logik und Methodenlehre.

**Grundfragen der Wahrnehmungslehre.** Von Paul Ferd. Linke.

Zweite Auflage. München 1929, Ernst Reinhardt. XXVI u. 430 S., geh. *M* 13, geb. *M* 16.

Die erste Auflage dieses Werkes erschien vor etwa 12 Jahren, fand aber nicht die Anerkennung, die es wohl verdient hätte. Die hier vorliegende zweite Auflage ist ein unveränderter Abdruck der ersten, die ergänzt wird durch ein Nachwort, in dem der Verfasser seine eigene Stellung in der Philosophie charakterisiert durch seine Auseinandersetzungen mit Husserl, dem er viele und wichtige Anregungen zu eigenen Forschungen verdankt, mit Geyser, Driesch, Stumpf u. a.

Was der Verfasser will, ist klar: die Psychologie soll abgegrenzt werden gegen die „Gegenstandstheorie“ und gegen die „Phänomenologie“. Dabei legt Linke großen Wert darauf, zu betonen, daß seine Phänomenologie sich von der Phänomenologie Husserls, an der er Wesentliches und Unwesentliches kritisiert, dadurch unterscheidet, daß „Husserls Phänomenologie Erlebnis-, die von mir vertretene ‚Gegenstandsphänomenologie‘ ist, wobei diese Ausdrücke hier als besondere wissenschaftliche Termini eingeführt werden“. Die Gründe für die Unterscheidung zwischen der Erlebnis- und Gegenstandsphänomenologie sind durchaus einleuchtend, so daß anerkannt werden muß, daß durch Linkes Kritik die Phänomenologie Husserls einer beachtenswerten Klärung und Förderung entgegengeführt wird. Linke stimmt weitgehend überein mit Oskar Kraus, der in seiner Neuausgabe der Brentanoschen „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ eben dieselben Mängel an Husserls Phänomenologie herausgestellt hat. Insbesondere ist es Husserls „verfehlt und irreführende Lehre von der Abschattung“, die den Verfasser veranlaßt, gegen den von ihm sehr geschätzten Denker Stellung zu nehmen. Wenn Linke auch anerkennt, daß Husserl der Philosoph ist, der im Prinzip am klarsten erkannte, worauf es in der Frage nach dem Verhältnis von Psychologie und Phänomenologie ankam, so legt er doch nicht geringen Wert darauf, festzustellen, daß Husserl es nicht vermochte, an einem „typischen, die

zurzeit herrschende Psychologie wirklich treffenden Beispiel die Besonderheit aufzuweisen, die seine ‚Phänomenologie‘ von der empirischen Deskription der Phänomene scheidet, und manche neuere Untersuchungen, die aus seiner Schule stammen, sind in der Tat nichts anderes als empirisch-deskriptive Forschungen“. Mit dieser Kritik Linkes an Husserl ist der Kern des Problems getroffen, und der Verfasser unterläßt es nicht, die von ihm so gewonnene Position für seine Phänomenologie nutzbringend auszuwerten und durch historische und methodologische Exkurse sicher zu stellen; damit ist auch zugleich das Problem der Phänomenologie überhaupt in sehr wichtigen Punkten geklärt; daß aber Linke schließlich zu dem Ergebnis kommt: „Phänomenologie ist eine ontologische Disziplin“, ist nicht recht verständlich, wenigstens scheint Linke auch diese „Tatsache“ wohl mehr „gefühl“ als „erkannt“ zu haben. In gleicher Weise ist Linke wenig glücklich in seiner Auseinandersetzung mit Geyser; das scheint Linke auch wohl selbst empfunden zu haben, indem er behauptet, „daß Geyser uns näher steht, als er selbst zugehen möchte“. Es ist nicht Geysers Art, sich gegen klar erwiesene Tatsachen zu verschließen. Wir sehen nicht recht, was Linke eigentlich mit seiner Polemik gegen Geyser will; denn Geysers Angriff und Vorwurf gegen ihn sind so einsichtig und richtig, daß uns Linkes Antwort darauf unverständlich vorkommt. Diese Unsicherheit Geyser gegenüber mußten wir an mehreren Stellen des sonst doch sehr wertvollen Werkes feststellen.

H. Fels.

## II. Religionsphilosophie.

**Die Religionsphilosophie Kants.** Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt von B. Jansen S. J. Berlin und Bonn 1929, F. Dümmler. gr. 8. 156 S. *M.* 6,50.

Der durch langjährige Quellenstudien mit den Gedankengängen des Kritizismus innig vertraute Verfasser stellt sich in dem vorliegenden Werke die Aufgabe, die Religionsphilosophie Kants als Ganzes in ihrer systematischen Geschlossenheit darzustellen, und er hat diese Aufgabe in vorzüglicher Weise gelöst. Mit Beiseitesetzung alles Nebensächlichen hat er die großen Konstruktionslinien aus dem Ganzen der kritischen Geisteshaltung mit großer Klarheit herausgearbeitet und zugleich dem Leser das genügende geschichtliche Belegmaterial an die Hand gegeben, um sich ein selbständiges Urteil zu bilden. Er hat aber nicht nur die Lehre Kants geschichtlich dargestellt und aus seiner Zeit beurteilt, sondern sie auch einer sorgfältigen kritischen Würdigung vom Standpunkt der neuscholastischen Philosophie unterzogen.

Das erste Buch zeigt zunächst, wie Kant den Gedanken der Humanität, d. h. die Idee der souveränen, autonomen, einem höheren Ziel nicht untergeordneten Menschheit, der das eigentliche Leitmotiv des 18. Jahrhunderts ist, aufgreift, in sein System hineinarbeitet, bis zu den letzten Konsequenzen verfolgt und so den Abschluß der bisherigen Entwicklung darstellt, zugleich aber durch die neue Synthese, die er aus den vorliegenden Materialien

aufbaut, den kommenden Geschlechtern ihre Aufgabe zuweist. Sodann schildert uns der Verfasser die intellektuell-voluntaristische Eigenart Kants sowie sein Ringen um die Gotteserkenntnis in seiner vorkritischen Zeit. Darauf werden wir mit den Grundzügen der Kantischen Erkenntnistheorie näher bekannt gemacht, die durch die Beschränkung des Wissens auf die Welt der Erfahrung die alogische Struktur seiner Religionsphilosophie verständlich macht. Kants Kritik wurde zwar durch die Verstiegenheiten des aprioristischen Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schule herausgefordert, er hat sich aber, wie der Verfasser mit Recht betont, nicht mit der Zurückweisung der apriorischen Gottesbeweise begnügt, sein Bemühen geht vielmehr dahin, auch die aposteriorischen Beweise der christlichen Philosophie zu zertrümmern und somit alle rationalen Wege zu Gott zu verbauen.

Die folgenden Kapitel zeigen, wie Kant die dem theoretischen Denken verlorengegangene Welt mit Hilfe des kategorischen Imperativs zurückerobern will. Vom archimedischen Punkt „Du sollst“ baut er eine neue voluntaristische Metaphysik auf, die uns den Zugang in das Land der an sich seienden, frei sich auswirkenden Geisteswelt gestatten soll. Man hat seit einiger Zeit angefangen, in Kant den großen Metaphysiker zu sehen, eine Auffassung, die in der Tat berechtigt ist, insofern das Hauptbestreben des Königsberger Philosophen dahin geht, den Weg zur geistigen Wirklichkeit zu bahnen und der Ethik ein neues Fundament zu geben, auf dem sie unerschütterlich ruhen soll. Jansen hat die metaphysische Zielstrebung der Lebensarbeit Kants längst erkannt und mit Nachdruck hervorgehoben. Lange vor Heidegger und gleichzeitig mit Heimsoeth hat er auf „Kant als den Metaphysiker“ hingewiesen.

Im folgenden wird ausgeführt, wie Kant das Wesen der Religion auf die Moralität zurückführt und damit der Religion jede selbständige Bedeutung raubt. Damit ist natürlich jede Offenbarungsreligion, speziell auch das Christentum unmöglich gemacht.

Das zweite Buch bringt eine eingehende Kritik der Kantischen Religionsphilosophie vom Standpunkte der Neuscholastik. Der Verfasser geht dabei so voran, daß er zunächst eine Begründung des Realismus gibt, indem er die prinzipielle Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis im realistischen Sinne dartut, sodann zeigt, wie wir durch Abstraktion die ersten Begriffe und durch Vergleichung der Begriffsinhalte die ersten Prinzipien gewinnen. Er zeigt weiter, wie wir die notwendige Existenz des „ens a se“ erkennen und durch Entfaltung des Inhaltes des Aseitätbegriffs die Natur und die Eigenschaften Gottes erkennen. So wird die Religion auf ein reales Fundament gestellt, das durch die Angriffe des Kritizismus nicht erschüttert werden kann.

Jansens Kantinterpretation beruht auf gründlichem Quellenstudium und steht ganz auf der Höhe der modernen Kantforschung. Selbstverständlich konnte er auf das mit seinem Buch ungefähr gleichzeitig erschienene Heideggersche Kantwerk keinen Bezug nehmen. Die Diskussion über die mit dem Anspruch absoluter Neuheit auftretende Kantauffassung Heideggers ist bisher noch kaum eröffnet. Gegen ihre Objektivität spricht von vornherein

der Umstand, daß sie Kant nicht aus der Problematik des 18., sondern des 20. Jahrhunderts zu erklären sucht. Auf keinen Fall geht es an, mit Rücksicht auf Heidegger die bisherige Kantforschung als überholt anzusehen.<sup>1)</sup>

Jansen versteht es, Kant in jeder Weise gerecht zu werden und alles was an seiner Lehre wahr und groß ist, objektiv zu würdigen. Um so eindrucksvoller ist das Ergebnis seiner Untersuchung, daß Kants Religionsphilosophie mit den Grundvoraussetzungen des Christentums unvereinbar ist und vor der Kritik der philosophia perennis nicht bestehen kann.

Wenn man bedenkt, daß die religionsphilosophischen Ideen Kants zum Teil noch heute lebendig sind, so wird man an der Aktualität des Buches keinen Zweifel hegen und dem Verfasser aufrichtigen Dank zollen, daß er seine früheren Arbeiten über den Kritizismus durch dieses wertvolle Werk bereichert hat.

**Dr. E. Hartmann.**

### **Der Ursprung der Gottesidee.** Eine historisch-kritische Studie.

Von P. Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D. 2. Band, Abteilung 2: Die Religionen der Urvölker. 1. Die Religion der Urvölker Amerikas. Münster 1929, Aschendorff. XLIV und 1065 S. Geh. *M* 26,-- gbd. *M* 28,50.

Der erste Teil des gewaltigen Werkes, das P. W. Schmidt S. V. D. über den Ursprung der Gottesidee begonnen hat, war ausdrücklich historisch-kritisch eingestellt. Das Streben nach positiver Begründung war indes schon damals trotz aller Kritik dadurch zur Geltung gekommen, daß in den Anfang des ersten Teiles bereits eine große Abhandlung über die südost-australischen Höchstwesen eingefügt wurde. P. Schmidt hat den Weg positiver Darstellung nunmehr weiter fortgesetzt. Sein ursprünglicher Plan konnte allerdings nicht eingehalten werden; die Primitiven der Alten Welt waren noch nicht hinlänglich erforscht bei der Abfassung des Bandes, der die Religionen der Urvölker Amerikas behandelt. Daher beschenkte uns der Verfasser zunächst mit dieser weit ausgreifenden Darstellung; die Urvölker der alten Welt werden in den nachfolgenden Bänden bearbeitet.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß wir in P. W. Schmidt einen Kenner allerersten Ranges vor uns haben. Der ungeheure Erfolg seiner bisherigen Untersuchung der primitiven Kulturen und Religionen konnte und mußte ihm die Zuversicht geben, nun auch im einzelnen seine anti-evolutionistische Stellungnahme zu begründen. Darin liegt der letzte Zweck, den er mit dem vorliegenden Blockbände verfolgt. Die umfassende, einzigartige Kenntnis der Tatsachen gibt ihm allein schon ein Recht auf wissenschaftliche Anerkennung. Er sagt in der Vorrede (S. VI) mit vollem Bewußtsein, daß er sich ein nicht geringes Verdienst dadurch zu erwerben

<sup>1)</sup> Wir würden es für überflüssig halten, eigens darauf hinzuweisen, wenn nicht eine Besprechung in einer katholischen Zeitschrift erschienen wäre, welche die Behauptung aufstellt, der Verfasser huldige einer „vulgären“ Kantauffassung, die durch die neuere Forschung überwunden wäre.

glaube, daß er die „gesamten Materialien, die in einer großen Anzahl von Werken und Zeitschriften zerstreut sind, hier kritisch bearbeitet, geordnet und erklärt vorführe und sie dadurch erst recht eigentlich auf dem Markt unserer Wissenschaft in Kurs bringe“. Das ist zweifellos eine Tat, welche auch diejenigen Forscher nicht übersehen werden, die Schmidts Deutung der Materialien nicht beipflichten.

Was die Einteilung des vorliegenden Bandes betrifft, so ist sich der — auch gegen sich selbst erfreulich kritische — Verfasser wohl bewußt, daß eine starke Unausgeglichenheit hier nicht zu vermeiden war. Der überragend größere Teil der Darlegung wird den nordamerikanischen Indianern gewidmet; Südamerika kommt nur mit den durch Martin Gusinde so erfolgreich erforschten Feuerländern zum Zuge. Die Gründe dafür sind einleuchtend. Sie liegen der Hauptsache nach darin, daß die südlichen nordamerikanischen und die nördlichen südamerikanischen Hochkulturen bis jetzt noch nicht auf ihren primitiven Gehalt erforscht werden konnten.

Von dem reichen, fast allzureichen Inhalt des Buches können hier nur einige Andeutungen gemacht werden. P. Schmidt behandelt zunächst die zentral-kalifornischen Indianer in einem auch ethnologisch überaus interessanten Zusammenhange; sodann kommen die Indianerstämme des Nordwestens, weiterhin die Algonkinstämme und schließlich im vierten Abschnitt des Werkes die Feuerland-Indianer zur Behandlung. Das Ganze der Darstellung ist auf den nur immer erreichbaren, vertrauenswürdigen ethnologischen Berichten aufgebaut. Es ist staunenswert, wie P. Schmidt es versteht, die Berichte, die er als Grundlage seiner eigenen Tatsachenerzählung annimmt, psychologisch und ethnologisch auszuwerten. Auch hier wird man ihm oft von evolutionistischer Seite entgegenhalten, daß er die Kulturkreislehre dem Tatsachenbestand „aufdränge“. Der Evolutionismus wird solche Vorwürfe umso lieber erheben, als er mit diesem Buche P. Schmidts einen neuen, schweren Schlag erhält. Wir werden ihn darob aber nicht bedauern. Denn die Gewißheit wird jeder unvoreingenommene Leser den Ausführungen P. Schmidts entnehmen, daß die primitive Schicht der nordamerikanischen und der südamerikanischen Indianerkultur eine relativ hohe Anschauung des göttlichen Schöpferwesens in sich schloß. Allerdings kann der Eindruck da und dort nicht verwischt werden, daß P. Schmidt in der Ausdeutung so mancher ethnologischen Berichte etwas zu optimistisch vorgeht; die biblischen Anklänge verdienen manchmal vielleicht doch eine etwas zurückhaltendere Würdigung. Aber mag das hinsichtlich einer Reihe von Einzelheiten immerhin Geltung haben, im Ganzen ist überwältigend dargetan, daß der primitiven Indianerkultur Nord- und Südamerikas der Gedanke eines höchsten Wesens, die Anschauung vom „großen Geiste“ und vor allem die Schöpfungs idee nicht erst durch missionarische Beeinflussung zugekommen ist. Geradezu merkwürdig ist die Betonung des schöpferischen und bildenden Momentes, wie es hier manchmal in wundervoller, tiefsinniger Art dem höchsten Wesen beigelegt wird.

Der Widerpart des höchsten Wesens — in den zentralkalifornischen Religionen ist es Coyote — verstärkt nur den Eindruck der Abgesondertheit und der Größe des Schöpfers. P. Schmidt hat es gerade hier mit bewundernswertem Geschick vermocht, durch die mythologischen Schichten zu dem eigentlichen ersten Kern der religiösen Anschauung durchzustoßen. Wenn man schon bei dem Bekanntwerden der Gusinde'schen Forschungsergebnisse im Feuerland über die verhältnismäßige Reinheit der Religion der dortigen indianischen Urstämme überrascht war, so ist man jetzt eigentlich noch mehr erstaunt über die Hoheit mancher Schöpfungserzählungen, die in der bisherigen (vor allem in der amerikanischen) Ethnologie unbeachtet liegen geblieben waren. P. Schmidt weiß an verschiedenen Punkten einen fast theologisch befriedigenden Schöpfungsbegriff herauszuheben. Sowohl innerhalb der Nordwest- als auch der Nordostgruppe der zentralkalifornischen Religionen ist diese Tatsache von ihm bemerkt worden; er weist hin auf „die Entschiedenheit und restlose Gründlichkeit, mit der in beiden Gruppen diese Schöpferkraft aufgefaßt wird: es ist die volle creatio ex nihilo, das reine Schaffen bloß durch Denken, Wollen und Wünschen, das diesen Schöpfergestalten beigelegt wird“ (S. 307). Nicht alles erscheint auch dem kritischen zublickenden Auge Schmidts in gleicher Weise wissenschaftlich gesichert; so manches Bedenken und so mancher Zweifel kommt ihm vor der endgültigen Beurteilung der Tatsachen. Die an vielen Orten noch mangelhafte Forschung überbrückt er nicht leichthin mit den Annahmen seiner Kulturkreislehre, ob es auch nicht zu verkennen ist, daß ihm in dieser Beziehung ebenfalls ein starker, ja überstarker Optimismus die Feder führt. Was bedeuten aber all die kritischen Einschränkungen im einzelnen gegenüber dem klaren Eindruck des Ganzen! Der schlichte Satz, mit dem Schmidt seine gesamte Darstellung abschließt (S. 1033), steht als bedeutungsvolles Ergebnis seiner Arbeit da: „Wir können somit feststellen, daß dieser Intellekt und Gemüt befriedigende, eine relativ hohe Sittlichkeit fordernde und fördernde Hochgottglaube für das gesamte Amerika die älteste Form der Religion ist, die wir mit unseren gegenwärtigen Mitteln der Forschung erreichen können.“

W ü r z b u r g.

Georg Wunderle.

**Buddhismus.** Von H. Beckh. Band I: Einleitung. Der Buddha.

Band II: Die Lehre. Berlin 1928, W. de Gruyter. kl. 8. 132 S.

**Buddhismus.** Von P. Dahlke. 49. Band der Sammlung „Wissen und Wirken.“ 79 S. Braun-Karlsruhe 1928.

Professor Dr. Beckh schreibt als nüchternen Historiker und Philologe, Sanitätsrat Dr. Dahlke (vom buddhistischen Haus in Berlin-Frohnau) ist selbst überzeugter Neubuddhist, weshalb wir den beiden Schriften trotz gemeinsamer Berührungspunkte eine getrennte Besprechung widmen wollen.

1. Im ersten Bändchen gibt Beckh zunächst die Buddhalegende: die wunderbare Geschichte des werdenden Buddha, seine Vermählung, das große Scheiden, die Askese, die Erleuchtung (daß weder Askese noch Sinn-

lichkeit heilsam seien), die Verkündigung seiner Lehre, Eingang ins selige Nirwana — und sucht dann unter Berücksichtigung der gangbarsten Hypothesen den historischen Wahrscheinlichkeitsgehalt aus ihr herauszuschälen. Als Mensch zeigte Buddha Milde und Freundlichkeit, gepaart mit „kühler Selbstbeherrschung, die bei ihm jenen dem Buddhismus überhaupt charakteristischen Zug des Unpersönlichen hat“. Bemerkenswert ist nach B. Buddhas Lehrmethode, deren Eigentümlichkeit im vornehmen, bedeutungsvollen Verschweigen einer Wahrheit besteht. Auf der Unkenntnis dieser Lehrmethode beruhe der dem Altbuddhismus von Dahmann u. a. gemachte Vorwurf des Atheismus. „Jenes Höchste Göttlich-Geistige, von dem in andern Religionen auf verschiedene Weise geredet wird, war für den Buddha Schweigen, ein Schweigen, das uns vieles sagen kann“. (118) Buddha wollte nicht Lehrer einer Philosophie, sondern eines Pfades sein, für dessen Erhellung er dem „Göttlich-Geistigen“ keine Bedeutung beimaß.

Diesen Pfad zeigt uns das zweite Bändchen. Es ist der „mittlere Pfad“, der gleichweit entfernt bleibt von der Befriedigung wie von der asketischen Vergewaltigung (oder gar selbstmörderischen Beendigung) des zu beendenden sinnlichen Lebens, vielmehr durch eine planmäßig gestaffelte Reihe immer höherer Bewußtseinszustände (Yoga-Methode) das irdische Bewußtsein allmählich zum vollkommenen Erlöschen bringen will. Solcher Bewußtseinsstufen gibt es vier (die wieder in viele Unterstufen zerfallen): die sittliche Selbsterziehung, die Meditation, die Erkenntnis und die Befreiung.

Die sittliche Erziehung (sila) oder die erste Stufe des „Pfades“ umfaßt das sittlich gute Leben nach den Geboten der mitleidigen Schonung alles Lebendigen, des Nicht-stehlens, der (womöglich jungfräulichen) Keuschheit, der Wahrhaftigkeit und der Alkoholenthaltbarkeit. Solange noch äußere oder innere (oberbewußte) Verfehlungen gegen diese Gebote vorkommen, ist die erste Stufe noch nicht erreicht. Die hierzu erforderliche Zucht der Sinne, der Körperhaltung und Atemtechnik führt zu einer Einengung des Nichtich-Bewußtseins, die einen ersten Schritt zum letzten Ziele, dem Erlöschen des persönlichen Bewußtseins überhaupt bedeutet und zugleich den „Jünger des Pfades“ stärkt für den nun beginnenden Bergespfad der Meditation.

Die Meditation oder Versenkung (samadhi) hat mit der christlichen Meditation weder Wesen (gedanklichen Diskurs) noch Zweck (Gebet) gemein. Während die sila-Stufe sich nur mit den aktuellen (oberbewußten) Taten und Gedanken beschäftigt, bedeutet die samadhi-Stufe einen durch die auf den Körper gerichtete „besonnene Bewußtheit“ geführten Angriff auf die unterbewußten Wurzeln oder „bildenden Kräfte“ (samskara's) unseres sinnlichen und persönlichen Daseins. Die samskara's sind von uns selbst in einer früheren Daseinsstufe gewirkt und erzeugen unsere jetzigen Taten, die insofern (also nach ihrer schicksalhaften Abhängigkeit von den samskara's) Karma genannt werden. Das Ausrotten der samskara's und die damit gegebene Vernichtung des Karma erstreckt sich aber wegen der Schwierigkeit

der Sache über viele Reinkarnationen, bis endlich der endgültige Tod das persönliche Ich zum endgültigen Erlöschen bringt. Der böse Versucher Mara (die Sinnlichkeit) läßt uns nicht so leicht in Ruhe. Doch schaut der Heilsbeflissene schon auf dieser Stufe die Wunder des Unterbewußtseins. Er erlebt hellseherische und hellhörige Vorgänge. Durch schöne Farbimaginationen hindurch treten „Götter“ und Verstorbene mit ihm in Zwiesprache und machen ihm ihre früheren Daseinsformen kund. Die Samskara's lassen ihn auch in seine eigenen früheren Daseinsformen hineinblicken. Mit Recht bezeichnet es B. als Problem (80), wie der Buddhismus bei seiner mehr aktualistischen Auffassung des (persönlichen!) Ich als eines Lebensvorganges eine Wiedergeburt desselben annehmen konnte. Für die vielleicht „bedeutungsvoll verschwiegene“ Voraussetzung eines (vielleicht vom Brahmanismus ererbten) absoluten Ich spricht die Lehre, daß der den Schatz des Unterbewußtseins erbohrende Heilsjünger das allmähliche Sichlösen seines eigenen, im geistgewobenen Aetherleib steckenden Geistes vom physischen Leib „von außen“ sich vollziehen sieht, und zwar um so mehr, je weiter die samskara's sich „beruhigen“. So reift er für die dritte Stufe.

Die Erkenntnis (panna), die vierfache: 1) vom Leiden, d. h. von den Leidensformen, wie Geburt, Alter, etc.; 2) vom Ursprung des Leidens aus der sinnlichen Daseinsbegierde, die im präexistenten Paradieseszustand der Seele anhub. (diese neigte sich aus ihrer seligen Sphäre herab, um vom „Rahm“ der Erde zu naschen) und den anfangs geschlechtslosen Menschen nun zu immer neuen Daseinsstiftungen, neuen Geburten treibt. (Man vergleiche Platon); 3) vom Aufhören des Leidens durch Aufhören des Daseinsdurstes (der das persönliche Ich ausmacht) im vollkommenen Nirvana. Vollkommen ist das Nirvana aber nur, wenn nicht nur die aktuelle Begierde, sondern auch die habituelle (scholastisch: „Begierlichkeit“) und potentielle (Begierdefähigkeit) erloschen sind; 4) vom „achtgliedrigen Pfad“, der zu diesem Nirvana führt (den wir nach B. in vier Gliedern dargestellt haben). — Diese vierfache Erkenntnis, deren Objekte der Jünger anfangs nur im Glauben hinnahm, leuchtet ihm auf der panna-Stufe mit intuitiver Klarheit entgegen und befähigt ihn zur Ersteigung der 4. und letzten Pfadstufe, der „Befreiung“ durch Vernichtung auch des potentiellen Daseinsdurstes.

Die Befreiung (vimutti) von der Begierdefähigkeit ist das vollkommene Nirvana, der (endgültige) Tod des persönlichen Ich. Daß das Nirvana auch eine positive Seite hat, ist für den Altbuddhisten gewiß. Buddha beschreibt sie zuweilen (vgl. S. 126) in platonisch gefärbten Worten als ein Reich des Seins über dem Reich des Werdens. Aber genauere Angaben verweigert er, teils aus Gegnerschaft gegen den Brahmanismus, teils aus pädagogischen Gründen, „um das sittliche (übrigens eudämonistische) Streben von „störenden“ religiösen Beimischungen frei zu halten und es nicht durch spekulative Reflexionen zu ersetzen.

Durch das Nirvanastreben wird die Seele erfüllt von kosmischer Liebe zu allen Geschöpfen, aber diese Liebe ist kalt wie linder Mondstrahl und

ohne „karitative“ Betätigung nach außen. Wohl träumt eine alte Legende von einem zukünftigen Buddha, der vorläufig noch als Bodhisattva im Tusita-Himmel weile, aber in ferner Zukunft als „der Liebevoll“ die vollkommene Liebe lehren werde: nach B. eine Anspielung auf „den Buddha der christlichen Aera“. Ob hier ein Ueberbleibsel der Uoffenbarung im Buddhismus nachwirkte? —

Vor dem Opfer von Golgotha, meint B., da das Leiden noch nicht „Kreuz“ war, mußte der Buddhismus als einzig richtiger Standpunkt erscheinen, (wobei der Zweifel aufsteigt, ob die vom Buddhismus verlangte psychische Selbstkastration jemals natürlich erscheinen konnte). Heute predige das Christentum mit Recht „Verwandlung“ des Irdischen, nicht „Abkehr“ davon. Die Bezeichnung „Religion“ möchten wir nicht mit B. dem Buddhismus zubilligen (trotz seines spiritistischen Verkehrs mit „Göttern“, d. h. Sphäregeistern), weil er weder Gott noch Gebet positiv anerkennt (trotz der buddhistischen Gebetsmühlen). Erwähnt sei noch, daß B. überall den Sinnfeinheiten der Pali- und Sanskritwörter nachspürt und dadurch neue und tiefe Einblicke in den Buddhismus übermittelt, die mit den hie und da verwirrenden Wiederholungen und der etwas unsystematischen Darstellung ziemlich versöhnen.

2. D. vertritt einen zum krassen Atheismus degenerierten Neubuddhismus, den er mit abendländischen Denkmitteln zu empfehlen sucht. Nach ihm muß der Buddhismus als die einzig richtige „Wirklichkeitslehre“ an die Stelle von Glauben und Wissen treten. Denn sowohl der Gegenstand des Wissens, das Physische, wie der Gegenstand des Glaubens, das Metaphysische, ist unwirklich. Als einzige Wirklichkeit erklärt Sanitätsrat D. den mit dem persönlichen Ich zusammenfallenden „Ernährungsvorgang“, der durch seine „Greifvorgänge“ das Physische „fresse“ und so auch das davon abhängige Metaphysische vernichte. Dieser Ernährungsvorgang „ohne Ernährer“ müsse nun in der bekannten milden buddhistischen Weise zum Erlöschen gebracht werden.

Es wimmelt bei Dalilke von ermüdenden Wiederholungen, flagranten Selbstwidersprüchen, sprachlichen Eigenwilligkeiten, Geschmacklosigkeiten, Tiefe vortäuschenden Begriffsinfationen und -verkampfungen. Hier einige Proben, wahllos herausgegriffen. „Die Wirklichkeit hat kein Physisches (Stoff an sich), sie braucht kein Metaphysisches (Kraft an sich), sie erlebt sich restlos im Begriff, das heißt (!) als Ernährungsvorgang, derart daß aus dem Begriff als der Geistform der Akt des Begreifens, des neuen Bewußtwerdens hervorbricht, der seinerseits die Geistform frisch bekräftigt, sich als Geistform niederschlägt und ihr das Vermögen des neuen Begreifens gibt“ (24). „Das Ich ist kein an sich gegebener Wert, wie dieses Ich selber uns glauben machen will, sondern ein im zu sich selber In-Beziehung-treten erst sich Ergebendes . . . . . Der Ichbegriff ist letztmögliches Ergebnis des physiologischen Wachstumsvorganges“ (28). „Was nicht beweisbar ist (nämlich die von der Wissen-

schaft nach D. nicht erreichbare Wirklichkeit), ist unbeweisbar. Auf diesem Schluß (!) beruht die andere große Richtung des geistigen Lebens, der Glaube . . . Aber der Schluß ist irrig. Es gibt ein Drittes . . . die Wirklichkeit (nämlich der Ernährungsvorgang) beweist sich selber“ (5). „Das Auge ist weder vom Sehen, noch zum Sehen, sondern das Auge kann sehen, weil es geformtes Bewußtsein ist . . . Das ist der Grund, weshalb es den Akt des Sehbewußtseins aus sich hervorgehen lassen kann“ (23). „Subjekt-Objekt sind Ergebnis des Nichtwissens, dessen erste Frucht . . . Sie haben nur hypothetisches Dasein. Ich gebe ein scheinbar triviales, aber treffendes Beispiel. Hier bin ich, das Subjekt, dort vor mir ein Laib Brot als Objekt. Rein begrifflich läßt sich hierüber philosophieren, und solange das geschieht, bleiben die Gegensätze Subjekt und Objekt bestehen. Nun setzt aber die wirkliche Wirklichkeit, der Ernährungsvorgang ein, d. h. ich esse das Brot — was bleibt da Subjekt, was Objekt? Subjekt und Objekt werden hierbei nicht geleugnet, aber sie werden rein konventionelle Werte, die der Verständigung, aber nicht der Wahrheit dienen“(31).

Genug. Der Gerechtigkeit halber seien manche scharfsinnige und in Nebendingen auch richtige Formulierungen bei D. anerkannt. Aber diese können m. E. das Uebrige nicht entschuldigen.

Handorf i. W.

J. Brinkmann O. S. C.

### III. Geschichte der Philosophie.

**Der Liebesbegriff bei Augustin.** Von Hannah Arendt. Versuch einer philosophischen Interpretation. (=Philosophische Forschungen. Herausgegeben von Karl Jaspers, Heidelberg 9.) Berlin 1929, Jul. Springer. 75 S.

Dem Liebesbegriff bei Augustin nachzugehen, wird immer wieder locken. Das Thema der Liebe und die von einer selten großen Liebe getragene Spekulation Augustins tun es einem in gleicher Weise an. Nach Lesung der Schrift drängt sich einem die Frage auf: ob Hannah Arendt aus konkret-unmittelbarer Kenntnis weiß, daß cupiditas wie caritas und alle ihre Schattierungen bei Augustin Jahrhunderte hindurch von Männern erforscht worden sind, denen hoher Sinn, geistesverwandte Begabung, begeisterte Hingebung, dutzendmalige Durcharbeitung des ausgedehnten Schrifttums Augustins selten günstige Vorbedingungen mitgegeben haben? Immerhin mag es sein, daß die Verfasserin unbeschwert von aller herkömmlichen Auffassung ans Werk gehen wollte, um eine neuzeitlich-phänomenologische Sicht herauszuarbeiten. In der Tat trägt die Arbeit alle Merkmale einer solchen phänomenologischen Analyse, die allerdings auch über der angestrebten Akribie die Rücksicht auf den Leser — selbst den von Zunft — nur zu oft aus dem Auge verliert. Eine klare Beherrschung des vorzutragenden Stoffes müßte auch bei schwierigsten Gedankengängen ermöglichen, Strukturen im Denk- und Lesebild hervortreten zu lassen, die sonst der Leser erst

mühsam, wenn nicht gar vergeblich, aufsucht. Die Verfasserin kündigt ihre Studie ausdrücklich an als „Versuch einer philosophischen Interpretation“. Es ist zwar nicht leicht, aber grundsätzlich doch möglich, aus der groß einheitlichen philosophisch-theologischen Synthese bei Augustinus den rein philosophischen Aspekt herauszuarbeiten. Ob aber die Verfasserin „dem Nebeneinander der Gedanken und Theorien“ gerecht geworden ist? Der „dogmatischen Gebundenheit“ Augustins gegenüber fühlt und wahrst sie ihre Distanz. Daß ihre methodische Rechtfertigung solchen Forscherstandpunktes überzeugend wirke, wage ich zu bezweifeln. An Einzelheiten konnte ich die Lesung für mich als fruchtbar erfahren. Den Versuch der Interpretation als Ganzes aber muß ich leider als verfehlt bezeichnen. Inwiefern ich glaube, damit nicht bloß einen gegensätzlichen Standpunkt zum Ausdruck gebracht zu haben, das darzulegen, versagt mir der zu Gebote stehende Raum.

J. Ternus S. J.

## Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Von Martin Grabmann. (Rüstzeug der Gegenwart. 5.)

2. Aufl. Köln 1929, J. P. Bachem. 111 S., M 5.50, geb. M 6.50

Der Name Grabmann bürgt dafür, daß hier aus bester Kenntnis der Quellen das entscheidende Material über das (rein philosophisch gefaßte) Doppelthema augustinischer Vorliebe „Seele und Gott“ zusammengetragen, mit kundigem Blick gesichtet, in geschichtlicher Linie durch Mittelalter und Neuzeit verfolgt und in seiner jugendfrischen Gegenwartsbedeutung herausgestellt wird. Das Buch — nicht groß zwar, aber voll wiegender Substanz letzter Fragen und augustinischer Antworten — war in erster Auflage schon lange vergriffen. Es hatte sich verdientermaßen rasch die Gunst weiter Kreise erworben, für die es geschrieben war. Das heurige Augustinusjubiläum hat spürbar die Neubearbeitung mit seinem Odem beseelt. Es dürfte ihm auch viele neue Leser zuführen und für immer gewinnen.

Auch die neue Auflage hat sich geflissentlich davon enthalten, in den Streit der Meinungen einzutreten, wie sie in Sonderfragen der Augustinusforschung einander gegenüberstehen. Der Kenner wird aber allenthalben das selbständige, kritisch maßvolle Urteil Grabmanns wahrzunehmen die Freude haben (Siehe bes. auch S. 84 ff.). Die sorgfältig ausgewählten Literaturangaben bezwecken nicht bloß Beleg, sondern vor allem auch Anregung und Anleitung zu vertieftem Studium und selbständiger Forschung. Gerade hier liegt es nahe, grenzt aber auch leicht an bequeme Willkür, Ergänzungen bzw. Abänderungen vorzuschlagen. Immerhin kann ich es nicht unterdrücken, für die kommende Auflage das Kapitel ‚Schuldbewußtsein‘ zu ausgiebigerer Berücksichtigung zu empfehlen, zu dem uns nach Erscheinen des hier besprochenen Buches Dietrich Schäfer eine sehr schätzenswerte Sonderuntersuchung geschenkt hat (Abhandlungen z. Phil. und Psych. d. Religion. Hg. v. G. Wunderle. Heft 25).

J. Ternus S. J.

## IV. Vermischtes.

**Der preußische Neuhumanismus.** Studien zur Geschichte der Erziehung und Erziehungswissenschaft im 19. Jahrhundert. Von E. Feldmann. 1. Band. Bonn 1930, Fr. Cohen. gr. 8. VIII, 224 S. *№* 8,—.

Inhalt: 1. Friedrich Adolf Trendelenburg als praktischer Pädagoge. 2. Der philosophische Unterricht an den preußischen Gymnasien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. 3. Die Reform des Universitätsunterrichtes in Preußen unter dem Ministerium Eichhorn.

Das Buch Feldmanns ist dem „preußischen Neuhumanismus“ gewidmet, d. i. jener großen pädagogischen Bewegung, in Preußen, die mit dem deutschen Idealismus und seiner Gegenbewegung verknüpft ist.

Die erste Abhandlung greift aus der großen Anzahl der Persönlichkeiten, die sich in dem preußischen Neuhumanismus auswirken, den Berliner Philosophen Adolf Trendelenburg heraus, der für die Pädagogik bisher ganz unbeachtet geblieben ist. Feldmann zeigt, wie sich Trendelenburg als Berater der Verwaltung, als Träger akademischer Aemter und Würden, sowie auch als Lehrer und Schriftsteller reiche Verdienste um die Pädagogik erworben hat. Als ein Denker von Weitblick und Klarheit ist Trendelenburg von der Philosophie aus an die Aufgaben der Pädagogik herantreten und hat sie innerhalb der idealistischen und psychologischen Richtung der Zeit zu einer in sich geschlossenen Form gebracht, der allerdings in Ermangelung literarischer Darstellung keine Schule beschieden war.

Die zweite Abhandlung beschäftigt sich mit der Geschichte des philosophischen Unterrichtes am preußischen Gymnasium, in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Zunächst behandelt der Verfasser die Stellung des philosophischen Unterrichtes im Lehrplan des Gymnasiums sowohl in der aufbauenden Zeit des Ministeriums Altenstein, als auch in der Epoche des Stillstandes und der Krisen unter den Ministerien von Eichhorn bis von Müller. Sodann sucht er die wichtigsten Erscheinungen der philosophischen Didaktik, vor allem die den ganzen Zeitabschnitt beherrschende Methodik Trendelenburgs in ihren Einzelheiten zu erfassen und in ihren Wirkungen genauer darzustellen.

Nachdem das Ministerium Altenstein auf Grundlage des bekannten Hegelschen Gutachtens über den philosophischen Unterricht (1823) die philosophische Propädeutik in den Unterrichtsplan des Gymnasiums eingeführt hatte, war es Trendelenburg, der fast zwei Jahrzehnte hindurch im Geiste Schulzes und in Uebereinstimmung mit den Vorschlägen Hegels den philosophischen Unterricht förderte und sich als ein starker Faktor der Erhaltung des Bestehenden gegenüber den immer stärkeren Reformbewegungen auswirkte. Vor allem machte er sich dadurch um den Gymnasialunterricht verdient, daß er mit seinem auserwählten Text zur Logik des Aristoteles (*Elementa logices Aristoteleae*), ein Handbuch für den Unterricht

in der Propädeutik schuf, das sich in der Folgezeit vorzüglich bewährt hat. Trotz aller Angriffe gegen den „Hellenismus“ der Gymnasien und besonders gegen den philosophischen Unterricht und trotz des Erlasses des Ministeriums Raumer vom Jahre 1856 blieb der Grundgedanke von Hegel und Schulze dank der konsequenten Arbeit und dem Einfluß Trendelenburgs in Geltung und wurde dem Gymnasium der logische Unterricht erhalten.

Was die Methode des philosophischen Unterrichts angeht, so haben die hierüber geführten didaktischen Diskussionen, wie der Verfasser zeigt, ihren Grund in den methodischen Ansichten der damals herrschenden Philosophen: „Die nüchterne Verständigkeit Herbarts und der spekulative Schwung Fichtes und Hegels vereinigen sich in der idealen Grundrichtung und aufrechten Sachlichkeit Trendelenburgs zu einem methodischen Plan, an dessen Ausführung die Schule durch mehr als 5 Jahrzehnte gearbeitet hat“. Auf den Streit, ob die Philosophie durch philosophische Behandlung der verschiedenen Fächer, oder als ein besonderes Lehrfach zu betreiben sei, können wir nicht eingehen. Wir wollen nur darauf hinweisen, daß nach Trendelenburg die Logik, indem sie den ganzen Unterricht durchdringt und zur Einheit einer elementaren Bildung erhebt, nicht als eine äußere Vermehrung der Lehrgegenstände anzusehen ist, sondern gerade für jene zusammenfassende Vereinigung wirkt, „die uns heute mehr als je Not ist“. Der Verfasser kommt in seiner lehrreichen Untersuchung zu dem Schlusse: es kann nicht zweifelhaft sein, daß die didaktischen Grundsätze und Erfahrungen des Berliner Philosophen in dem Wesen humanistischer Bildung ihre Stütze finden. „Wenn aber einer solchen Bildung eine zeitüberlegene Geltung zugebilligt werden muß, so muß den methodischen Lehren Trendelenburgs, auch heute noch praktische Bedeutung zukommen“.

Der dritte Teil der Arbeit stellt sich die interessante Aufgabe der Tätigkeit des Ministeriums Eichhorn auf dem Gebiete der Universitätspolitik nachzugehen und vor allem die vom Minister im Jahre 1844 verfügte Reform der akademischen Lehrmethode nach allen Seiten zu beleuchten. Die Reform, die nicht nur an der überlieferten akademischen Lehrmethode, sondern an dem ganzen Bau der Universitätsverfassung zu rütteln schien, stellt sich, wie der Verfasser dartut, der heutigen Betrachtung als ein wichtiges Glied der inneren Entwicklung des Universitätswesens dar. Eichhorn hatte bei der Forderung dialogischer Lehrweise nichts anderes im Auge als die Stärkung der Wirksamkeit der Universitäten. Was er im Wesentlichen beabsichtigte, ist in der Entwicklung der folgenden Jahrzehnte zu reicher Entfaltung gekommen. Die mit den Vorlesungen parallelgehenden Uebungen sind ein unentbehrlicher Bestandteil des modernen Universitätsunterrichtes geworden.

Die gründlichen Untersuchungen Feldmanns, die sich auf Akten und Dokumente des preußischen Ministeriums des Inneren stützen, sind um so wertvoller, als sie einer bisher verhältnismäßig wenig durchforschten Periode preussischer Geschichte gewidmet sind. Sie bringen uns eine Fülle von Einzel-

heiten ohne dabei je den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen aus dem Auge zu verlieren. Besonders ist es die Achtung gebietende Gestalt A. Trendelenburgs, die uns dank den Forschungen Feldmanns in einem ganz neuen Lichte erscheint. Dem zweiten Bande der Studien, der u. a. die pädagogischen Vorlesungen Trendelenburgs darstellen wird, kann man mit reichen Erwartungen entgegensehen. E. Hartmann.

## Weitere Neuerscheinungen.

### I. Logik und Methodenlehre.

**Das Prinzip der Identitäts-Grundlage aller Schlüsse.** Analyse und Systematik des logischen Schlußprozesses Von G. Kostelnyk. Autorisierte Uebersetzung aus dem Ukrainischen von Domet Sadowskij. Lemberg 1929, Stauropygianisches Institut. gr. 8. 56 S.

Der Verfasser vertritt die Auffassung, daß das Prinzip der Identität die Grundlage jeglichen Schließens bilde. Bei allen Schlüssen komme es darauf an, die Identität zwischen dem M in der ersten und dem M in der zweiten Prämisse aufzusuchen, damit M in den beiden Prämissen in genau derselben Bedeutung erscheine (28). Es scheint aber doch mit der Alleinherrschaft des Identitätsprinzips im Schlußprozesse seine Schwierigkeiten zu haben. Der Verfasser selbst erklärt, es bilde nur die Grundlage, sozusagen die Achse, um welche sich die logischen Konnexionen drehen (24). Man müsse denken, man müsse manchmal die logischen Konstruktionen der Prämissen umbauen und die Folgerung sogar mit neuen Worten, welche in den Prämissen nicht vorkommen, wiedergeben. Damit räumt der Verfasser ein, daß das Prinzip der Identität nicht ausreicht. Jenes „Denken“, und „Umbauen“, das erforderlich ist, damit das Identitätsprinzip seine Herrschaft ausübe, muß doch auch nach logischen Prinzipien vorgenommen werden, und diese Prinzipien müssen zum Prinzip der Identität hinzutreten, damit sich das logische Schließen regelrecht vollziehe.

**Zur Lehre von der Definition.** Von H. Rickert. 3., verbesserte Auflage. Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. gr. 8. X. 76 S. *M* 4,—

Inhalt: 1. Allgemeine Bestimmung der Definition. 2. Wesentliche und unwesentliche Merkmale. 3. Definition und Begriff. 4. Genus proximum und differentia specifica. 5. Nominal- und Realdefinition.

Das vorliegende Büchlein, H. Rickerts Doktordissertation, behandelt die Definition als Begriffsbildung und als Begriffserlegung und sucht zu zeigen, das der fertige oder „definierte“ Begriff nicht etwa logisch früher als das Urteil ist, sondern seinem logischen Gehalt nach als ein Urteilsprodukt verstanden werden muß. Die wissenschaftliche Erstlingschrift

Rickerts enthält bereits die ersten Ansätze zu den Gedanken, die er später in seinen Büchern über „die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, über „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“ und über „die Probleme der Geschichtsphilosophie“ weiterausgebildet und zu einer Theorie der Kulturwissenschaften gestaltet hat.

Die Untersuchung geht so voran, daß der Vf. zunächst fragt, was die Definition bei den Griechen war, um dann zu bestimmen, welches Denkgebilde in einer von der aristotelischen Metaphysik unabhängigen Logik eine Stelle von der Art einnimmt, daß es mit dem Namen Definition bezeichnet werden muß.

Der Terminus Definition bezeichnete bei den Griechen das Denkgebilde, dem die Aufgabe zufiel, den Begriff zu bestimmen, wir werden daher das Wort Definition für die Begriffsbestimmung verwenden müssen. Die Definition muß die Begriffe so bilden, daß man aus ihnen ein alles umfassendes System von Urteilen bilden kann, deren Subjekte und Prädikate vollkommen bestimmte Begriffe sind.

Der Begriff ist etwas von den ihn bildenden Urteilen dem logischen Gehalte nach nichts Verschiedenes. Er ist ein Komplex von ruhend gedachten Urteilen. Der Widerspruch der Rickertschen Lehre zu der Auffassung der traditionellen Logik, die den Begriff als eine frühere Stufe im Denken betrachtet, und das Urteil als eine Beziehung zwischen zwei Begriffen ansieht, ist wohl nur scheinbar, da Rickert hier unter Begriffen nur definierte Begriffe versteht. Er leugnet nicht, daß es Urteile gibt, deren Subjekt und Prädikat nicht mehr definierte Elemente unserer Erkenntnis sind.

### Die Struktur der Ganzheiten. Von W. Burkamp. Berlin 1929.

Junker & Dünnhaupt. gr. 8. XVI, 378 S. *M* 18,—.

Inhalt: 1. Die Ganzheit. 2. Struktur und Ganzheit. 3. Der Sinn der Ganzheiten. 4. Das durch die Teile nicht determinierte Ganze. 5. Das menotaktische und das telisch menotaktische Ganze. 6. Normativität und Idealität der Ganzheiten. 7. Intentionalität und Ganzheit. 8. Ganzheit und Methodik.

Das Buch Burkamps erstrebt eine gründliche und umfassende Klärung der methodischen und sachlichen Bedeutung des Ganzheitsbegriffes. Ganzheit bedeutet ihm sinnbedingt abgeschlossene Struktur. So werden ihm der Sinn- und der Strukturbegriff die Schlüssel zum Verständnis des Ganzheitsproblems. In scharfsinnigen Erörterungen werden Sinn und Struktur der so verschiedenartigen Ganzheiten aufgedeckt und moderne Strömungen, die mit dem Ganzheitsproblem im Zusammenhang stehen, kritisch gewürdigt. Mit besonderer Ausführlichkeit und unter eingehender Auseinandersetzung mit H. Driesch wird das Mechanistik-Vitalismusproblem behandelt.

Der Kampf zwischen dem ganzheitlichen und dem isolierenden Denken wird in der Weise geschlichtet, daß einer jeden der beiden Methoden ihre Rechte eingeräumt, zugleich aber auch ihre Grenzen gezogen werden.

**Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären.** Von H. Gomperz. Tübingen 1929. J. C. B. Mohr. gr. 8. VIII, 256 S. *M* 12,50.  
 Inhalt: 1. Fragestellung. 2. Der Sinn. 3. Die Sinngebilde. 4. Abschluß.

Man pflegt heute dem Erklären das Verstehen, dem Naturgesetz den Sinnzusammenhang entgegenzustellen. Aber an Versuchen, das Wesen des Sinnes sachlich zu bestimmen und seine wissenschaftliche Fruchtbarkeit zu prüfen, fehlt es noch allzusehr. Einen solchen Versuch macht Gomperz in dem vorliegenden Werke, das zur Lösung des Sinnproblems einen wertvollen Beitrag liefert. Nachdem der Verfasser neun Versuche, den Begriff des Sinnes zu bestimmen erörtert hat, geht er daran, zunächst einmal den Sinn seines Satzes zu bestimmen, um sodann das gewonnene Resultat auf andere Sinngebilde zu übertragen. Ein Gebilde hat, so lautet das endgültige Ergebnis, Sinn, wenn es uns 1. durch seine Form auf Grund einer allgemein menschlichen, auf Trieb, Uebereinkunft oder Gewohnheit gegründeten Bereitschaft dazu auffordert, es auf bestimmte Art aufzufassen, und wenn es uns 2. durch seinen Inhalt den Vollzug dieser Auffassung auch wirklich gestattet. Diese Definition läßt noch eine verkürzte, besonders sinnfällige Fassung zu: das Urbild alles Unsinnigen ist die Attrappe; das Wesen jedes Sinngebildes ist dies, keine Attrappe zu sein.

Nachdem so die Bedingungen aufgezeigt sind, die ein Gebilde erfüllen muß, um Sinn zu haben, wird die wichtige Frage untersucht, welche Bedeutung der Sinnerfassung für die wissenschaftliche Erkenntnis zukommt. Die Beantwortung dieser Frage hängt, wie der Verfasser zeigt, davon ab, was als das eigentliche Ziel der wissenschaftlichen Arbeit zu betrachten ist. Besteht das Ziel darin, gegebene Einzeltatsachen in einer befriedigenden Gesamtanschauung zu verknüpfen, dann ist hierzu das Verstehen das vornehmste Mittel; besteht hingegen jenes Ziel vor allem in der Ermittlung noch unbekannter Tatsachen, dann steht das Verstehen hinter dem Erklären, d. h. hinter der Ableitung aus allgemeinen Gesetzen zurück.

**Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart.** Von S. Marck.

1. Halbband. Tübingen 1929. J. C. B. Mohr. gr. 8. 166 S. *M* 8,40.

Inhalt: 1. Antidialektischer Kritizismus. 2. Neuhegelsche Dialektik: R. Kroners System der Kulturphilosophie. 3. Existentielle Dialektik.

Der Verfasser, der in der kritischen Dialektik den Typus des zukunftsreichsten Philosophierens sieht, wendet sich in der vorliegenden Schrift gegen die Kritizisten, welche die Dialektik und gegen die Dialektiker, welche den Kritizismus ablehnen. Worin besteht der Sinn der kritischen Dialektik? Er besteht nach dem Verfasser in der Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Gegensätze in der philosophischen Grundlegung und die Aufbewahrung, nicht „Aufhebung“ des Widerspruchs im Ergebnis. Die nicht auflösbare Spannung zwischen dem existierenden Subjekte und dem Geltungsbereich sowie die Ablehnung der Konstruktion eines idealen Subjektes bilden einen wesentlichen Bestandteil dieser Einsicht.

Zunächst wendet sich der Verfasser gegen H. Rickert und gegen die Rickertschüler Lask und Kroner, die entweder (Rickert und Lask) alle philosophischen Probleme einer undialektischen Lösung zuführen wollen, oder (Kroner) die Dialektik in der unkritischen Hegelschen Form zur Grundlage ihres Philosophierens machen. Darauf behandelt er die dialektische Theologie (Kierkegaard, Barth, Gogarten, Brunner), den religiösen Sozialismus Tillichs und das „negativ-existentielle Denken“ E. Grisebachs. Besonders eingehend setzt er sich mit Heidegger auseinander. Heidegger will kein Dialektiker sein. Er nennt die Dialektik eine philosophische Verlegenheit, aus der seine Existentialanalytik herausführen soll, weist jedoch viele dialektische Motive in seiner Gedankenentwicklung auf.

Das Buch bietet uns so einen Querschnitt durch die Philosophie der Gegenwart unter dem Gesichtspunkt des Problems der Dialektik. Die systematische Darstellung der kritischen Dialektik soll in einem zweiten Bande erfolgen, worin der Verfasser zu den Ideen Cohns, Natorps, Hartmanns, Cassirers, Adlers, Schelers, Drieschs, Litts u. Sprangers Stellung nehmen wird. Man kann diesem zweiten Bande, der eine übersichtliche Einführung in die Philosophie der Gegenwart an der Hand eines einheitlichen Lehrfadens zu bieten verspricht, mit Spannung entgegensehen.

**Vom Wesen des Grundes.** Von M. Heidegger. Halle a. d. S. 1929.

M. Niemeyer. gr. 8. 40 S. *M* 2,50.

Die Schrift Heideggers über das Wesen des Grundes bildet eine gute Einführung in die Eigenart des Denkens dieses so viel beachteten und so schwer verständlichen Philosophen.

Heidegger führt die verschiedenen Formen des Satzes vom Grunde, die uns in der Geschichte der Philosophie entgegnetreten, auf drei zurück. Das Gründen ist erstens ein Stiften, zweitens ein Bodennehmen und drittens ein Begründen. Indem diese Dreiheit auf eine Einheit reduziert wird, ergibt sich: „Das Wesen des Grundes ist die transzendental entspringende dreifache Streuung des Gründens im Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologischer Begründung des Seienden. Und einzig deshalb erweist sich schon die früheste Frage nach dem Wesen des Grundes als verschlungen mit der Aufgabe einer Erhellung des Wesens von Sein und Wahrheit“.

Nicht mit Unrecht hat man (H. Leisegang) in dem Philosophieren Heideggers die typische Form des mystischen Denkens, wie wir es beispielsweise bei Nikolaus von Kues antreffen, gefunden. Indem gewisse Begriffe, die in einem Gegensatz irgendeiner Art zueinanderstehen, in kreisförmiger Anordnung ineinander übergeführt werden (A in B, B in C und zuletzt C in A) wird eine volle *coincidentia oppositorum* erreicht. So werden die Gegensätze Objektiv und Subjektiv, Welt und Mensch, Freiheit und Kausalität ineinander übergeführt und damit die verschiedenen Formen des Grundes zur Einheit verbunden.

**Goethes Intuition.** Von H. Emrich. Tübingen 1928. J. C. B. Mohr.  
gr. 8. 82 S.

Inhalt: 1. Die Intuition (Problemstellung). 2. Die Gestalt (Allgemeine Bedeutung der Intuition). 3. Die Kunst (Spezielle Bedeutung der Intuition).

Der Verfasser untersucht die Frage, mit welchem Rechte sich die Vertreter der Lebensphilosophie auf Goethe berufen. Er zeigt, daß Goethes Objektivität ganz aus seiner Subjektivität stammt, sie ist eine Ausbreitung der Sphäre der Subjektivität über die Tiefe und den ganzen Umfang der empirischen Welt. Erst durch die Subjektivität wird an die Gegenstände Form und Qualität herangebracht, also dasjenige, was überhaupt aussagbar von ihnen ist. Das Wesen der Goetheschen Intuition, auf die sich die Lebensphilosophen berufen, besteht also darin, daß der empirische Weltstoff den Erfordernissen der Subjektivität assimiliert wird. Die Subjektivität ist bei Goethe das Letzte, das Absolute. Seine Intuition fällt in das Gebiet der Kunst. Sie ergreift das Besondere-Sinnliche und gießt es in die großen ehernen Formen allgemeiner zeitlos dauernder Bilder und macht es so objektiv verbindlich. Es geschieht dies durch das Symbol, das die Fähigkeit hat, das Empirisch-Tatsächliche zum Ueberempirischen hin transparent zu machen.

Die Lebensphilosophen verkennen, daß die Intuition bei Goethe gar nicht das Unmittelbare in den Gegenständen, wie der moderne Intuitionismus will, sondern im Subjekt und seiner Ewigkeit erfaßt, ferner daß sie nicht Erkenntnis liefert, sondern „Gestalt“.

**Vom unendlichen Verstand.** Erkenntnislehre im Anschluß an Spinoza.

Von E. Harr. Heidelberg 1929. C. Winter. gr. 8. 276 S. *M* 14,—.

Inhalt: 1. Geist und Körper. 2. Die Idee Gottes als Bewußtsein überhaupt. 3. Die adäquate Idee als Begriff.

Nach dem Verfasser ist es Spinoza gelungen, das Gebiet des Geistigen seinem Wesen angemessen abzugrenzen durch die Scheidung des Räumlichen vom Unräumlichen, des Denkens von der Ausdehnung. Dadurch wurde es ihm möglich, beide Gebiete durch die Idee Gottes oder den unendlichen Verstand zu einer erkenntnistheoretischen Einheit zusammenzufassen, die jede andere Philosophie an Einheitlichkeit übertrifft. Weltall und Bewußtheit sind untrennbar verbunden, aber nicht im Sinne des Parallelismus, sondern der Immanenz. Es ist dies die ewige und ursprüngliche Immanenz aller Dinge in einem Bewußtsein überhaupt, der Idee Gottes, die immer mit der ewigen Natur verbunden war und ist. Im einzelnen wird an der Lehre Spinozas vielfach Kritik geübt, so an seiner mangelhaften Unterscheidung von Parallelismus und Immanenz. Für die Erkenntnistheorie muß, so erklärt der Verfasser, der Parallelismus ausscheiden; denn er bietet keine Erklärung für das Zustandekommen der Erfahrung und wäre keine Gewähr für die Wahrheit unserer Erkenntnisse. Eine solche liegt nur in der objektiven Immanenz der Dinge im Bewußtsein überhaupt.

**Philosophie des Geistes.** Von E. Wolff. Beitrag D Abteil. II des „Handbuchs der Philosophie“. München u. Berlin. R. Oldenbourg. gr. 8. 73 S. *M* 3.50.

Die Schrift Wolffs, die von Hegel ausgeht, und in Hegel ihr Ziel findet, bietet uns eine beachtenswerte Erneuerung der Grundgedanken der Hegelschen Phänomenologie des Geistes. Sie läßt nach dem Vorbild Hegels die einzelnen Bewußtseinsstufen in einem dialektischen Prozeß entstehen, dessen Prinzip die Reflexion auf die Korrelation zwischen Ich und Nichtich ist. Die Richtung des Prozesses ist bestimmt durch die Spannung zwischen dem Endlichen und Unendlichen und führt von der individuellen Existenz zum künstlerischen und religiösen Bewußtsein empor, bis schließlich die philosophische Bewußtheit die Synthesis herbeiführt. Die dialektischen Konstruktionen Wolffs gehen über Hegel insofern hinaus, als sie ihren Weg nehmen über die reine Subjektivität, die erst jene Objektivität zu begründen vermag, „die aus der toten Form einer wirklichen Ordnung die lebendig erfüllte Realität einer Herrschaft des Geistes werden läßt“.

Bei dem neu erwachten Interesse für Hegel wird man es begrüßen, die Grundgedanken seiner Phänomenologie des Geistes in einem modernen, dem Verständnis der Gegenwart mehr angepaßten Gewande wieder auferstehen zu sehen.

## II. Metaphysik.

**Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten.** Von H. Dingler. München 1929, E. Reinhardt. gr. 8. 292 S. *M* 11,50.

Inhalt: 1. Mittel und Methoden der ersten Philosophie. 2. Das Letzte im Sein. 3. Das Letzte in der Ethik. 4. Das Letzte in der Psychologie. 5. Das Letzte in der Geltung. 6. Das Absolute. 7. Weitere Anwendungen des Letzten. 8. Das Problem des Letzten in der Geistesgeschichte.

Der Verfasser bemüht sich in seinem klar und eindringlich geschriebenen Buche bis zu dem letzten Fundamente alles menschlichen Denkens, Handelns und Seins vorzudringen. Er findet dieses „Letzte“ in dem „lebendigen Willen“ in uns. Dieser Wille kann nicht negiert oder bezweifelt werden, von ihm kann nicht abstrahiert werden. Er ist das einzige, das zugleich der Sphäre des Denkens und der Sphäre des Realen angehört; in ihm fließen Sein und Gelten zusammen. Der Wille ist die unerschütterliche Basis, von der aus es dem Denken und Handeln gelingt, auch in der übrigen Realität festen Fuß zu fassen. Der Wille ist das ens realissimum. In ihm haben wir das Göttliche, das Absolute, das durch rationale Ueberlegungen niemals konstruiert werden kann, das aber hier in unmittelbarster Realität ergriffen wird. Der Verfasser entdeckt dieses Letzte auf den verschiedensten Gebieten, der Logik, der Ethik, der Psychologie u.s.w. In einem Schlußkapitel bietet er uns einen historischen Ueberblick über die Wandlungen, die das Problem des Letzten in der Geistesgeschichte erfahren hat.

**Metaphysik der Neuzeit.** Von H. Heimsoeth. Beitrag F der Abteilung I des „Handbuches der Philosophie“. München und Berlin 1929. R. Oldenbourg. Lex. 239 *M* 11,25.

Inhalt: 1. Nikolaus von Kues. 2. Deutsche und italienische Metaphysik des 16. Jahrhunderts. 3. Die konstruktiven Systeme des Rationalismus. 4. Die Metaphysik in England. 5. Kant und die deutsche Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts. 6. Die spekulativen Systeme des deutschen Idealismus. 7. Begleiter und Ausläufer der idealistischen Bewegung. 8. Die Metaphysik im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart.

Der Verfasser bietet uns eine ungemein klare und fesselnde Darstellung der Metaphysik der Neuzeit. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen natürlich die beiden großen Blütezeiten, welche die Metaphysik vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart erlebt hat. Die erste Blütezeit umfaßt die Werke von Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Berkeley, die zweite die Schöpfung des späten Kant und die Systeme Fichtes, Schellings, Hegels, Schopenhauers. Da der Darstellung im Rahmen des Handbuchs nur ein beschränkter Raum zur Verfügung steht, hat der Verfasser alle Philosophen unberücksichtigt gelassen, die nicht für die Metaphysik von produktiver Bedeutung gewesen sind. Insbesondere werden Denker von reiner erkenntnistheoretischer Tendenz, wie z. B. Locke und Hume, oder die Skeptiker oder die Positivisten der verschiedenen Zeiten, oder die rein ethisch oder kulturphilosophisch gerichteten Philosophen ganz beiseite gelassen. Mit Nachdruck werden die charakteristischen Züge der neueren Metaphysik hervorgehoben, zugleich aber wird betont, daß auch die Systeme der neuzeitlichen Metaphysik in bewußtem Zusammenhang stehen mit den religiösen Ueberzeugungen des christlichen Abendlandes. Wenn es jetzt auch die autonome Vernunft ist, die das System errichtet, so haben doch die Arbeiten der großen schöpferischen Metaphysiker der Neuzeit das Ziel, die großen Wahrheiten der Religion in die „klare Form des philosophischen Begriffes“ zu erheben.

Die Darstellung hebt an mit Nikolaus von Kues und führt bis zur Metaphysik unserer Tage. Wenn wir auch auf Einzelheiten nicht eingehen können, so wollen wir doch auf die vorzügliche Darstellung der Philosophie Kants hinweisen. Nach Heimsoeth gebührt Kant eine Stelle in der Geschichte der Metaphysik. Seine Wendung gegen den metaphysischen Dogmatismus sowie seine kritische „Allzermalmer“-Tätigkeit gilt nur der rationalistischen Schulmetaphysik seiner Zeit. Er selbst fordert und plant den Neuaufbau der Metaphysik als „praktisch-dogmatischer“ Metaphysik, die im Gottesgedanken gipfelt. Nicht vom Kosmos her bricht Kants Metaphysik zum absoluten Ursein durch, sondern von der geistigen Gemeinschaft freier Wesen und von der Notwendigkeit einer die Dualität von Sittlichkeit und Glück überbrückenden Weltordnung. Besonders wertvoll erscheint uns noch die klare und lehrreiche Darstellung des an Kant anknüpfenden deutschen Idealismus.

Die späteren metaphysischen Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert werden knapp skizziert. Ausführlicher jedoch wird behandelt die neuere Metaphysik des Geistes.

### III. Religionsphilosophie.

**Einführung in die Religionsphilosophie.** Von H. Straubinger.

Freiburg 1929, Herder. gr. 8. VII, 132 S. *M* 3,60.

**Inhalt:** 1. Die Methode der Religionsphilosophie. 2. Die Hauptformen der Religionsphilosophie.

Die sehr zeitgemäße Arbeit Straubingers bietet im ersten Teil einen Ueberblick über die verschiedenen Methoden (die religionsgeschichtliche, die religionspsychologische, die völkerpsychologische, die phänomenologische, die rationalistisch-kritizistische und die rationalistisch-spekulative Methode), im zweiten Teil über die Hauptformen (die materialistisch-atheistische und die positivistisch-pragmatistische Religionsphilosophie, die Postulat- und Gefühlstheorie und die theistisch-spekulative Religionsphilosophie) der Religionsphilosophie. Alle Hauptvertreter kommen zu Wort und werden kritisch gewürdigt. Darstellung und Kritik legen weniger auf Einzelheiten Wert als auf die Hauptpunkte, die stets scharf hervorgehoben werden. Das Buch zeigt überzeugend die Notwendigkeit einer metaphysischen Religionsbegründung. Das klar und präzis geschriebene Werk bringt trotz seines relativ geringen Umfanges so reichliches Material, daß man kaum etwas Wesentliches vermissen wird.

**Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie.**

Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion.

Von J. Heber. Dresden 1929. T. L. Ungelenk. gr. 8. 60 S. *M* 1,50.

**Inhalt:** 1. Die Problemstellung der religionsphilosophischen Methode: Das Wesen der Religion. 2. Die Eigenart der religionsphilosophischen Methode: Wesensschau der Religion. 3. Die Bedeutung der religionsphänomenologischen Methode. Kritische Würdigung.

Nachdem der Verfasser die Problemstellung und die Eigenart der religionsphänomenologischen Methode mit großer Klarheit entwickelt hat, tritt er an die Beurteilung ihrer Leistungsfähigkeit heran. Es ist, so führt er aus, durchaus richtig, daß es eine singular fundierte Wesenserkenntnis gibt, die sich auf die letzten undefinierbaren Bedeutungen und Sinnbeziehungen erstreckt. Die Möglichkeit der Wesensschau setzt aber voraus die Bewußtseinsimmanenz und die restlose Durchschaubarkeit des in Frage kommenden Wesensgefüges. Auf dem Gebiete der Religion ist nur das „religiöse Urphänomen“ von der Wesensschau erfaßbar. Es ist dies die eigentümliche unableitbare letzte Gegebenheit des „Heiligen“ und die darauf gerichtete Bewußtseinsbeziehung. In der Wesensschau nicht erfaßbar ist der lebendige, wirkliche persönliche Gott. Indem die Phänomenologie ein unableitbares Urphänomen der Religion aufweist, sichert sie der

Religion eine besondere Stelle im System der Philosophie. Die Religionsphilosophie ist eine selbständige philosophische Disziplin neben Metaphysik, Ethik, Ästhetik u. s. w.

### **Religionsphilosophie evangelischer Theologie.** Von E. Brunner.

Beitrag F der Abtg. II des „Handbuchs der Philosophie“. München und Berlin. R. Oldenbourg. Lex. 99 S. № 4,10.

Inhalt: 1. Aufgabe a) der Sinn einer evangelischen Religionsphilosophie. b) Der reformatorische Offenbarungsglaube als geschichtlicher Ausgangspunkt. c) Der Zerfall der paradoxen Einheit. d) Die von der Geschichte gestellte Aufgabe. 2. Der Sinn der Offenbarung. a) Das Wahrheitsmoment des Rationalismus: Offenbarung und Vernunft. b) Das Wahrheitsmoment des Subjektivismus: Offenbarung und religiöses Erlebnis. c) Das Wahrheitsmoment des Historismus: Offenbarung und Religionsgeschichte. d) Das Wahrheitsmoment der Orthodoxie: Die Bibel als das Wort Gottes.

Brunner vertritt den streng reformatorischen Offenbarungsglauben im Gegensatz zum Rationalismus, zum Subjektivismus, zum Historismus und zur späteren Orthodoxie. Das Wort Gottes in der heiligen Schrift und der gegenwärtig wirkende Gott erzeugen diesen Glauben, der sich in der Seele des Einzelnen selbst beweist und rechtfertigt. Eine protestantische Religionsphilosophie hat nicht die Aufgabe, ein System zu entwickeln, sie hat nur über den christlichen Sinn des Wortes Offenbarung Auskunft zu geben und zugleich die Offenbarung als Antwort auf die Lebensfrage des Menschen deutlich zu machen.

### **Vom Dasein Gottes.** Von Franz Brentano. Aus seinem Nach-

lasse herausgegeben, eingeleitet und mit erläuternden Anmerkungen versehen und Register von A. Kastil. Philosophische Bibliothek Band 210. Leipzig 1929. Meiner. 8. LIX. 546 S. № 24,—.

Inhalt: 1. Voruntersuchungen. Das Dasein Gottes kann und muß bewiesen werden. 2. Beweise für das Dasein Gottes. a) Der teleologische Beweis. b) Der Beweis aus der Bewegung. c) Der Beweis aus der Kontingenz. d) Der psychologische Beweis. e) Vollendung des Beweises für das Dasein Gottes.

Es werden hier zum ersten Male die Vorlesungen Franz Brentanos veröffentlicht, dem viele Hunderte von seinen Hörern die Bewahrung ihres Gottesglaubens verdanken. Der Text ist nach Würzburger und Wiener Kollegienheften und nach Diktaten aus den letzten Lebensjahren Brentanos redigiert worden.

Im allgemeinen steht Brentano auf dem Boden der scholastischen Philosophie, wenn er auch in manchen Punkten neue Wege einschlägt. Voraussetzung der Gottesbeweise ist die realistische Erkenntnislehre, die in scharfer Polemik gegen Hume ausführlich begründet wird. Nach Brentano

hat nicht Kant das Humesche Problem gelöst, sondern Laplace: Die Mathematiker sind es, denen wir die Aufhellung des Verfahrens verdanken, wie der menschliche Geist aus gegebenen Tatsachen verborgene Ursachen und aus Einzelfnem allgemeine Gesetze erschließen kann. Nicht minder eingehend behandelt Brentano den transzendentalen Idealismus Kants. Kants Lehre ist von Grund aus verkehrt. Es gibt keine synthetischen Erkenntnisse a priori. Wenn Kant solche gefunden zu haben glaubt, so ist dies die Folge davon, daß er weder den Begriff der Erkenntnis noch den des Synthetischen richtig faßte. Das Kausalprinzip wird von Brentano durch Wahrscheinlichkeitserwägungen gewonnen. Man kann mit Hilfe dieses Prinzips Schlüsse auf transzendente Ursachen ziehen unter folgenden Bedingungen: man muß eine Vorstellung von der Ursache haben, und ihre Annahme muß die Tatsachen unendlich besser erklären als jede andere Hypothese.

Besonders gründlich wird der teleologische Beweis behandelt. Hier wird scharf unterschieden zwischen zwei Thesen: der Feststellung, daß allenthalben in der Welt ein Schein von Teleologie bestehe, und der diesen Tatbestand erklärenden Hypothese, daß dieser „teleoide“ Charakter auf wirklicher Zweckordnung beruhe. Die Behandlung dieser beiden Thesen weist eine Fülle origineller Züge auf. So kommt das von den Teleologen gewöhnlich etwas vernachlässigte Gebiet der leblosen Natur zu seinem vollen Rechte.

Mögen auch manche Ausführungen Brentanos, besonders seine Wahrscheinlichkeitserwägungen zu starken Bedenken Anlaß geben, so muß man doch dem Herausgeber Dank wissen, daß er die gedankenschwere originelle und anregende Schrift der Oeffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

### **Dasein und Wesen Gottes.** Von J. Mausbach. 2. Band.

Der teleologische Gottesbeweis. Münster 1929.

Aschendorff, gr. 8. 291 S. *M* 4,60—.

Inhalt: 1. Die Gesetzlichkeit im Weltall. 2. Ziel und Zweck nach ihrer Wesenheit. 3. Die Erkennbarkeit der Zwecke in der Natur. 4. Die Zielstrebigkeit im organischen Leben. 5. Schöpferische Weisheit als Ursache des Lebens. 6. Teleologie im Anorganischen. 7. Entwicklung und Aufstieg der Lebensformen. 8. Der Mensch als Abschluß und letztes Ziel der Natur. 9. Das Ungenügende der diesseitigen Zielbestimmung des Menschen als Hinweis auf ein absolutes Schöpfungsziel. 10. Welterschöpfung und Weltgestaltung.

Es ist die älteste und die aktuellste Frage der Philosophie, die Frage nach dem Dasein Gottes, die Mausbach in gründlicher und doch allgemeinverständlicher Weise erörtert. Der vorliegende Band, dem noch drei weitere folgen sollen, beweist das Dasein Gottes aus den Tatsachen der Zweckmäßigkeit im Weltall. Nach einer geschichtlichen Einleitung und einer scharfsinnigen Analyse der Begriffe, Ordnung, Gesetz, Kraft, Chaos, Zufall, Ziel und Zweck unterscheidet der Verfasser zwei Naturgebiete, das Gebiet der elementaren Gesetzlichkeit des Stoffes und das der höheren Gesetzlichkeit des Lebens. Für den teleologischen Gottesbeweis kommt an erster Stelle

das Gebiet des organischen Lebens in Betracht, wo vielerlei Teile, die nicht notwendig zusammenhängen, sich zu Gebilden formen, deren innere Bedeutung und Gesetzmäßigkeit nicht kausalmechanisch erklärt werden kann, sondern auf eine zwecksetzende Intelligenz hinweist. Je zahlreicher diese an sich geschiedenen und verschiedenen Teile sind, je verwickelter ihr ineinandergreifen, je spezieller und höher ihre Gesamtleistung, um so evidenter hebt sich der Zweck, als einigende Macht, als wirklicher Zweckgrund heraus. Nachdem der Verfasser eingehend dargetan, daß es Zwecke und Ziele in der organischen Welt gibt, zeigt er, daß hier nur die Alternative besteht: entweder blinde Zufallserklärung oder schöpferische Weisheit. Die Herrschaft des Zweckes setzt eine denkende und wollende Macht voraus, die die Wirklichkeit des Lebens gestaltet, die Ordnung und die Gesetze des Lebens bestimmt. Erst nachdem der Verfasser die Herrschaft objektiver Zweckgedanken in der belebten Natur nachgewiesen hat, stellt er die Frage, ob und wie weit das teleologische Prinzip auch im Anorganischen vorhanden und nachweisbar ist. Hier ist der Nachweis schwieriger, weil hier die Gesetzmäßigkeit so eng mit dem Sein des Stoffes verwoben und dabei in ihren Schöpfungen so sehr dem Spiel des Zufalls preisgegeben ist. Nachdem aber einmal ein intelligenter Urheber der organischen Welt erschlossen ist, hat man das Recht, auch die Teleologie des Anorganischen theoretisch zu folgern und in Einzelheiten zu vermuten und zu deuten.

Das Werk Mausbachs zeichnet sich aus durch gründliche Beherrschung des Stoffes, hohe methodische Vorsicht und formvollendete Sprache, Vorzüge die ihm einen großen Leserkreis verschaffen werden.

**Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez.** Ein wissenschaftlicher Gottesbeweis auf der Grundlage des Potenz- und Aktverhältnisses. Von P. A. Breuer. Freiburg (Schweiz) 1929. St. Paulinusdruckerei. gr. 8. 88 S. M 3,50. Zu beziehen: Berlin, Salvatordruckerei. Warschauerstraße 57.

Inhalt: 1. Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. 2. Die Ontologie des hl. Thomas. 3. Die Ontologie des Suarez. 4. Schlußergebnis der Untersuchung.

Der Vf. will keinen neuen Gottesbeweis führen, sondern die tiefste und letzte Grundlage der Gottesbeweise ans Licht stellen, was bisher nach seiner Ueberzeugung noch nicht hinreichend geschehen ist.

Zu diesem Zwecke untersucht er den Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Er findet, daß diese beiden Denker trotz weitgehender Uebereinstimmung große Unterschiede aufweisen, die ihren letzten Grund in einer verschiedenen Metaphysik haben.

Die Quelle der Gegensätze zwischen Thomas und Suarez ist die Seinslehre. Suarez geht von einer falschen Einheit des Seinsbegriffes aus und nimmt das ens als Wesensprädikat zu eng. Es ist nicht möglich, in der Suarezianischen Auffassung des Seins einen endgültigen Gottesbeweis zu

führen. Seine Auffassung bietet sogar Anlaß zur Lösung der großen philosophischen Fragen im pantheistischen und monistischen Sinne.

Das Schlußergebnis der ganzen Untersuchung lautet: Als letzter Grund der Kontingenz des Geschöpfes ergibt sich die Realdistinktion. Mit der Potenz-Akt-Theorie hat der hl. Thomas den Schlüssel zum wahren Verständnis des *ens creatum* gewonnen. Nur unter der Voraussetzung der realen Distinktion zwischen Wesenheit und Dasein ist ein endgültiger Gottesbeweis möglich. Die suarezianische Lehre ist bis heute (vgl. Chr. Pesch, Descoqs und Przywara) noch nicht über die alten „Widersprüche und Schwierigkeiten hinweggekommen“.

### **Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens.** Von

S. Ucko. Berlin 1929, Reuther & Reichard. gr. 8. 51 S. *M* 2,—.

Inhalt: 1. Konstruktive und rezeptive Methode in der Religionsphilosophie, Bemerkungen über die Geistesrichtung der Philosophie Cohens. 2. Der Grundansatz des Gottesbegriffes. 3. Gott als Begriff der Wahrheit. Ausblick auf Cohens Geschichtsphilosophie. 4. Die Entwicklung des Gottesbegriffes im Spätwerke Cohens.

Die vorliegende Arbeit will einen Beitrag zur Würdigung der Religionsphilosophie von H. Cohen liefern, deren Verständnis nur durch die Kenntnis der Struktur des Cohenschen Gottesbegriffes gewonnen werden kann. Wenn Cohen auch scharf scheidet zwischen dem Sein des Sollens und dem Sein der Natur, so betont er doch, daß das Sollen zu einer bloßen Illusion herabsänke, wenn die in ihm liegende Tendenz in der Natur keine Erfüllung fände. Darum hat die Ethik den Gottesbegriff in ihr System aufzunehmen; sie bedarf Gottes als der Grundlegung dafür, daß eine Natur für die Sittlichkeit da sei. Wenn Cohen Gott die Wahrheit nennt, so versteht er darunter den Einklang des theoretischen und des sittlichen Problems, die Vereinigung von Natur und Sittlichkeit. Gott wird von Cohen schließlich ein schlechthin überirdisches Sein beigelegt. Er ist „einzig“ im Sinne absoluter Unvergleichbarkeit. Gott wird ihm schließlich zum „Ursprung“ der Natur. Der hier vorliegende Ursprungsbegriff deckt sich nicht mit dem logischen Begriffe des Ursprungs, denn er ist metaphysischer Natur und will, über die wissenschaftlich-kritische Geltung hinausgehend, Grund und Ursprung der Wirklichkeit sein.

## **IV. Staats- und Rechtsphilosophie.**

**Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin.** Von Al. Horvath O. P. Graz 1929, U. Moser. 8. 240 S.

Inhalt: 1. Grundpfeiler der Soziologie des hl. Thomas. 2. Die Gottes Ebenbildlichkeit als Grundlage des Benützungszweckes und seiner Eigenschaften. 3. Das Eigentum und seine soziale Belastung. 4. Recht und Sittlichkeit in ihren Beziehungen zum Eigentum. 5. Verwaltung des Eigentums mit Rücksicht auf die Bestimmung des Lebensstandards.

Horvath sucht den Nachweis zu führen, daß der Kapitalismus, d. h. die auf Kapitalvermehrung eingestellte Wirtschaftsordnung mit der Eigentumslehre des hl. Thomas prinzipiell unvereinbar sei. Dabei spielt eine besondere Rolle die Lehre des hl. Thomas von dem „allgemeinen Benützungsrechte“. Nach dem Verfasser lehrt der Aquinate, daß alle Menschen ein absolut gleiches Benützungsrecht auf die Erdengüter haben, und daß dieses Recht auch nach Einführung des Privateigentums unangetastet bleiben muß. Darum ist der Eigentümer nicht etwa nur aus Liebe, sondern aus Gerechtigkeit verpflichtet, seinen Mitmenschen Arbeit zu geben und seinen Ueberfluß zu sozialer Wohltätigkeit zu verwenden. So sehr der Kampf gegen die Auswüchse des Kapitalismus zu begrüßen ist, so stehen doch der Auffassung Horvaths, der den Kapitalismus als wesentlich schlecht betrachtet, nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegen. Auch ist seine Interpretation des hl. Thomas manchen Bedenken ausgesetzt (Vgl. die eingehende Kritik, die A. S. Schmitt S. J. in der Zeitschrift für kath. Theologie 54 (1930) 263 an den Anschauungen Horvaths geübt hat).

**Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie.** Von M. B. Foster. Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. gr. 8. VII, 110 S. *M* 6,60.

Inhalt: 1. Die Geschichte als Schicksal des Geistes. 2. Die Entwicklung des Subjektiven. 3. Die Bedeutung der in der Phänomenologie vollzogenen Wendung. 4. Die „Philosophie des Rechts“ und die frühen Systeme. Der grundsätzliche Dualismus. 5. Die religiöse Grundlage der Hegelschen Philosophie.

Der Verfasser verfolgt die Entwicklung des Hegelschen Begriffes des Staates durch die aufeinanderfolgende Reihe seiner gesellschaftsphilosophischen Schriften. Dabei faßt er die Trennung des Staates in zwei Sphären oder Stände, die noch in der „Philosophie des Rechts“ als die Gegenüberstellung von „Staat“ und „Bürgerlicher Gesellschaft“ erscheint, als das wesentlichste Merkmal des Hegelschen Staatsbegriffes auf, und sucht die Wurzel dieses Dualismus aufzudecken. Weiter wird dargestellt, wie der in dieser Trennung enthaltene Widerspruch und das niemals ablassende Streben Hegels sie zu überwinden, die Triebfeder der Entwicklung seines gesellschaftsphilosophischen Denkens ist, und wie die Hegelsche Philosophie der Geschichte direkt aus dem Ringen um dieses Problem geboren wurde.

**Die Sozialmetaphysik der Scholastik.** Von E. K. Winter. Leipzig und Wien 1929, Fr. Deutike. gr. 8. VIII, 176 S. *M* 10,—.

Der Verfasser wendet sich im Interesse einer rein wissenschaftlichen Soziologie gegen den angeblichen Methodendualismus in dem scholastischen Denken der Gegenwart. Die Scholastiker vermengen soziologisches Denken und theologisches Denken. Sie verfolgen im wesentlichen pastorale theologische Zwecke. Darum werden die Probleme nicht ausgetragen, sondern

nur insoweit gelöst als es das Interesse des Glaubens und der christlichen Moral erfordert. Dazu kommt noch, daß die Scholastik den eigentlichen Lebensnerv wissenschaftlichen Verfahrens unterbindet, indem sie an die Stelle des Forschens eine bloße Beweisführung für vorgegebene religiöse Dogmen zu setzen sucht. Der Verfasser sucht diese Mängel in der Erkenntnismetaphysik (11—49), in der Naturmetaphysik (50—101) und in der Sozialmetaphysik (102—176) der heutigen Scholastik nachzuweisen. Die Kritik, die er an den einzelnen Vertretern der Scholastik übt, entbehrt nicht des Scharfsinns, geht aber in vielen Punkten fehl, da sie, wie dies inzwischen von scholastischer Seite wiederholt gezeigt worden ist (vgl. etwa die Besprechung von P. H. Amschl), Divus Thomas, VIII. Band, 1. Heft (1930), S. 103—108) die scholastische Lehre, vor allem die des hl. Thomas, in wesentlichen Punkten mißversteht.

## V. Psychologie.

### Die Methoden der psychologischen Forschung. Von A. Tumarkin.

Leipzig und Berlin 1929. B. G. Teubner. kl. 8. 132 S. *M* 3,60.

Inhalt: 1. Erklärende Psychologie. 2. Beschreibende Psychologie. 3. Verstehende Psychologie.

Es ist nicht die Absicht der Verfasserin, in den Methodenstreit, der heute die Einheit der Psychologie zu zerreißen droht, selbst einzugreifen, sie hat sich vielmehr die Frage vorgelegt, wie ein solcher Methodenstreit bei der Einheit des psychologischen Forschungsobjektes überhaupt möglich ist. In dem sie den ursprünglichen Motiven der verschiedenen Methoden historisch nachgeht, stößt sie auf den Widerstreit zweier Grundtendenzen alles psychologischen Denkens: die einzelnen Erscheinungen des Lebens einzuordnen in den einheitlichen Zusammenhang der Erfahrung und andererseits jene Lebenseinheit zu erkennen, die sich in allen jenen Erscheinungen äußert. Die Erkenntnis dieser notwendigen Zweipoligkeit der psychologischen Betrachtung berechtigt aber nicht zu unsicherem Schwanken zwischen subjektivem Wühlen in den Tiefen des Lebens und dem Formalismus der abstrakten Wissenschaft, die beide gleich wenig der Aufgabe der Psychologie genügen, sondern legt den Psychologen die Verpflichtung auf, eine Synthese der beiden Wurzeln der Psychologie zu suchen, und die Tiefe des Lebens immer mehr zu durchdringen mit dem Licht der Erkenntnis (132).

Das Büchlein gibt eine gute Einführung in den Methodenstreit der Psychologie und läßt uns diesen Streit von einem höheren Standpunkt aus verstehen und würdigen.

### Psychologie der Vorpupertät. Eine Einführung in das Eigenleben

der Halbwüchsigen von H. Vorwahl. Berlin 1929. F. Dümmler. gr. 8. 160 S. *M* 6,50.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Die personalen Beziehungen. 3. Die Eigenwelt. 4. Die Beziehungen zur Wertwelt.

Die vorliegende Arbeit ist um so wertvoller, als die Seelenlage der Vorpubertät, d. h. des Abschnittes vom 10. — 14. Lebensjahre kaum eine nennenswerte Literatur aufzuweisen hat. Sie gibt uns, gestützt auf Tagebücher, Fragebogen, Umfragen usw., wertvolle Aufschlüsse über die personalen Beziehungen des Kindes (Eltern, Geschwister, Verhältnis zur Schwester, Freundschaften), über seine Eigenwelt (Spiel, Knabenstreiche, Bandenwesen, Klassen- und Gemeinschaftsleben, soziale Lage, Geheimnis, Selbstbewußtsein), seine Beziehungen zur Wertwelt (der geistige Horizont, Religion, Sittlichkeit, Rangordnung der Werte, Beruf, Sexualität) wertvolle Aufschlüsse. Das Büchlein bekämpft mit überzeugenden Gründen die Auffassung von Ch. Bühler, daß der Vorpubertät mit der Pubertät ein durchaus negativer Grundzug gemeinsam sei. Es betont mit besonderem Nachdruck, daß der Mensch niemals mehr Massenwesen ist als in der Vorpubertät, daß er daher nach einer starken Hand verlangt und seinen Erziehern nichts weniger verzeiht als Schwäche. Das Buch, das uns für das Verständnis der Jugend und ihre pädagogische Betreuung wertvolle Winke gibt, verdient es, den Erziehern zu eindringendem Studium empfohlen zu werden.

**Charakterologie.** Von Fr. Seifert. Beitrag F der Abteilung III des „Handbuches der Philosophie“. München und Berlin 1929. R. Oldenbourg. Lex. 65 S. *M* 3,10.

Inhalt: 1. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen. 2. Prinzipielle Grundlagen. 3. Zur Metaphysik des Charakters.

Der Verfasser bietet uns in seinem Werke, das eine wertvolle Bereicherung des „Handbuchs der Philosophie“ darstellt, eine geistvolle Deutung der Erkenntnisarbeit, die sich im 20. Jahrhundert unter dem Titel „Charakterologie“ zu einem innerlich zusammenhängenden Gebilde teils gefestigt hat, teils zu festigen im Begriffe steht. Es handelt sich um eine Neuorientierung innerhalb des großen Gesamtgebietes, das im Dienst der Erforschung des inneren Menschen steht. „Man strebt zu einer Auffassung des ganzen, existentiellen Menschen, zu einer Erkenntnis seines Wesens, in der die grundsätzliche Trennung der geistigen Grundlagen von der natürlichen Vitalität, die Abschnürung des cogitare vom vivere aufgehoben ist“. In lehrreicher Weise behandelt der Verfasser die charakterologischen Bestrebungen seit dem deutschen Idealismus und der Romantik bis zur Gegenwart, u. a. bei Schelling, W. von Humboldt, Bachofen, Nietzsche und Klages.

Sodann werden einige der Hauptfragen grundsätzlicher Art zur Sprache gebracht, auf die jede charakterologische Forschung stoßen muß. „Diese Grundprobleme deutlich zu machen“ und womöglich zu ihrer Klärung beizutragen, nicht aber fertige Lösung zu geben, dies ist die leitende Absicht des Verfassers. Der Charakter — so führt der Verfasser aus — deckt sich nicht mit der Form des Gattungsgemeinen, oder mit dem Seelisch-Potentiellen oder mit individueller Ganzheit. Auch die Polaritätsauffassung des Charakters ist unzureichend. Der Charakter ist in seiner letzten Tiefe

die Personfähigkeit des Menschen. „Der Mensch ist Person, insofern er sprechen kann und insofern zu ihm und mit ihm gesprochen werden kann“.

**Person und Masse.** Untersuchungen zur Grundlegung einer Massenpsychologie. Von G. Stielcr. Leipzig 1929. F. Meiner. gr. 8. 240 S. *№* 11.—.

Inhalt: 1. Voruntersuchungen. 2. Person und Masse. 3. Die Gruppe.

Das Grundproblem der Massenpsychologie lautet: Wie kommt es, daß der Mensch sich kollektiv anders verhält als in relativ einsamem Leben? Die Antwort auf diese Frage wird von den verschiedenen Forschern in der verschiedensten Weise gegeben. Um angesichts des Chaos, das auf diesem Gebiete herrscht, überhaupt einen Zugang zu dem Probleme zu finden und gleichsam von der Wurzel her neu zu beginnen, bedient sich der Verfasser der phänomenologischen Methode Husserls, ohne jedoch die vorhandene Literatur zu ignorieren.

Er beginnt seine Arbeit mit einer Bewußtseinsanalyse, die zu zwei sozialpsychologisch wichtigen Bewußtseinsaspekten führt. Es sind dies das einfühlende Fremdbewußtsein und das mitfühlende Gemeinschaftsbewußtsein. Bei der Behandlung des Kollektivum und des Wechselverkehrs mit einer Kollektivität wird die Bedeutung der Wahrnehmung als grundlegend für alle erfahrenden Akte von fremdem Bewußtsein und für die darauf fundierten interindividuellen Wechselverkehrsakte nachgewiesen. Es wird dargetan, daß Individuen, die durch ein gemeinsames Interesse räumlich zusammengeordnet und dadurch orientiert sind, eine Herabminderung gewisser Persönlichkeitswerte rein durch die besondere Erlebnissituation erfahren. Die „Masse“ ist weder ein Produkt der Rasse oder der Erbanlagen, noch wird sie durch Anwendung gewisser „Reize“ von Demagogen gemacht, sondern sie ist immer da, sobald eine Vielheit von Menschen in gemeinsamem Interesse versammelt ist.

Der Verfasser bietet uns nicht nur eine sozialpsychologische Untersuchung der Masse im Sinne einer „Menschenmenge“, er erörtert auch noch andere Kollektiva, wie Nation, Kirche, Partei, u. s. w. und berücksichtigt auch das Verhältnis von Masse und Führer.

Die originellen und gründlichen Untersuchungen Stielcrs werfen auf die Grundfragen der Gesellschaftslehre neues Licht und dürften in mancher Beziehung geradezu bahnbrechende Bedeutung haben.

**Psychologie=Metaphysik der Seele.** Von Fr. Seifert. Beitrag F. der Abt. III des „Handbuchs der Philosophie“. München und Berlin 1928. R. Oldenburg. Lex. 97 S. *№* 4.60.

Inhalt: 1. Aristoteles. 2. Plotin. 3. Die altchristliche Welt. 4. Augustin. 5. Das Mittelalter. 6. Die Neuzeit.

Indem der Verfasser das nur zeitlich Bedingte hinter dem zeitlos Bedeutsamen zurücksetzt und das Ganze übersichtlich gliedert, ist es ihm gelungen, der fast übergroßen Fülle des Stoffes Herr zu werden und ein

Werk zu schaffen, das nicht nur zur Einführung geeignet ist, sondern auch dem Kenner reiche Anregung gewährt.

Die Darstellung hebt an mit Aristoteles, um sodann über Plotin zur altchristlichen Philosophie weiterzugehen.

Die altchristliche Philosophie führte durch ihre Pneumalehre zur ersten Typentheorie im christlich-abendländischen Kulturkreis und brachte auch die ersten Ansätze zu einer Symbolpsychologie, deren Grundgedanke freilich erst von Augustin klar ausgesprochen wurde.

Besonders ausführlich wird Augustin gewürdigt als das große Vorbild „der schlechthin zwingenden Kraft reiner Innenschau“. Nach Augustin ist die Seele eine geistige Substanz, die in ihren drei Grundkräften ein Abbild der Dreieinigkeit ist. Der Eckstein seiner ganzen Psychologie ist das Selbstbewußtsein.

Im folgenden zeigt uns der Verfasser das Ringen zwischen Augustin und Aristoteles im Mittelalter. Der Hauptantrieb der Entwicklung ging dabei von einem mächtigen auf die ratio sich gründenden Formwillen aus. Die Neuzeit ist gekennzeichnet durch das allmähliche Zurücktreten der metaphysischen Metaphysik zugunsten der naturwissenschaftlichen. In der Gegenwart stehen sich naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Psychologie gegenüber. Jene will Gesetze aufstellen, diese Sinnzusammenhänge verstehen. Die zweite Richtung verfolgt einen Weg, an dessen Ende die angeblich überwundene forma und essentia liegt.

Der Verfasser hat es trefflich verstanden, die Hauptformen psychologischen Denkens mit ihren fundamentalen Voraussetzungen und in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Geisteslage der geschichtlichen Epochen darzustellen.

## VI. Geschichte der Philosophie.

**Studien zu den Bekenntnissen des heiligen Augustinus.** Von Fr. Billisch. Wien 1929. Mayer & Co. gr. 8. 157 S.

Der Verfasser sucht durch eine eindringende Analyse der 10 ersten Bücher der Bekenntnisse des heiligen Augustinus das Problem der Glaubwürdigkeit des augustiniſchen Berichtes zu lösen. Die sorgfältige Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß es Augustinus an vielen Stellen der Konfessionen darauf ankam, große Perspektiven auf die Art seines seelischen Gesamtverhaltens oder auf typische Gebiete seiner seelischen Betätigung für sich selbst und seine Leser zu eröffnen. Die zeitliche Distanz, die ihn von den erzählten Ereignissen trennt, tut der Zuverlässigkeit keinen Eintrag. Augustinus konnte sich jene einzelnen Phasen der Entwicklung, wie er sie auf Grund gewisser markanter Begebenheiten und Erinnerungen auseinander ableitet, richtig wieder vergegenwärtigen und er konnte auch die so eindrucksvolle Bekehrung selbst in ihren Einzelheiten, gestützt auf die von ihm mit psychologischer Einsicht herangezogenen Gedächtnishilfen, sich und uns wahrheitsgetreu vorführen. Der Ausdruck Laotſes „Klar sieht, wer aus der Ferne sieht“ findet hier eine glänzende Bestätigung.

**Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen.** Nach den Quellen dargestellt von W. Arendt. Jena 1929, G. Fischer. gr. 8. 93 S. M 5,—.

Inhalt: 1. Wesen des Staates. 2. Aufgabe des Staates. 3. Formen des Staates. 4. Pädagogik. 5. Anhang.

Die vorliegende Arbeit hat das Verdienst, die bisher stark vernachlässigte Untersuchung der staatsphilosophischen und soziologischen Lehren Alberts energisch in Angriff zu nehmen. Sie kommt zum Ergebnis, daß Albert im wesentlichen universalistisch denkt. Der Staat ist nach Albert keine Einheit, die aus der Summation isolierter Individuen entsteht. Er ist als Ganzes sogar vor seinen Teilen, zwar nicht dem Werden nach, wohl aber der Idee nach. Dabei ist Albert weit entfernt, zu behaupten, der Staat sei omnipotent; den extremen Universalismus, wie ihm Plato huldigte, verwirft er in eingehender Kritik. Praktisch hat er allerdings den Individuen, besonders den Sklaven zu wenig Recht zugestanden.

Da man Alberts Paraphrasen und Kommentare zu den Schriften des Aristoteles nicht als Quelle für Alberts eigene Meinung gelten lassen will — der stärkste Vertreter dieser negativen Einstellung ist Michael, mit dem sich der Verfasser im Anhang eingehend auseinandersetzt —, so hat er vor allem die systematischen Werke Alberts seiner Darstellung zugrundegelegt.

Ein Vergleich Alberts mit Thomas zeigt, wie beide in ihren grundlegenden staatsphilosophischen Ansichten übereinstimmen. Doch übertrifft Thomas seinen Lehrer bei weitem durch die Fülle der Probleme, die Klarheit der Darstellung und die systematische Behandlung. Alberts Verdienst besteht nicht in der Weiterführung der Probleme sondern in dem Festhalten und Tradieren des überkommenen Lehrgutes.

**Die Gnadenlehre des seligen Albertus Magnus.** Von H. Doms. Breslau 1929, Müller & Seifert. gr. 8. 301 S.

Die Theologie des größten deutschen Scholastikers ist uns nahezu völlig unbekannt. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß H. Doms sich der mühevollen Arbeit unterzogen hat, eine systematische Darstellung der Gnadenlehre Alberts zu geben. Die Arbeit wurde erschwert durch den gewaltigen Umfang von Alberts Schrifttum, das uns bis jetzt in der recht unzuverlässigen Borgnetschen Gesamtausgabe von Alberts Werken zur Verfügung steht. Es konnte sich, wie der Verfasser sagt, bei der vorliegenden Arbeit nur darum handeln, aus dem noch in ungebrochener Kraft starrenden Koloss von Alberts Dogmatik einen großen Block herauszusprengen.

Die gründlichen Untersuchungen des Verfassers, die sich vor allem auf die drei großen systematischen Hauptwerke Alberts und seine Schriftkommentare stützen, gelegentlich aber auch seine übrigen Schriften, besonders seine Aristotelesparaphrasen heranziehen, kommen zu dem Ergebnis, daß die Lehre von der Mens als imago Dei der eigentliche Schlüssel zur Gnadenlehre Alberts ist. Der Mensch besitzt sein eigenes Sein um so voll-

kommener, je näher er sich der Idee in Gott annähert. Der Gnadenzustand ist die Vollendung der geistigen Menschennatur, denn der Mensch wird durch die Gnade befähigt, alle Privation zu vermeiden und seine eigene geistige Natur vollkommen zu besitzen; erst die visio Dei sichert dem Menschen den vollkommenen Selbstbesitz. In diesem Zustand erkennt und liebt die Mens ihr eigenes Wesen und zugleich das Wesen Gottes.

Alberts Lehre ist in einen völlig neuplatonischen Rahmen eingespannt, der bei Thomas zum großen Teile durch einen aristotelischen ersetzt wird. Auch in der thomistischen Lehre finden sich zahlreiche Reminiszenzen an Alberts Neuplatonismus. Darum dürfte es, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, für das richtige Verständnis des Thomismus von Bedeutung sein, auf Albert und den Neuplatonismus zurückzugreifen.

Das inhaltreiche Buch schließt mit einem Exkurs „Bemerkungen zur Darstellung der mittelalterlichen Gnadenlehre in Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte“. Hier führt der Verfasser den Nachweis, daß Harnack die Gnadenlehre der großen Theologen der Hochscholastik vor Skotus völlig verkannt hat.

**Der heilige Bonaventura.** Von St. Gilson. Uebersetzung und Nachwort von Ph. Böhner O. F. M. Hellaue 1929, J. Hegner. kl. 8. 959 S. *M* 21,—.

Im vorliegenden Werke gibt uns Gilson, einer der besten Kenner des Geisteslebens des 13. Jahrhunderts eine Darstellung der Gedankenwelt des hl. Bonaventura, wie sie die Geschichte der Philosophie bisher nicht aufzuweisen hat. Mit gründlicher Kenntnis der Quellen und der Gabe großzügiger Synthese ausgerüstet, war er imstande, uns ein treues Bild von der Geistesart und Geistesarbeit des Heiligen zu geben und uns dadurch die Schätze des mittelalterlichen Augustinismus aufzuschließen. Der hl. Bonaventura ist, wie der Verfasser mit Nachdruck hervorhebt, kein auf halbem Wege stehengebliebener Aristoteliker, sondern der bewußte Vollender des Augustinismus. Obschon er grundsätzlich die Verschiedenheit von Glauben und Wissen zugibt, so ist er doch überzeugt, daß nur die vom Glauben erleuchtete Vernunft zu wahrhaft philosophischen Erkenntnissen gelangen kann. Bonaventuras Philosophie ist die mittelalterlichste von allen Philosophien des Mittelalters. Kein Denker hat so wie er alle Wissenschaften auf die Theologie zurückgeführt und sie alle in ihren Dienst gestellt. Der innere Aufbau seiner Lehre kann nur in seiner Gesamtheit wahrgenommen werden. Jede Einzelheit ist erst im Zusammenhang des Ganzen zu verstehen; entweder sieht man alles oder nichts. Die Philosophie des Heiligen ist ein abgeschlossenes Ganzes, weil in ihr das Streben des mittelalterlichen Augustinismus, das mystische Lehrelement in den Vordergrund zu stellen und ihm alles andere unterzuordnen, seine volle Befriedigung gefunden hat. Der heilige Thomas mit seiner strengen Unterscheidung von Vernunft und Glaube, zwischen Philosophie und Theologie stellt einen ganz anderen philosophischen Typus dar. Die beiden sehen niemals die gleichen Seiten desselben Problems.

Darum kann auch nicht der eine auf die Fragen des anderen antworten. Weil sie sich ergänzen, können sie sich weder ausschließen noch decken.

Allen, denen daran gelegen ist, die geistige Haltung des heiligen Bonaventura und damit den Höhepunkt des augustinischen Geistesstromes zu verstehen, wird das von Ph. Böhner ins Deutsche übertragene Werk treffliche Dienste leisten.

**Bernard Bolzano.** Sein Leben und sein Werk. Von H. Fels. Leipzig 1929. F. Meiner. 8. VIII. 109 S. *Mk* 5,—.

Inhalt: I. Sein Leben. 1. Bolzanos Persönlichkeit. 2. Bolzanos Stellung in der Geschichte der Philosophie. II. Sein Werk. 1. Die Logik. 2. Die Mathematik und die Metaphysik. 3. Bolzanos Religionsphilosophie. 4. Die Ethik und die Staatslehre. 5. Die Psychologie. 6. Die Aesthetik.

Die vorliegende Arbeit ist die erste deutsche Darstellung der gesamten Philosophie des Prager Denkers Bernard Bolzano, den Husserl den größten Logiker aller Zeiten genannt hat. Die Schrift macht den Versuch, die große Bedeutung des Mannes aufzuzeigen, der als erster den Kampf gegen den Psychologismus in der Logik aufgenommen und erfolgreich durchgeführt hat. Die Arbeit ist hervorgegangen aus einem vieljährigen liebevollen Studium der Philosophie Bolzanos, und der Verfasser hat kein anderes Ziel, als dazu beizutragen, daß ihr in Deutschland die Beachtung geschenkt werde, die ihr nach seiner Ueberzeugung gebührt.

Die Darstellung ist klar und bemüht sich mit Erfolg, gewisse schwierige Begriffsbildungen Bolzanos verständlich zu machen. Zu diesen gehören vor allem der „Satz an sich“ und die „Vorstellung an sich“. Man kommt zum Satz an sich, wenn man bei einer Aussage vom Ausgesagtwerden und vom Gedachtwerden abstrahiert. Ein wahrer Satz an sich wird von Bolzano als „Wahrheit an sich“ bezeichnet. Der Beweis, den Bolzano dafür erbringt, daß es Sätze und Wahrheiten an sich gibt, ist allerdings nicht ganz überzeugend. Er beruht, wie es scheint auf einer Verwechslung von Sachverhalten und Wahrheiten.

Noch dunkler als der „Satz an sich“ ist die „Vorstellung an sich“. Um den Sinn dieses Begriffes und seine Beziehung zum Urteil aufzuhellen, zieht der Verfasser die Urteilstheorie von Akos von Pauler heran und bestimmt die Vorstellung an sich als „Logisma“, d. h. als „elementares Gültigkeitsmoment“.

Die Verdienste Bolzanos liegen ganz auf dem Gebiete der Logik und Mathematik. Seine psychologischen, ethischen und religionsphilosophischen Anschauungen gaben zu mannigfachen Bedenken Anlaß. Es geht aber nicht an, mit Kowalewski seine Behandlung religiöser Probleme als fiktionalistisch zu bezeichnen und ihn damit in die unmittelbare Nachbarschaft des Als-Ob-Philosophen Vaihinger zu rücken.

Auch wer die Auffassung des Verfassers über die Bedeutung Bolzanos für die Philosophie der Gegenwart nicht teilt, wird ihm aufrichtigen Dank wissen, daß er uns in seinem Buche eine klare und umfassende Darstellung

der Persönlichkeit und des Werkes des heute so viel genannten Prager Philosophen geschenkt hat.

**W. Windelband.** Von H. Rickert. 2., verbesserte, um einen literarisch-kritischen Anhang vermehrte Auflage. Mit einem Bildnis. Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. 8. VIII, 38 S. *№* 2,40. Inhalt: 1. Die Herkunft. 2. Die Werke. 3. Die Lehre. 4. Der Lehrer.

Der Verfasser will in der vorliegenden kleinen Schrift den zahlreichen Lesern, Schülern und Verehrern Windelbands ein abgerundetes Bild von den Hauptzügen seines Schaffens, Denkens und Lehrens geben. Das erste Kapitel behandelt die „Herkunft“ Windelbands. Es zeigt, wie Windelband als Student die antagonistischen Einwirkungen Kuno Fischers und Lotzes erfuhr und wie damit das historische und das systematische Problem der Philosophie die beiden Brennpunkte wurden, um die sich sein Denken bewegte. Die folgenden Kapitel versuchen von hier aus sein Schaffen, seine Lehre und endlich auch seine Bedeutung als Lehrer zu verstehen. Die neue Auflage des Büchleins bringt einen literarisch-kritischen Anhang, der von den wichtigsten Schriften Windelbands, und zwar auch in der Gestalt berichtet, wie sie nach seinem Tode herausgegeben worden sind.

**Die Philosophie von William James.** Von Th. Flournoy. Mit einem Vorwort von A. Baumgarten. Übersetzt von H. Baumgarten. Tübingen 1930. J. C. B. Mohr. 8. 126 S.

Inhalt: 1. Künstlernatur. 2. Einflüsse der Frühzeit. 3. Verwerfung des Monismus. 4. Pragmatismus. 5. Radikaler Empirismus. 6. Plurismus. 7. Tychismus. 8. Meliorismus und Moralismus. 9. Theismus. 10. Der Wille zum Glauben. 11. Zusammenfassung und Schlußbetrachtung.

Flournoy hat seinem Freund W. James in dem vorliegenden Büchlein ein schönes Denkmal gesetzt, in dem er dessen Gedankenwelt in kongenialer Weise darstellt. Es ist dies, wie A. Baumgarten mit Recht bemerkt, weniger die Wiedergabe der Lehre eines Denkers durch einen anderen, als der gemeinschaftliche Gedankenausdruck zweier aufs engste verwandter Geister.

Für James ist, wie Flournoy ausführt, die Bestimmung des Menschen nicht passive Betrachtung des Universums, sondern Selbstbehauptung und Selbstentfaltung in der schlechten Welt, deren Teil er bildet, durch energische Verwirklichung des eigenen Ideals (Moralismus): dabei wird vorausgesetzt, daß, wenn schon keine Gewißheit, so doch die Hoffnung des Erfolgs besteht (Meliorismus), daß also der Lauf der Dinge etwas wahrhaft Neues in sich aufnehmen kann (Tychismus), und daß das Übel aus der Welt vertrieben werden kann als eines der zahlreichen Elemente, die wir in ihr als schlichte Gegebenheiten vorfinden (Pluralismus). In der Gotteslehre ist James ein Theist eigener Art. Sein Gott ist nicht schlechthin unendlich, er ist ein menschlicher Gott, der mit dem Menschen zusammen leidet und kämpft für ein gemeinschaftliches Weltheil.

E. H.