

Sammelbericht.

Aus der neuesten ästhetischen Literatur.

Von Heinrich Lützeler, Bonn.

Film — die unentdeckte Kunst. Von Gunter Groll. Mit einem Geleitwort von Mathias Wieman. München 1937, C. H. Beck. XIV u. 134 S. *M* 3,60.

Diese knappe und klare Arbeit, eine Münchener Dissertation, empfängt ihren Wert einerseits aus einer wohlgegründeten Einsicht in das Wesen aller Kunst und andererseits aus einer genauen Kenntnis des Films. Sie weiß, daß es heute keine durch und durch künstlerischen Filme gibt und daß die meisten Filme billige Wunschräume der Massen befriedigen. Aber diese Tatsachen beweisen noch nicht den notwendig unkünstlerischen Charakter des Films. Echte Kunst ahmt nie die Wirklichkeit nach, sondern verarbeitet und verwandelt sie durch das Mittel der Form, die etwas Neues, ein Reich eigener Ordnung schafft. Die Formung dient dazu, die Wurzeln der menschlichen Existenz im sinnlich Konkreten zu erhellen; so hat alle Kunst einen metaphysischen Grund. Ohne Zweifel löst sich auch der Film von der Wirklichkeit; er schreibt sie nicht ab, sondern formt sie, da die Filmkamera auf eine völlig eigenartige Weise „sieht“, die mit der Sehweise des menschlichen Auges oder des Malers nicht zu vergleichen ist. Bildauswahl, Bewegung, Ueberblendung, Montage und Ton sind die hauptsächlichsten Formmittel des Films, durch die er, von der Photographie der Wirklichkeit ausgehend, ein Reich eigener Ordnung zu schaffen vermag. So wie das Gestaltungsmedium der Dichtung die Sprache, der Baukunst der Raum, der Musik der klingende Rhythmus ist, so ist das Gestaltungsmedium des Films das bewegte Bild. Dem Ablauf der Bilder muß sich alles übrige, insbesondere der Schauspieler und die Musik, ein- und unterordnen. Aber das lebende Bild ist noch nicht an sich künstlerisch. Vielmehr muß der Bildbewegung eine sinnvolle Komposition und ein ausdrucksstarker Rhythmus eignen; in der Form selber und durch sie soll eine Sinnmitte zum Ausdruck kommen, ein innerer menschlicher Kern, auf den alle Gestaltungsmittel bezogen sind. An diesem Punkt setzt freilich die Problematik des heutigen Films ein, über den Mathias Wieman sagt, entweder habe man

heute formal großartige und inhaltlich belanglose oder stofflich begeisternde und künstlerisch schwache Arbeiten. Man ahnt die Eigengesetzlichkeit der filmischen Form und überwindet immer mehr die unsinnige Nachahmung des Theaters durch den Film. Aber es fehlt die eigentlich künstlerische Filmschöpfung, der im Einsatz einzigartiger Formmittel eine besondere Deutung des Daseins, ebenbürtig etwa neben der Dichtung, gelungen wäre. So muß sich Grolls Arbeit damit begnügen, an Beispielen Ansätze aufzuweisen und sie den grundsätzlichen Zusammenhängen einzuordnen. Er hat das Verdienst, Grenzen abzustecken und Wege zu notwendigen Zielen aufzuweisen. Er tut es, fern allem anspruchsvollen Gerede, in ernster kunstphilosophischer Bemühung.

Grundlegung zu einer Philosophie der Kunst. Von Rudolf Jancke.

München 1936, E. Reinhardt. XVI u. 162 S. Brosch. *M* 4,80.

Verfasser sieht die Kunst als ein Wertsein unter anderen Wertarten an und behandelt von diesem werttheoretischen Frageansatz aus zuerst den Wert überhaupt, dann den ethischen Wert und schließlich den Kunstwert. Anhangsweise folgt ein Abschnitt über das Tragische. — Jancke bestimmt die Wertgestalt des Schönen als ein Wie sinnlicher Gegebenheiten. Das Wie besteht im innigen Zueinander der den Wert konstituierenden Momente (3). Dies innige Zueinander der Momente schließt Reinheit, Kraft und Fülle in sich (7). Nun ist für den Kunstwert bezeichnend, daß er in der Form des Scheins, der Abstand von der Wirklichkeit begründet, das Wirkliche intensiviert (72). Die Scheinhaftigkeit des Kunstwerks führt beim Betrachter dazu, daß er sich von der Wirklichkeit distanziert und so der Kampfbeziehung zu ihr enthoben wird (132). Er verliert sich an die in das Werk eingegangene künstlerische Persönlichkeit und weitet so sein Ich im Du in die Menschlichkeit hinein (132). So wird ein Gegensatz von Kunst und Leben herausgestellt, im Sinne von Schillers „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst“ (135). „Kunst erlöst von einer Welt, die nicht die eigentliche und wahre ist. Kunst führt hin zur Welt in ihrer Eigentlichkeit“ (138).

Diese Ergebnisse bringen keine Erweiterung des bisherigen Kunstverständnisses. Sie enthalten lediglich in der Sprache moderner Werttheorie die alten Thesen der idealistischen Aesthetik: von der „Einheit in der Vielheit“, vom „ästhetischen Schein“, vom „interesselosen Wohlgefallen“, vom „sinnlichen Scheinen der Idee“. Aber es fehlt die durchgreifende kritische Stellungnahme zu dieser Aesthetik, eine Auseinandersetzung etwa mit Häberlins Einspruch gegen die werttheoretische Deutung der Kunst oder mit Odebrechts und Heideggers neuen Frageansätzen.

Abgesehen davon, daß die Ausführungen über die einzelnen Künste ziemlich oberflächlich bleiben, mangelt ihnen auch ein letzter Ernst. Mit Schillers zitiertem Satz ist das Problem des Aesthetischen und der Kunst seit Kierkegaards aufrüttelnder ontologischer Fragestellung nicht mehr zu zwingen. Insbesondere geht es nicht an, Kunst und Wirklichkeit gegeneinander auszuspielen. In der Kunst wie in der Wirklichkeit kann der

Mensch sich selbst gewinnen und sich selbst verlieren. In beiden steht er zwischen dem Nichts und der Ewigkeit. Es wäre zu zeigen, wie die Kunst und das Aesthetische mit den letzten Anliegen des Menschen verknüpft sind.

Das Wesen der Schönheit. Von Robert Heller. Eine Untersuchung über das Wesen der Schönheit und ihre Funktion im Leben und in der Kunst. Wien-Leipzig 1936, W. Braumüller. 40 S. *M.* 1,40.

Die Arbeit, noch ganz den Denkinhalten und dem Denkstil des ausgehenden 19. Jahrhunderts verhaftet, kämpft gegen zwei heute nicht mehr aktuelle Thesen, gegen den Formalismus und gegen die Theorie vom interesselosen Wohlgefallen, und löst das so aufgeworfene Problem mit den Mitteln einer veralteten, allzu einfachen Psychologie. Das sinnlich-gegenständliche Schöne wird als Anzeichen dessen bestimmt, was wir begehren (6). „Die Schönheit zeigt an, was für den Augenblick oder für eine bestimmte Strömung unseres Wesens von Notwendigkeit ist, oder sie weist in die Zukunft oder auf abgewogene Stimmungen in uns“ (32). Die Kunst bildet Typen und schält das Wesentliche heraus als Resultat und zum Zweck allgemeiner Erkenntnis (33). Diese nichtssagenden, undifferenzierten und z. T. verfehlten Thesen wissen nichts von der seit langem erfolgten Vertiefung des Denkens über die Kunst und über das Aesthetische; sie verharren im Kreis der von Kant, Schopenhauer und Fechner aufgegebenen Probleme, um sie teils zu verharmlosen und teils Korrekturen anzubringen.

Die ästhetische Wirklichkeit. Von Hermann Nohl. Eine Einführung. Frankfurt a. M. 1935, G. Schulte-Bumke. 216 S. Kart. *M.* 8,50.

Die starken, fruchtbaren Antriebe, welche die moderne Philosophie Dilthey verdankt, durchwirken auch dieses Buch, nicht als wenn es die Denkergebnisse Diltheys übernehme, sondern indem es sich seine Lebensnähe und sein herrliches Gefühl für das Geschichtliche zu eigen macht. Nohl will eine Einführung geben — eine Einführung in das Denken über Kunst und zwar durch das Medium der seit der Renaissance ausgeprägten Kunsttheorien. So schafft er denn eine eigene Art einer Geschichte der Aesthetik, für die man um so dankbarer ist, als es um die Geschichte der Aesthetik in der Gegenwart schlecht bestellt ist. Die üblichen geschichtlichen Darstellungen dieses Gebiets kranken entweder an ihrer Vorgriffsgebundenheit oder aber an ihrer Standpunktlosigkeit. Im ersten Fall durchspüren sie die Geschichte nach Lehrmeinungen, die in ihr eigenes System hineinpassen, mit dem Ergebnis, daß sie nur so viel von der Geschichte sehen, als in ihr eigenes System hineingeht und daß sie außerdem häufig mißverstehen und umdeuten; wir haben solche geschichtliche Darstellungen vom Standpunkt des Idealismus oder des Psychologismus aus, die im Grunde den Zugang zur Geschichte versperren. Das andere Extrem ist die system- und kritiklose Berichterstattung verschiedenster Theoreme, wobei sich gerade die vielfältige und schwer durchschaubare Geschichte der Aesthetik ins Chaotische auflösen muß. Nohl schlägt demgegenüber einen besonderen

methodischen Weg ein: er macht zunächst die Strukturen des künstlerischen Seins bewußt, nicht mehr als die Strukturen; dadurch gewinnt er einerseits ein Ordnungsprinzip für den geschichtlichen Ueberblick, andererseits ist dieses Ordnungsgefüge so wenig auf ein bestimmtes System abgestellt, daß die Fülle der geschichtlichen Theoreme darin eingeht.

Nohl ordnet die geschichtlichen Theoreme nach folgenden vier Gesichtspunkten: 1. Gliederung der ästhetischen Wirklichkeit: Werk, Werkschöpfer und Werkbetrachter; daraus ergeben sich jeweils verschiedene Ansatzpunkte für die philosophische Besinnung. — 2. Funktionen der Kunst: Ausdruck, Wirklichkeitsdarstellung, Verschönerung, symbolische Bedeutung; „in jeder dieser Funktionen ist eine eigene Schönheit, eine eigene Reihe von Kategorien und eine eigene Aesthetik gegründet“ (16). — 3. Formgesetze der verschiedenen Kunstgattungen; es entstehen Verzerrungen, wenn eine Kunstgattung nicht aus sich selber begriffen wird. — 4. Verbindung der Kunst und der Kunsttheorie mit bestimmten Weltanschauungen; durch diesen Aufweis stellt Nohl die Aesthetik mitten in das sich entscheidende geistige Leben der Zeitalter hinein.

Die Strukturanalyse des künstlerischen Seins macht die verwirrende Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Theoreme durchsichtig und einsichtig. Jedes Zeitalter erweitert das Verständnis des künstlerischen Seins von einer bestimmten Seite her: die Renaissance erhellt die Aesthetik der Form, das 18. Jahrhundert die des Betrachters, der Sturm und Drang die des Künstlers. Klassik und Romantik zeigen die tiefgreifenden Zusammenhänge zwischen Aesthetik und Weltanschauung. Die Auflösung der metaphysischen Aesthetik im Positivismus und das neue lebensphilosophische Verständnis bei Nietzsche und Dilthey führen zu den zentralen Problemen und Bemühungen der Gegenwart. Nohl deutet nur kurz an, daß unsere Generation als wesentlich neue Frage die nach dem Verhältnis der individuellen Schöpfung zu den typischen Formen eines Volks hinzugefügt hat (10. 214 ff.).

Das alles beschreibt Nohl in klarer, lebendiger Darstellung — nicht in philologischem Kläubern, sondern aus reifer Ueberschau frei mit dem Stoff schaltend. Er macht bewußt, daß diese Theorien nicht Ausgeburten eines müßigen, übersteigerten Denktriebes sind, sondern daß in ihnen menschliches Selbst- und Weltverständnis geschieht. Er treibt dabei die Erörterung in der Weise vorwärts, daß er jeweils die Grenzen der einzelnen Denkweisen aufdeckt und die nächste Stufe der Auseinandersetzung als notwendigen Problemfortschritt sehen läßt. Es ist bedauerlich, daß er nicht die Aesthetik des Volkes beschreibt, soweit sie bisher ausgeprägt ist: ihren Einsatz im Zeitalter Friedrichs d. G., ihre Grundlegung durch Winckelmann, Herder, Schiller und Goethe, ihre reiche Entfaltung im 19. Jahrhundert und schließlich ihre Verknüpfung mit der politischen Entscheidung in der Gegenwart. Mit diesem Mangel hängt ein anderer eng zusammen: daß die Arbeit bei der Lebensphilosophie stehen bleibt, daß sie das Aufbrechen der existenziellen Aesthetik (die als Frage nach der Seinsbestimmung des Menschen die on-

tologische Bedeutung der Kunst gerade auch im Dasein des Volkes neu zu erfassen beginnt) nicht mehr miterlebt. Bezeichnenderweise bleibt die Charakteristik von Kierkegaard schwach; Deutinger fehlt ganz; Hölderlin erscheint in völlig unzulänglicher Form. In dieser inneren Begrenzung des Buches zeigt sich zugleich die innere Begrenzung der Lebensphilosophie an, die unserer philosophischen Ausrichtung auf die Geschichte Unmittelbarkeit und zugleich Ordnung gegeben, aber für den Aufbau einer neuen Ontologie lediglich vorbereitend gewirkt hat.

Klassik als künstlerische Denkform des Abendlandes. Von Hans

Rose. München 1937, C. H. Beck. III u. 167 S. 16 Bildtafeln.

Leinen *M* 8,—.

Das Buch hält nicht ganz, was der Titel verspricht; es beschränkt sich auf eine Darstellung der griechischen Klassik und streift nur einige abendländische Erscheinungen der späteren Zeit, die eine gewisse Strukturverwandtschaft mit der griechischen Klassik haben. Von der bildenden Kunst her schildert er das klassische Persönlichkeitsbewußtsein, die klassische Naturvorstellung, die objektgerichtete Denkform und zwar unter gelegentlicher Einbeziehung der Medizin und der Staatsauffassung. Das Werk enthält glänzende Einzelbeschreibungen, z. B. der im griechischen Tempel wirksamen Formbeziehungen. Das Klassische erscheint als polar umfassende Kunst, da es u. a. das Mannigfaltige und das Eine, das Einzelne und den Typus, das Besondere und die Norm, Natur und Kanon, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Körper und Geist, das Realistische und das Ideale, das Große und das Zarte, das Einfache und die Spielart, Ordnung und Abweichung, Mensch und Fabelwesen, Standfigur und Schwebefigur, Nacktgestalt und Gewandung, Siegesdenkmal und Grabesdenkmal in sich enthält.

Indem die Klassik als eine Auswägung der Kräfte zur Mitte hin bestimmt wird, bleibt zu wenig bewußt, daß dies Mittlere mannigfachen bedrohenden und sprengenden Gewalten abgerungen ist. Eben darin aber besteht das geschichtliche Leben. Das vorliegende Buch entgeschichtlicht zu sehr das Geschehen. Es geht wieder hinter Jaeger und Berve zurück, die das Werden griechischer Klassik aus allen Verlockungen und Gefährdungen unklassischer Art vergegenwärtigt haben.

Es fragt sich letztlich, ob es nicht eine völlig unklassische Blick-einstellung verrät, wenn man Baukunst und Plastik isoliert betrachtet. Die Griechen selber haben sie gerade an den Stätten, an denen ihre Kunst sich vollendet, in Olympia und auf der Akropolis zu Athen, einem großen Lebenszusammenhang eingeordnet. Im Wettkampf aber, im religiösen Kultus, in der Tragödie und Komödie wirken noch ganz andere Kräfte, als Rose sie von seiner Bestimmung des Klassischen her erfaßt. Gehört nicht eben dies zur klassischen Lebensführung, daß Bau- und Bildkunst ein Glied in einem konkret gelebten geistigen Kosmos sind, daß sie auf der Akropolis z. B. die erfüllte Mitte als menschliche Lebensmöglichkeit vor Augen stellen, während die religiöse Feier, die Tragödie und Komödie die Aufgabe haben,

um diese Mitte herum die unabsehbaren vitalen, dämonisch-schicksalhaften und göttlich-lichten Mächte kreisen zu lassen? Rose spricht einmal von der Sockelwut, die in der nachklassischen Zeit ausgebrochen sei (78). Verfällt er nicht selber dieser nachklassischen Art, indem er die griechische Kunst auf einen isolierten Sockel stellt, statt sie als Glied in der Welt des griechischen Menschen zu sehen? In seiner Auffassung wirkt sich noch immer ein in sich selbst kreisender Humanismus aus, der nicht in der vollen geschichtlichen Wirklichkeit steht.

Diese Verengung des Blickfeldes zeigt sich vor allem in der abschließenden These, daß Klassik Vollendung im Diesseitigen bedeute (147): „Es wird immer Leute geben, die ihr seelisches Schicksal lieber jenseitigen Gewalten anvertrauen . . .“ Zu diesen Leuten haben sicher auch die Griechen gehört, da sie das Humane immer vom Transhumanen umflutet sahen — von naturhaften und schicksalhaften Gewalten. Durch jene These versperrt sich Rose den Blick auf die im hohen Mittelalter gerade in Deutschland verwirklichte Klassik. Auch hier ist wieder Mitte, Bindung der Pole — bei Wolfram von Eschenbach, bei Hartmann von Aue, in der deutschen Romanik der staufischen Zeit, über die Pinder, seine Untersuchungen über die Kunst der deutschen Kaiserzeit zusammenfassend, gesagt hat (in: *Die Kunst der ersten Bürgerzeit*, Leipzig 1937, S. 9): „Ein derart frei um sich blickendes Bewußtsein ebenso von der eigenen Kraft wie von ihren göttlichen Quellen, ebenso vom Lebendigen wie vom Gesetze, ist von klassischer Natur.“ (In ähnlicher Form hat Ref. in seinen *Grundstilen der Kunst*, Berlin und Bonn 1934, das Mittelalter im Zusammenhang mit der griechischen Kunst und in der Abgrenzung von ihr behandelt.) Rose gelangt von seiner Grundthese her nicht einmal bis zur Schwelle dieser Fragen, d. h. die Aufgabe, Klassik als künstlerische Denkform zu zeigen, ist ungelöst geblieben.

Rezensionen und Referate.

I. Erkenntnislehre.

Wesen und Wesenserkenntnis. Von W. Pöll. Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie Husserls und Schelers. München 1936, Reinhard. gr.8. IX u. 207 S. *M* 4,80.

Nach Klärung einiger Grundbegriffe der Husserlschen und Schelerschen Philosophie geht der Verfasser daran, den Begriff des Wesens näher zu bestimmen. Man versteht darunter nicht nur das durch phänomenale Reduktion gewonnene individuelle Sosein eines Dinges, sondern auch die gegen Allgemeinheit und Individualität indifferente Idee. Wie werden die Ideen gewonnen? Die Antwort des Verfassers auf diese Frage lautet: Die unteren Ideen (die sog. eidetischen Singularitäten) durch eidetische Reduktion, die höheren durch vergleichende Abstraktion. Von dem Wesen unterscheidet der Verfasser die *Wesenheit*, die er als das Prinzip der Soseinsheit des Gegenstandes bestimmt. Zu ihrer Erkenntnis genügt nicht die bloße Wesensschau, es muß noch das diskursive Denken hinzutreten.

Die gehaltvolle Studie zeichnet sich durch Klarheit aus. Sie macht die Husserlsche Lehre von der Wesensschau nicht nur verständlich, sondern versteht es auch, ihre wertvollen Bestandteile in den Rahmen der philosophia perennis einzufügen.

Fulda.

E. Hartmann.

Lebendige Wissenschaft. Von Reinhold Bethke. Tübingen 1937, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Der Ausgangspunkt dieses Vortrages „über den Sinn der weltanschaulichen Begründung und die Fragekraft der Jugend“ ist richtig: Die Wissenschaften dürfen wirklich nicht isoliert voneinander, sondern müssen als etwas untereinander und mit dem wirklichen Leben Zusammenhängendes betrieben werden. Ebenso ist es berechtigt, daß sich der Verfasser sowohl gegen ein rein abstraktes Wissen, das vom Subjekt und seinem Erleben losgelöst wäre, wie auch gegen den Subjektivismus und Individualismus wehrt, als ob das Wissen nur vom Subjekte abhinge. Er lehnt deshalb auch die Formel ab, die in der Absicht, die Lebensnähe des Wissens zu wahren, die Objektivität bekämpft. Daraus ergibt sich: Wissenschaft muß im Zusammenhang mit einer Weltanschauung gepflegt werden, und diese Weltanschauung muß objektiv wahr sein. Aber die Frage ist, wie solche Wahrheit erreicht werde. Wenn er sagt (S. 40), daß wahre Erkenntnis eine Entscheidung

aus dem gefährdeten Dunkel der Verborgenheit sei, daß der Mensch trachten müsse, der Weisheit des Wirklichen oder dem Wirken Gottes auf die Spur zu kommen, um nach dem Grundgesetz des Wesens zu handeln, so ist der erste Teil dieser Definition selbst von orphischer Dunkelheit, das Ganze aber mindestens unvollständig, denn es setzt die Axiome voraus, auf die es gerade ankommt, ohne sie klar auszusprechen: 1. daß es eine objektive Weisheit oder ein Wirken Gottes, das in der Welt Spuren hinterläßt, daher ein Grundgesetz des Wesens wirklich gebe; 2. daß der Mensch in inniger Hingabe an den Gegenstand die verborgene Weisheit finden und ihr gemäß handeln könne. Diese Voraussetzungen müßten bewiesen werden 1. durch den Hinweis, daß weitgehende Verständigung über Sachverhalte, mithin Wissenschaft möglich sei, was auf eine Hinordnung der menschlichen Vernunft auf eine objektive Weisheit hindeutet; 2. daß die Ergänzung der wissenschaftlichen Begriffsbildungen zu einem allumfassenden Weltbild möglich sei; das geschieht so, daß die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften zusammengestellt und zu einem architektonischen Ganzen ausgebaut werden, das nicht nur mit den wissenschaftlichen Ergebnissen, sondern auch mit den großen Ueberlieferungen und den Forderungen des Lebens, auch des politischen und wirtschaftlichen, übereinstimmen. Dieser Nachweis läßt sich führen. Solange er aber nicht geführt wird, ist das an sich richtige Bekenntnis zu einer objektiven Weltanschauung mehr Appell an das Gefühl als Bezeichnung der Erkenntnis.

Wien.

H. Eibl.

II. Psychologie.

Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie.

Von E. Straus. Berlin 1935, J. Springer. gr. 8. 314 S. *M* 12,—.

Die Frage nach dem Wesen der Empfindung hat nach dem Verfasser bisher noch keine befriedigende Antwort erfahren. Weil die Empfindungslehre bisher unter dem Druck der Philosophie Descartes' stand, war es ihr unmöglich, die Phänomene unverhüllt zu sehen und vorurteilsfrei zu erforschen. Der große Irrtum Descartes' bestand nach dem Verfasser in der Meinung, in der Empfindung stehe eine extramundane Seele in strenger Geschiedenheit den Dingen erkennend gegenüber. Das Wahrnehmen, nicht das Empfinden ist ein Erkennen. Das Wahrnehmen ist vom Erkennen radikaler verschieden als das Sitzen vom Gehen. Weil man das Empfinden als ein Erkennen auffaßte, wurde das Interesse an der Empfindung als einer eigentümlichen Erlebnisweise ausgelöscht. In der Empfindung sind Ich und Welt innig verbunden: ich erlebe mich in und mit der Welt. Welt und Ich bedingen sich hier gegenseitig. Dieses Erleben entfaltet sich nach zwei Richtungen: auf die Welt hin und auf das Ich hin. Zu dem Ansich der Dinge dringe ich nicht vor, und eben darum verfallende ich nicht der solipsistischen Einsamkeit.

Als typischen Vertreter der falschen Empfindungslehre betrachtet der Verfasser den russischen Physiologen Pawlow, dessen Theorie von den Reflexen ausführlich dargestellt und scharfsinnig kritisiert wird.

Fulda,

E. Hartmann.

Zur Psychologie des produktiven Denkens. Von K. Duncker, Universität Berlin. Mit 27 Abbildungen. Berlin 1935, Julius Springer. 8°. 135 S. *M* 9,60.

Die Entstehung produktiven Denkens ist der experimentellen Forschung zugänglicher in ihren einfachen, elementaren Formen als in den Leistungen großer, genialer Denker, ähnlich wie die kleinen Funken im Laboratorium zur Erforschung des Wesens und der Gesetze der Elektrizität tauglicher sind als das erhabene Schauspiel des Gewitters. Es handelt sich in der vorliegenden Studie darum, festzustellen, auf welchen Wegen die Lösung einer Aufgabe gefunden wird und welche Momente dabei mitwirken. Das wird nach den exakten Methoden der Experimentalpsychologie untersucht. Die Ergebnisse der Versuche werden sorgfältig überprüft und ausgewertet. Bedeutsam ist die Feststellung, daß die Lösung nicht reproduktiv auf der Grundlage bloßer Assoziation gefunden wird, sondern durch Analyse der Situation, mit dem Bestreben, geeignete Situationsmomente sinngemäß entsprechend dem Ziele zu variieren. Im Vordergrunde steht dabei die Zielanalyse: Was will ich eigentlich?, die Materialanalyse: Was kann ich gebrauchen?, die Konfliktsanalyse: Warum geht es nicht? In diesem Zusammenhang erörtert der Verfasser die verschiedenen Formen der Einsicht in das Verhältnis von Ursache und Wirkung: die totale und partielle Einsicht, die analytische und synthetische Evidenz u.s.w.

Die ganzen Versuche, die an technischen und mathematischen Denkaufgaben durchgeführt sind, sind interessant und aufschlußreich.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Einführung in die Völkerpsychologie. Von Willy Hellpach. Stuttgart 1938, Ferdinand Enke. gr. 8. VIII u. 178 S. Geh. *M* 8,—; geb. *M* 9,60.

Die erste Anregung zu diesem Buche hat der Verfasser — nach seiner eigenen Erklärung (S. III) — in Wilhelm Wundts Vorlesungen über „Völkerpsychologie“ empfangen. Wer dessen vielbändiges Wert mit der vorliegenden „Einführung“ vergleicht, wird zweifellos Wesentliches vom Geiste Wundts verspüren, aber zugleich deutlich merken, daß der Standpunkt und die Methode der völkerpsychologischen Forschung bei Hellpach einen durchaus modernen Charakter angenommen hat. Vor allem scheint es mir bezeichnend zu sein, daß im Unterschiede von Wundt das ethnologische Moment nicht nur keine beherrschende Rolle mehr spielt, sondern eher (mit Absicht?) zurückgedrängt wird. Die gegenwärtigen Probleme soziologischer, namentlich völkerbildender Art treten in den Vordergrund. Dadurch gewinnt das Ganze freilich nicht an Einfachheit und Durchsichtigkeit; es wird vielmehr in seiner ganzen Verwickeltheit und Schwierigkeit offenbar. Das Problematische so vieler Fragestellungen und Lösungsversuche betont der Verfasser an manchen Punkten ausdrücklich. In der Darstellung, sowohl was ihre methodische als auch ihre sprachliche Form anlangt, fühlt der Leser diese Weise nicht selten als mühselige, ja harte Aufgabe. Oft genug reizt es ihn zum Wider-

spruch. Aber — ich gestehe es gerne — die Arbeit lohnt sich. Nur ist das Buch gewiß keine „Einführung“ . . .

Die Einleitung behandelt als Voraussetzung das Problem „Volk und Völker“ und erweckt die Spannung, das „Volk“ gleich zu Anfang so definiert zu sehen, daß man damit wie mit einem festen Begriff durch die gesamte Untersuchung schreiten könne. Davon ist indes keine Rede. Zu einer solch klaren Abgrenzung gelangt die ganze Darlegung des Buches kaum. Aber dafür werden von allen psychologischen Seiten her die Elemente ins Licht gerückt, die zur lebendigen Erfassung des Bedeutungs- und Wirklichkeitsgehaltes von „Volk und Völkern“ notwendig sind. Schon im ersten Hauptteil „Volk als Naturtatsache“ entfaltet sich der Reichtum der Betrachtungsweisen. Daß innerhalb dieser Fülle das Problem der Rasse eine grundlegende Rolle spielt, ist selbstverständlich. Hellpachs frühere Studien kommen in den wichtigen Kapiteln über den „Volkslebensraum“ in weitem Maße zur Geltung. Der zweite Hauptteil erörtert das Volk als geistige Gestalt im Anschluß an das Schema: Sprache, Tracht, Werkzeug, Gebot, Jenseits. M. E. ist die Jenseitsfrage mit allen ihren Verflechtungen zu dürftig, besonders in ihrer „volksbildenden“ Kraft, beleuchtet. Gegen den Abschnitt „Das Magethos und die Religionwerdung“ (S. 94 ff.) und seine summarischen Darlegungen ist manches einzuwenden. Der kritischen Lesung werden sehr fruchtbar sein die Untersuchungen über „die Wesensordnungen der Völker“ (S. 98 ff.). Im dritten Hauptteil tritt uns das Volk als Willensschöpfung entgegen. Neben den inneren Entfaltungsmächten hätte hier vielleicht besser wie schon in der Einleitung (S. 5 ff.) die Tatsache des „Urführertums“ als Exponent der existentialen Fülle des Volkstums eigens und ausführlich hervorgehoben werden können. Bezüglich der Entwicklung der „schöpferischen Urgestalten“ (S. 143 ff.) wird man dem Verfasser nicht ohne Einschränkung zustimmen.

Hellpach hat recht, wenn er — ein früheres Wort aufgreifend — sagt (S. 150 f.): „Ueber allen Mundarten, die geredet, über allen Trachten, die getragen, über allen Festen, die gefeiert, über allen Liedchen, die gesungen werden, steht als höchster, auch menschlich höchster Ausdruck eines Volkstums die Geschichte, deren es sich fähig erweist.“

Würzburg.

Georg Wunderle.

III. Philosophische Anthropologie.

Der Mensch im Denken der Zeit. Von Dr. Hans Pfeil, Dozent der Philosophie an der Universität Würzburg. Paderborn 1938, F. Schöningh. 8°. 200 S. *M.* 3,80.

Die Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen steht im Vordergrund des Denkens der Gegenwart, und sie ist heute eine Frage existentieller Not. H. Pfeil gibt einen Ueberblick über die wichtigsten Menschheitsbilder seit der Jahrhundertwende sowie ihre Auswirkung in der Weltanschauung und im Leben. Er unterscheidet sechs typische Bilder:

1. Der Mensch ist nur Bewußtsein und zwar autonomes Bewußtsein. In dieser Auffassung liegt die Wurzel des modernen Individualismus und Liberalismus. 2. Der Mensch ist ein Körperwesen. Darauf baut sich der Marxismus und Bolschewismus auf. 3. Der Mensch ist ein sinnliches Lebewesen. So lautet die Grundidee der sog. „Lebensphilosophie“. 4. Der Mensch ist ein geistiges Lebewesen. So lehrt die Neuscholastik und die geisteswissenschaftliche Psychologie. 5. Für die Theologie der Reformatoren ist der Mensch eine „in die Unheilsgeschichte hineingestellte Person“. 6. Für die katholische Theologie ist er eine „in die Heilsgeschichte hineingestellte Person“.

Das interessante Büchlein führt mitten in die Problematik der Gegenwart hinein und erleichtert durch sachliche Kritik die Orientierung. Es ist wissenschaftlich gediegen und doch keine schwere Lektüre. Es gipfelt in dem Aufweis der katholischen Auffassung als der großen Synthese, die dem ganzen Menschen gerecht wird und ihn in den Zusammenhang stellt, für den er durch Natur und Uebernatur bestimmt ist. — Die Gruppierung ist einfach und übersichtlich, aber die einzelnen Denker und Systeme fügen sich nicht restlos dem Schema. Die katholische und protestantische Theologie stellen beide den Menschen sowohl in die Heilsgeschichte wie auch in die Unheilsgeschichte. Zutreffend ist nur, daß sich die Sünde nach der altprotestantischen Auffassung, die in der dialektischen Theologie wieder aufgelebt ist, unheilvoller auswirkt und den Menschen aller sittlich-religiösen Eigenkraft beraubt.

Pelplin, Pommerellen,

F. Sawicki.

Die gestaltende Kraft der Religion im Seelenleben des Menschen.

Ein Beitrag zur religiösen Anthropologie. Von D. Dr. Georg Wunderle. Würzburg 1936, C. J. Becker. 8°. 36 S. (Abhandl. zur Philosophie und Psychologie der Religion. H. 40.) *№* 1,—.

In einem Vortrag zeichnet Wunderle den Einfluß der Religion, insbesondere der christlichen Religion, auf das Seelenleben. Die Notwendigkeit dieser Einwirkung von oben her ergibt sich aus der durch die Sünde verursachten Kraftlosigkeit des Menschen, der nur durch die Gnade zu heilen ist. In der Auswirkung des Einflusses der Religion werden folgende Momente herausgestellt: durch Läuterung und Hinordnung auf das höchste Gut führt die Religion aus der Zerstreuung zu innerer Sammlung und Harmonie mit höchster Lebensfülle. Sie adelt dadurch die Natur des Menschen und ordnet sein Verhältnis zur Außenwelt und zur menschlichen Gesellschaft. Mit der Gottinnigkeit begründet sie zugleich ein menschenwürdiges Leben.

Das sind im Grunde nicht neue Gedanken, aber sie sind neu durchdacht und begründet im Hinblick auf Zeitströmungen, in denen die Bedeutung der Religion verkannt wird. Formschöne und geistvolle Zitate aus erlesenen Autoren beleben und vertiefen die Ausführungen des Verfassers.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki

IV. Erkenntnisphilosophie.

Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M., September 1937. Von K. Jaspers.

Berlin und Leipzig 1938, W. de Gruyter. 8^o. IV, 86 S. *Nb* 3,60.

Seine von uns in dieser Zeitschrift bereits häufiger gewürdigten philosophischen Ideen entwickelt Jaspers in diesen Vorlesungen übersichtlich zusammengefaßt. Die philosophiehistorische Einführung, der wir nicht in allen Einzelheiten zustimmen können, schließt ab mit der Themastellung. Die erste Vorlesung will sich beschäftigen „mit der Frage nach dem Sein, in dem Sinne des weitesten Raumes des Umgreifenden, in dem uns entgegenkommt, was jeweils Sein für uns ist“. In der zweiten Vorlesung wird die „Frage nach der Wahrheit“ behandelt, „in dem Sinne des Weges zu dem entgenkommenden Sein“. Die dritte Vorlesung will Antwort geben auf „die Frage nach der Wirklichkeit in dem Sinne des Seins als Ziel und Ursprung, in dem all unser Denken und Leben Ruhe findet“.

Was uns an diesen Darlegungen angenehm auffällt, ist ein überall sichtbar werdendes Durchschimmern der Transzendenz. „Das Wesen des Menschen liegt nicht schon im fixierbaren Ideal, sondern erst in der uneingeschränkten Aufgabe, durch deren Erfüllung er in den Ursprung dringt, aus dem er kam und dem er sich zurückgibt“ (S. 23). Um eine jenseitige Wirklichkeit und auf sie hinielende allgemein gültige Lebensphilosophie handelt es sich auch hier nicht. Für Jaspers ist ja Wahrheit eine vieldeutige, historischen, sozialen wie subjektiven Faktoren unterworfenen Größe. „Wahrheit des Daseins ist Funktion der Daseinserhaltung und Daseinsausbreitung. Sie bewährt sich durch Brauchbarkeit in der Praxis. Wahrheit des Bewußtseins überhaupt (logische Wahrheit) gilt als zwingende Richtigkeit. Sie ist durch sich selbst, gilt nicht aus einem Anderen, für das sie Mittel wäre. Sie bewährt sich in der Evidenz. Wahrheit des Geistes ist Ueberzeugung. Sie bewährt sich in der Wirklichkeit durch das Dasein und das Gedachte, soweit es der Ganzheit der Ideen sich fügt und dadurch Bestätigung für deren Wahrheit wird.“

Uns interessiert vor allem, was Wahrheit im existentiellen Sinne ist. Ihr Organ ist für Jaspers in erster Linie nicht die Erkenntnis, wohl aber der Glaube (S. 32), denn sie berührt Transzendenz. „Hier erst bin ich an die Wahrheit gekommen, in der ich alle Weltimmanenz durchbreche, um erst aus der Erfahrung der Transzendenz in die Welt zurückzukehren, nun in ihr zugleich außer ihr, nun erst ich selbst.“

Dieser Zusammenhang gebietet geradezu eine Auseinandersetzung mit der positiven Religion. Und Jaspers bleibt sie uns auch nicht schuldig. Sie fällt so aus, wie wir es bei ihm bereits gewohnt sind. Philosophie ist nicht Führerin zur Religion, sondern ihr nebengeordnet. Statt harmonischer Zusammenordnung statuiert er schroffsten Dualismus, der allerdings durch umfassende Toleranz gemildert ist. „Aus ihrer Religionsfremdheit kann Philosophie die Religion, wo sie ihrem eigenen Ursprunge treu bleibt, nicht

als Unwahrheit bekämpfen: Sie wird vom Philosophieren im Nichtverstehen und in bleibender Bereitschaft und in fragendem Verstehenwollen als Wahrheit anerkannt“ (S. 82).

Paderborn.

Dr. F. Imle.

V. Religionsphilosophie.

Platonismus und Christentum. Drei Vorträge, gehalten in Stuttgart am 1., 3., 10. Februar 1938 von Prof. Dr. Constantin Ritter. Tübingen 1934, J. J. Heckenhauer. 8°. 74 S.

Der bekannte Platonforscher sucht in diesen Vorträgen Erkenntnisse seiner gelehrten Studien dem praktischen Leben nutzbar zu machen. Er vergleicht Sokrates und Jesus in ihren Gedanken über Gott und ihrem Verhältnis zu ihm; sodann die sokratisch-platonische Ethik mit der christlichen Ethik; und schließlich das platonische Staatsideal mit der christlichen Kirche. Ritter anerkennt an Christus und am Christentum nur das rein Menschliche im Sinne der liberalen protestantischen Theologie. Etwas gereizt wendet er sich gegen die „theologischen Gewalttätigkeiten“, die Jesus aus der Reihe der gewöhnlichen Sterblichen herausnehmen und zum Gottessohne machen wollen, ebenso gegen eine autoritative Offenbarung des Wortes Gottes sowie gegen Wunder und Dogmen. Die Argumente sind die der philologisch-historischen Kritik geläufigen. Ergebnis: Was Sokrates und Platon einerseits und Jesus andererseits uns über Gott lehren und was sie an sittlichen Forderungen aufstellen, ist im Grunde ein und dasselbe (20, 54). Ritter gesteht von sich: „Ich liebe Jesus . . . weil er mir unter den Menschen, von denen ich Kunde habe, die edelsten Seiten des Menschentums am vollkommensten in sich entwickelt zu haben scheint“ (39). Diese Reduktion des depositum fidei auf das rein Menschliche bringt es mit sich, daß Ritter auch sagen kann: „Ob ich mich überhaupt als Christ bezeichnen soll oder darf, nicht vielmehr richtiger als Heiden bezeichne, das weiß ich selbst nicht recht“ (4). Der Gedankengang der Vorträge läuft unter diesen Umständen naturgemäß auf das ethische Wertproblem hinaus: „Die letzte Entscheidung über den Vorzug miteinander wetteifernder Religionen und Weltanschauungen und damit auch über deren angebliche Offenbarungsgrundlage ist immer in ihrem ethischen Gehalt zu suchen“ (45). Ritter fühlt, daß sich hieraus sofort die Notwendigkeit eines „inhaltlich bestimmten, absoluten und unbedingt gültigen Prinzips“ ergibt, muß aber gestehen „woher jedoch dessen Inhalt zu nehmen sei, das ist schwer anzugeben“ (50). Es fallen nur noch ein paar Worte über das angeborene sittliche Gefühl, von dem auch Paulus im Römerbrief spreche, vom Menschlichkeits- und Sympathieempfinden der englischen Ethiker und vom Gebot der Liebe, in dem Platon und Jesus übereinstimmen. Das philosophische Raisonement hatte sich ohnehin von Anfang an bescheiden müssen mit einem nur sprunghaften Antippen der verschiedensten Probleme. Indem nun die prinzipielle Unklarheit gerade am entscheidenden Punkt eklatant

wird, wird zugleich ersichtlich, daß auch dieser Versuch das gleiche Schicksal erleidet wie alle Versuche dieser Art: Man zerstört, wo man verbessern wollte. Die Vorträge bringen zur Platonforschung nichts Neues, sind jedoch wegen ihres allgemeinen Inhaltes, wegen der quellenmäßigen Gegenüberstellung der Ideen, in denen sich Christentum und Platonismus berühren, und wegen des aufrüttelnden Angreifens verschiedener weltanschaulicher Probleme lesenswert.

Eichstädt.

J. Hirschberger.

Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik. Von D. Dr. Josef Hasenfuß, Doz. a. d.

Univ. Würzburg. Paderborn 1937, F. Schöningh. 8^o. 401 S. *M* 14, —.

Die überaus aktuellen Probleme der Religionssoziologie, die heute schon eine reich entwickelte Wissenschaft ist, sind von katholischer Seite noch wenig in Angriff genommen worden. Um hier zu intensiverer Arbeit anzuregen und ihr die Wege zu weisen, gibt J. Hasenfuß in seiner durch Wunderle angeregten Habilitationsschrift eine Darstellung der bisherigen Entwicklung der Religionssoziologie. Nach kurzem Hinweis auf die religionssoziologischen Gedanken des Altertums, des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, behandelt der Verfasser eingehend die bedeutendsten repräsentativen Vertreter der modernen Religionssoziologie. An erster Stelle steht der Positivismus Comtes und seine Auswirkung in Frankreich. Es folgt dann die englische und amerikanische Religionssoziologie unter Führung Spencers. Den größten Raum nimmt die deutsche Religionssoziologie ein. Auf die naturalistische Richtung von Karl Marx folgt hier der Uebergang zur geisteswissenschaftlichen Methode bei Simmel und Tönnies und die geisteswissenschaftliche Theorie Max Webers, der als der eigentliche Begründer der deutschen Religionssoziologie gilt. Unter Webers Einfluß stehen seine Schüler und Freunde Sombart, Troeltsch, Scheler. Als Vertreter der neusten Tendenzen und Richtungen werden Vierkandt, A. Wach, Dunkmann, Spann, Freyer, H. Schwarz, Spengler, Frobenius, die Psychoanalytiker u. a. genannt. Mit der Darstellung verbindet sich eine sorgfältig abwägende und tiefdringende Kritik. Der Verfasser stützt sich hier gerne auf das Urteil der berufensten Autoren, die ausführlich zu Wort kommen. Er anerkennt und betont den weitgehenden Zusammenhang zwischen der religiösen und sozialen Sphäre. Dem entsprechend würdigt er die positive Bedeutung der einzelnen Soziologen, um dann ebenso klar ihre Einseitigkeiten und Irrtümer herauszustellen. Als Grundfehler erweist sich der lange Zeit vorherrschende und immer noch wirksame Einfluß des Positivismus, der die metaphysische Wertewelt der Religion verneint, und die damit im Zusammenhang stehende Soziologisierung der Religion, die in der Religion nur ein Produkt des sozialen Lebens sieht und eine objektive sittlich-religiöse Wertordnung nicht anerkennt.

Im letzten Teil sucht der Verfasser den Ertrag der bisherigen Arbeit für die Gegenwart fruchtbar zu machen. So ist er bemüht, über die Methode und den Aufgabenbereich der Religionssoziologie Klarheit zu schaffen,

um dann noch ihre große Bedeutung für Theologie und Seelsorge ins rechte Licht zu stellen.

Diese erste umfassende geschichtliche Darstellung der Religionssoziologie ist eine überaus fleißige und inhaltsreiche Arbeit. Sie ist ein trefflicher Führer auf dem schwierigen, durch die Zeitlage so überaus bedeutsam gewordenen Gebiet. Sie wird gewiß auch anregend wirken.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

VI. Philosophie der Geschichte.

Geschichtliche Wirklichkeit. Gedanken zu einer deutschen Philosophie der Geschichte. Von Erwin Metzke. Tübingen 1935, J. C. B. Mohr. 8°. 40 S. *M* 1,50. (Philosophie u. Geschichte Nr. 57.)

In einer Antrittsvorlesung sucht der Verfasser klar herauszustellen, was das deutsche Denken für die Erfassung des Wesens der Geschichte geleistet hat. Vier Ideen werden aus der deutschen Geschichtsphilosophie herausgehoben und in ihren Vorzügen und Mängeln beleuchtet: der Geist als Geschichte, die Idee der Ganzheit, die Metaphysik des Werdens und das Gegensatzprinzip. Der große Gedanke vom Geist als Geschichte trägt der Naturgrundlage des Lebens nicht genügend Rechnung, die Idee der Ganzheit übersieht die führende Stellung großer Persönlichkeiten, die Metaphysik des Werdens beachtet, indem sie sich mit dem Fortschrittsgedanken verbindet, zu wenig die Brüchigkeit und Unberechenbarkeit der geschichtlichen Entwicklung, das Gegensatzprinzip, das die großen zentralen Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Natur, Ich und Nicht-Ich in den Vordergrund stellt, übersieht die entscheidende Bedeutung der konkreten realpolitischen Spannungen. In dieser kritischen Würdigung sucht der Verfasser das Erbe der Vergangenheit für eine neue, aus der geschichtlichen Erfahrung tiefer begründete Geschichtsphilosophie fruchtbar zu machen.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

VII. Geschichte der Philosophie.

La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Da E. Zeller, R. Mondolfo. Vol. II. Jonici e Pitagorici. *La nuova Italia* editrice, Firenze. 8°. 755 p. 56 L.

Die Philosophie der Griechen in ihrer historischen Entwicklung von E. Zeller ist die erschöpfendste und monumentalste Darstellung der griechischen Philosophie, die wir besitzen. Die vorliegende italienische Ausgabe dieses deutschen Meisterwerkes ist besorgt von dem Professor der Universität Bologna Rodolfo Mondolfo und anderen hervorragenden Kennern des griechischen Altertums. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die ganze kritische Literatur, die seit der letzten Ausgabe des Zellerschen Werkes erschienen ist, in Anmerkungen und Anhängen dem Leser zur Verfügung gestellt wird. Aus diesem Grunde ist das Buch auch für die Leser deutscher Sprache von Bedeutung. Außer dem soeben erschienenen 2. Bande ist bereits ver-

öffentlicht der 1. Band: Origini, carattere e periodi della filosofia greca (8. XVI, 428 p. 25 L.) und in Kürze wird folgen der 3. Band: Eleati e Eraclito. Das Werk wird im ganzen 17 Bände zählen.

Fulda.

E. Hartmann.

Aurelius Augustinus, Selbstgespräche. Ins Deutsche übertragen von Dr. Ludwig Schopp. Mit Einleitung und Anmerkung von Dr. Adolf Dyroff. München 1938, Kösel-Pustet. 8°. 124 S. *Nb* 2,80.

Die erste deutsche Uebersetzung von Augustins *Soliloquia* verdanken wir einem früheren Schüler A. Dyroffs. Dyroff selbst hat sie überprüft und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen. Die kleine Schrift gehört der Frühzeit des Heiligen an und ist 386 auf dem Landgut Cassiciacum bei Mailand geschrieben. Es sind Gespräche mit der „Vernunft“, die wie ein väterlicher Freund zu dem suchenden Augustinus spricht. Ihr Gegenstand sind Gott und die Seele. Das Hauptthema ist die Unsterblichkeit der Seele, für die ein Beweis in der dem menschlichen Geiste einwohnenden ewigen Wahrheit gefunden wird. Das Büchlein, das mit so großer Innigkeit von Gott spricht, gibt einen Einblick in die Geistesart Augustinus' unmittelbar nach seiner Bekehrung.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Histoire de la Philosophie Médiévale. Par M. de Wulf. Tome premier. Des origines jusqu' a la fin du XII^e siècle. Sixième édition, entièrement refondue. Louvain 1934. 8°. VIII u. 319 S. *Fr.* 30,—.

Der bekannte Verfasser der *Histoire de la Philosophie Médiévale* betrachtet in früheren Auflagen die scholastische Philosophie als ein großes Gefüge einer einheitlichen Lehre (corps de doctrines communes). Dagegen hat man von anderer Seite geltend gemacht, daß dadurch die Eigenart der Scholastik eher verdeckt als ans Licht gerückt würde, denn im scholastischen Zeitraum bestünde sehr wohl auch eine Vielheit von philosophischen Richtungen und Systemen. Diesem Gedanken hat nun de Wulf in der 6. Auflage Rechnung getragen, indem er seinen Synthesen ausführliche Analysen der einzelnen Philosophen und Schulen vorausgehen läßt. In einem einleitenden Kapitel bekommen wir Aufschluß über das soziale Milieu und den Wissenschaftsbetrieb der damaligen Zeit. Das folgende Kapitel gibt kurze und treffende Ausführungen über die Philosophen von Chalcidius bis zu den Rechtsgelehrten des 12. Jahrhunderts. Darauf kann dann das nächste Kapitel seine synthetische Schlußbetrachtung aufbauen, deren Ergebnis vier Grundgedanken sind: Einheit und Fortschritt in der Lehre, Philosophie und Kultur des MA., Philosophie und Theologie, Philosophie und Recht. Im Anhang befindet sich noch eine gute Zusammenschau über die byzantinische, arabische und jüdische Philosophie, in der die neuesten Forschungsergebnisse verwertet sind.

Fulda.

Barth.

La Pensée Religieuse de Montaigne. Par Maturie Dréano, Docteur ès Lettres. Paris 1936, Beauchesne. 8°. 501 p. 55 Fr. (Bibliothèque des Archives de Philosophie.)

M. Dréano hat die Religiosität Montaignes zum Gegenstand sehr eingehender Untersuchungen gemacht, die nicht nur Montaignes Schriften, sondern auch sein praktisches Verhalten berücksichtigen sowie das Urteil der Zeitgenossen ausgiebig zu Wort kommen lassen. Gemeinhin gilt heute Montaigne als Skeptiker und Freigeist, der sich zwar äußerlich dem Herkommen anpaßt, aber innerlich allen sittlich-religiösen Bindungen ablehnend gegenüber steht. Auf Grund genauerer Forschung und im Lichte der Zeit betrachtet, ändert sich das Bild. Montaigne lebt und stirbt als gläubiger Katholik, wenn seine Religiosität auch nicht über ein Mittelmaß hinausgeht. Und er verteidigt die Religion. Selbst der Skeptizismus dient bei ihm diesem Zweck. Die Erschütterung des Glaubens an die Vernunft war für ihn wie für Charron, Sanchez und andere Apologeten jener Zeit der beste Beweis der Notwendigkeit göttlicher Offenbarung. Viele Äußerungen Montaignes, die heute anstößig sind, wurden damals nicht so empfunden. Die angesehensten religiösen Schriftsteller des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wie Maldonat und Franz von Sales, haben ihn gelobt und empfohlen. Erst später haben ihn die Freigeister für sich in Anspruch genommen, und nun erst, als seine Essais anfangen, sich verhängnisvoll auszuwirken, wurden sie im Jahre 1676 auf den Index gesetzt.

Dréanos fleißige und besonnen urteilende Arbeit wird dazu beitragen, das Bild Montaignes richtigzustellen.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Descartes und die Philosophie. Von K. Jaspers. Berlin-Leipzig 1937. gr. 8. 104 S.

An dieser Arbeit fällt uns angenehm auf, daß Jaspers sich hier einer gemeinverständlichen, übersichtlichen Sprache bedient. Dieser äußeren Form entspricht allerdings die gedankliche Meisterung des Inhaltes durchaus nicht immer. Wie nicht anders zu erwarten, hat der Existenzphilosoph feines Verständnis für den Religiösen in Cartesius, der aus der Tiefe des erschlossenen Gemüts das Göttliche erfühlt (vgl. S. 68). Dem scholastisch eingestellten Philosophen hingegen scheint er uns nicht in allem gerecht zu werden. Sein abfälliges Urteil über diesen immerhin bahnbrechenden Denker der Vorzeit faßt er in diese Worte zusammen: „Ein aus der philosophischen Tiefe kommender Ursprung schien in einer Verkehrung sich selbst zu vergessen. Wir gewinnen beim Studium seiner Werke den Eindruck, als ob in dieser großartigen Erscheinung die Philosophie einem radikalen Irrtum preisgegeben sei, der nicht in einer bestimmten Position oder einem Satze klar faßbar ist, sondern als eine das Wesen des Ganzen durchdringende Haltung des Denkens wie ein verborgenes Verderben den zunächst so festen und klaren Bau schwanken macht“ (S. 68).

Paderborn.

F. Imle.

Descartes. Homenaje en el tercer centenario del „Discurso del metodo“. 3 Tom. Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos-Aires. Buenos-Aires 1937. Lex. 8. 366, 340, 358 p.

Zu den bedeutsamsten Gaben, die uns das Descartes-Jubiläum des Jahres 1937 gebracht hat, gehört das dreibändige Werk des „Philosophischen Instituts der Universität von Buenos-Aires“. Nicht nur die Philosophie Descartes' wird von den verschiedensten Seiten untersucht und gewürdigt (J. Maritain, *Le conflit de l'essence et de l'existence dans la philosophie cartésienne*, J. Rey Pastor, *Descartes y la Filosofía Natural*, L. Castellani S. J., *San Augustin y Descartes*, M. N. Regueire, *El problema de la razón en la filosofía cartesiana*, Nimio de Anquin, *In congruencias cartesianas y posibilidades idealistas en la noción de substancia*), auch die biologischen, philosophischen und medizinischen Anschauungen Descartes' werden eingehend erörtert (B. A. Houssay, *La Fisiología y la Medicina de Descartes*, Chr. Jakob, *Descartes en la Biología*, E. Mouchet, *Descartes fundador de la Psicología fisiológica*). Ferner wird der große Einfluß des Philosophen auf die Entwicklung der verschiedenen Einzelwissenschaften sowie der gesamten Kultur gebührend hervorgehoben (M. Victoria, *Descartes y la Música*, C. O. de Montoya, *Descartes en la historia de la educación y la cultura*, L. Bouittier, *Descartes y la ciencia positiva*).

Fulda.

E. Hartmann.

Dokumente zu Hegels Entwicklung. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Stuttgart 1936, Frommann. gr. 8. V, 476 S. M 10,—.

Der bekannte Hegelforscher J. Hoffmeister bietet uns hier wertvolle Dokumente zu Hegels Entwicklung. Es sind dies zunächst bereits veröffentlichte, aber schwer zugängliche Texte, so das Gymnasialtagebuch, die von Thaulow herausgegebenen Exzerpte und das Fragment „Zur Lehre von den Schlüssen“. Dazu kommen zahlreiche bisher noch unveröffentlichte Texte wie der Stiftsaufsatz „Ueber einige Vorteile . . .“, die Auszüge aus der Tübinger und Berner Zeit, die Tübinger Predigten und vor allem die „Geometrischen Studien“ vom Jahre 1800. Endlich bringt das Hoffmeister-sche Buch genaue, an den von Hegel selbst benützten Quellen orientierte Analysen der Texte, die aus der Stuttgarter und Tübinger Zeit stammen. Es zeigt sich hier vor allem der starke Einfluß Garves auf den jungen Hegel. Gerade in der Aufhellung der Bildungsgeschichte des jungen Hegel, die sein späteres Werk entscheidend bestimmte, sieht Hoffmeister das Schwergewicht seiner Arbeit, durch die die Quellengeschichte des deutschen Geistes eine wesentliche Bereicherung erfahren hat.

Fulda.

E. Hartmann.

G. W. Hegel, Nürnberger Schriften 1808–1816. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Der *Philos. Bibliothek* Band 165. Leipzig 1938, F. Meiner. kl. 8. XXXVI, 500 S.

Die „Nürnberger Schriften“ enthalten philosophische Arbeiten, Reden und Gutachten Hegels, die in der alten Hegel-Ausgabe nicht die gebührende

Stelle gefunden oder erst vor kurzem entdeckt worden sind. Ihre sachliche Bedeutung liegt darin, daß sie den Entwicklungsabschnitt des Hegelschen Denkens zwischen den Jahren 1808 und 1816 in helles Licht rücken. In der Einleitung wird die systematische und kulturpolitische Bedeutung der Nürnberger Schriften näher gewürdigt. Vor allem wird gezeigt, wie die Notwendigkeit, die Schüler der vier obersten Gymnasialklassen auf das Studium der Philosophie an der Universität vorzubereiten, Hegel vor die Aufgabe stellte, sein Denken populärer und herablassender zu gestalten und wie sich diese Aufgabe auf die Formung der einzelnen Gliederungen seines Systems ausgewirkt hat.

Das Büchlein bringt die Texte zur philosophischen Propädeutik, Gymnasial-Reden und -Berichte sowie eine Reihe von Gutachten, die des kulturhistorischen Interesses nicht entbehren.

Fulda.

E. Hartmann.

G. W. F. Hegel, Phänomenologie. In vierter Auflage nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von J. Hoffmeister. Der *Philosophischen Bibliothek* Band 114. Leipzig 1937. Felix Meiner. gr. 8. XLII, 598 S.

Wie der Herausgeber im Vorwort bemerkt, gibt es keine Einleitung in die Phänomenologie des Geistes. Das Buch fordert von jedem Leser ein Höchstmaß von aktiver Denkkraft und zugleich die äußerste Bereitwilligkeit, sich führen zu lassen. Hierfür gibt es keine Einleitung. Darum beschränkt sich der Verfasser in seinem Vorwort auf die Darlegung der philosophischen und historischen Voraussetzungen des Buches, auf die Grundbegriffe und die Einzelprobleme, die Hegel vorlagen und die er weitergebildet hat. Vor allem sind es die Begriffe der Phänomenologie und der Geschichte, die näher erörtert werden. Was die Entstehungsgeschichte des Buches angeht, so pflichtet der Herausgeber der Auffassung Th. Haerings bei, der nach eingehender Untersuchung zu dem Ergebnis kam, daß die Phänomenologie nicht organisch und nach einem wohl überlegten Plan in Hegel und aus seiner vorhergehenden Entwicklung heraus erwachsen, sondern als Folge eines plötzlichen, unter innerem und äußerem Druck gefaßten Entschlusses, in fast unglaublich kurzer Zeit entstanden ist als eine, Stück für Stück erst für den Druck zustandekommende Niederschrift, während deren die Intention nicht immer dieselbe blieb (XXVIII). Die Belege, die Haering hierfür erbracht hat, werden vom Herausgeber durch neues Beweismaterial bestätigt und ergänzt.

Die vorliegende Ausgabe fußt auf der 3. Lassonschen Ausgabe, die einen möglichst genauen Abdruck des Wortlautes des Erstdruckes versucht hatte. Sie geht aber noch weiter als diese auf den Erstdruck zurück: Sie sucht in Orthographie und Interpunktion eine noch größere Annäherung an diesen zu gewinnen. Von Lasson beibehalten sind das ausführliche „Inhaltsverzeichnis“, die Register, die Erklärungen unter dem Strich und einige Ergänzungen in eckigen Klammern. Ein Variantenverzeichnis sowie ein Sach- und Personenregister beschließen den Band.

Fulda.

E. Hartmann.

Bolzanos Begründung des Objektivismus in der theoretischen und praktischen Philosophie. Von Ludwig Waldschmitt. Würzburg 1937, Triltsch. IV u. 117 S.

Die Arbeit setzt sich zum Ziele „das sachliche Grundanliegen der Philosophie B.s aufzudecken“. Sie glaubt es in Bolzanos Absage an jeglichen Subjektivismus, insbesondere an den der Aufklärung zu finden. Wenn es auch dem Verfasser nicht um die Einreihung der geistigen Gestalt B.s in das geschichtliche Ringen seiner Zeit zu tun ist, so wird trotzdem auf Grund der bereits vorliegenden historischen Arbeiten das Ringen B.s fein aufgewiesen und zwar auf dem doppelten Gebiete der objektiven Erkenntnis und des objektiv gültigen Sittengesetzes. Auf die Darlegung der Religionsphilosophie hat der Verfasser verzichtet, weil diese Arbeit der Fundamentaltheologie zugehört und überdies bereits durch E. Winter getan ist. Mit feinem inneren Verständnis hat der Verfasser die Eigenart des Denkens Bolzanos gegen Kant und den Neukantianismus abgegrenzt und die Einwirkung auf Edmund Husserl aufgewiesen. Klar erkennt er auch die Schwäche B.s, der zwar die Wahrheit „an sich“ erörtert, aber die Geltung „für uns“ völlig übersieht. Im zweiten Teil wird dann das Gesetz „an sich“ als Angelpunkt der Ethik B.s aufgewiesen und die Stellungnahme des Philosophen zu Kant, der englischen Ethik, der theologisch begründeten Ethik, und zu Aristoteles dargelegt. Wie im ersten Teil sucht der Verfasser hier die Linien der Weiterentwicklung auf Franz Brentano und Max Scheler wenigstens zu zeichnen (warum nicht auch näher auszuführen?), wo die Fragen einer inhaltlichen Sittenlehre tiefer als bei Bolzano in seiner Abhängigkeit von der Aufklärung aufgegriffen und beantwortet worden sind.

Die Arbeit zeichnet sich durch sorgfältige Analysen und auch durch die intuitive Zusammenschau der geistigen Entwicklungslinien aus und stellt einen wertvollen Beitrag nicht bloß zu Bolzano, sondern auch zur Neubegründung der ontologisch-metaphysischen Problematik der Philosophie der Gegenwart dar, weil sie uns zugleich den Weg vom idealen Ansich zum Sein selber andeutet. Auf S. 74 ist von Adam Smiths „Therapie der ethischen Gefühle“ die Rede, wo es „Theorie“ heißen müßte.

Würzburg.

Dr. Rüfner.

Martin Deutinger. Gestalt und Beurteilung, Lebenswerk, Ernte und Erbe. Von Heinrich Fels. München 1938, Kösel-Pustet. 8°. 340 S. Geb. M 6,80. (*Gestalten des christl. Abendlandes*. Bd. 2).

Martin Deutinger (1815—64), lange verkannt und fast vergessen, erfreut sich heute höchster Wertschätzung. Trotzdem kann man nicht sagen, daß sein geistiges Erbe lebendiger Besitz der Gegenwart geworden wäre. Dies zu erreichen, ist ihm der zweite Band der „Gestalten des christlichen Abendlandes“ gewidmet. Im ersten Teile würdigt H. Fels Deutingers Gestalt und Bedeutung, indem er ihn in den erwachenden Katholizismus seiner Tage hineinstellt. In feiner Charakteristik und mit sichtlicher Liebe wird besonders der Sailer- und Goerreskreis gezeichnet, dem Deutinger nahe stand.

Das Programm der Zeit war der Einklang von Glauben und Wissen, Offenbarung und Kultur. Ihm war die Lebensarbeit Deutingers gewidmet. Sein Lebensziel war, eine wahrhaft katholische Philosophie zu schaffen, um dadurch Wissenschaft und Kunst mit katholischem Geist zu durchdringen. Die Scholastik, die er zu wenig kannte, befriedigte ihn nicht.

Der zweite Teil des Buches gibt Auszüge aus Deutingers Werken. Das Hauptwerk sind die „Grundlinien einer positiven Philosophie“, darunter besonders die von Ed. v. Hartmann hoch geschätzte Kunstlehre.

H. Fels nennt Deutinger den „größten katholischen deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts“. Auf jeden Fall war Deutinger ein scharfsinniger, selbständiger Denker und ein glänzender Schriftsteller. Manches in seinen Werken ist zeitbedingt, vieles aber hat lebendige Gegenwartsbedeutung. Am unmittelbarsten wirken seine viel gerühmten Reiseskizzen, die „Bilder des Geistes in Kunst und Natur“.

Die Herausgabe des Buches ist durch eine Reihe von Abhandlungen vorbereitet, die Fels in den letzten Jahren über Deutinger veröffentlicht hat.

Pellin, Pommerellen.

F. Sawicki.

Filozofja współczesna. Nap. J. Pastuszka, Dr. phil. et theol., Professor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tom I: Warszawa 1934. Tom II: Lublin 1936. 8°. 167 u. 316 str. 12 zł.

In zwei Bänden gibt Pastuszka, Professor an der katholischen Universität Lublin, eine eingehende Darstellung der „Philosophie der Gegenwart“. Der erste Band behandelt Nietzsche, Bergson, die Psychoanalyse, die materialistischen Strömungen, den Irrationalismus und Pragmatismus, der zweite Band: den deutschen, französischen und italienischen Idealismus, Husserl, Scheler, Heidegger, den Neopositivismus, den Vitalismus und die katholische Philosophie der europäischen Länder.

Pastuszka ist einer der fähigsten und fruchtbarsten Vertreter der jüngeren Generation katholischer Philosophen Polens. Das vorliegende Werk ist ein sprechender Beweis dafür, wie intensiv auch dort bei aller scholastischen Einstellung das Bestreben ist, in lebendigem Kontakt mit der Philosophie der Gegenwart, insbesondere auch mit der deutschen Philosophie zu bleiben. Es ist eine außerordentlich fleißige, auf reicher Literaturkenntnis aufgebaute Arbeit. Obwohl die einzelnen Kapitel ziemlich lose aneinandergereiht sind, ist der Verfasser doch bemüht, gewisse Durchblicke durch das Ganze zu geben und weitere Zusammenhänge aufzuweisen. Die Darstellung ist sorgfältig nach Inhalt und Form. Eine besonnen abwägende Kritik weist den Weg durch das Wirrsal.

Pelplin, Pommerellen.

F. Sawicki.

VIII. Vermischtes.

Acta secundi Congressus Thomistici internationalis, invitante Academia R. S. Thomae Aquinatis. Romae a die 23 ad 28 Novembris 1936 celebrati. Turin 1937. gr. 8. 585 p. 25 Lire.

Von den drei Problemgruppen, die auf dem zweiten Internationalen Thomistenkongreß erörtert worden sind, standen an erster Stelle die Fragen der Erkenntniskritik. Hier trat eine bedeutsame Meinungsverschiedenheit zutage, indem Noël die Erkenntniskritik der wissenschaftlichen Metaphysik logisch und historisch vorausgehen ließ, Olgiati aber den gegenteiligen Standpunkt vertrat.

Der zweite Problemkreis bezog sich auf das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften, vor allem der Naturphilosophie zu den Naturwissenschaften. Auch hier gingen die Meinungen auseinander. Nach den einen gibt es keinen spezifischen Unterschied zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft. Nach den anderen, deren Wortführer Maritain war, gibt es zwei spezifisch verschiedene Arten, die sinnenfällige Wirklichkeit zu analysieren: eine empiriologische und eine ontologische Art. Die erstere hat es zu tun mit quantitativen Messungen und der sinnenfälligen (experimentellen) Verifikation, die ontologische dagegen mit dem Wesen der Dinge. So entstehen zwei verschiedene Auffassungen von der Natur, die einander komplementär gegenüberstehen und völlig gleichberechtigt sind.

Der dritte Problemkreis betraf das Verhältnis der Philosophie zur Religion. Hier war es vor allem die Frage, in welchem Sinne man von einer christlichen Philosophie reden könne oder müsse, welche die Teilnehmer lebhaft beschäftigte.

Die Kongreßakten, die nicht nur Referate, sondern auch die sich daran anschließenden Diskussionen bringen, gewähren ein eindrucksvolles Bild der geistigen Arbeit, die hier geleistet worden ist. Gerade die Meinungsverschiedenheiten, die bei aller Uebereinstimmung in den grundlegenden Anschauungen kräftig zutage traten, beweisen die ungebrochene Lebenskraft der thomistischen Schule.

Fulda.

E. Hartmann.

Johannes Kepler. Gesammelte Werke. Herausgegeben von Max Caspar. *Astronomia Nova* Bd. III. München 1937, C. H. Beck. 488 S. Geb. M 15,—.

Als ersten Band der Gesamtausgabe von Joh. Keplers Werken legt Max Caspar ein Quellenwerk vor, das wie wenige geeignet ist, uns die Bildung der naturwissenschaftlichen Ideen und Methoden, die in so überreicher Fülle das Werden der neuen exakten Wissenschaften bestimmen, verstehen zu lassen. In der *Astronomia Nova* aus dem Jahre 1609 bringt Kepler an Stelle der kinematischen Auffassung der Bewegung der Gestirne die dynamische zur Geltung, d. h. er versucht unter zu Grundelegung der Marsbeobachtungen seines Lehrers Tycho Brahe diese Bewegung als von einer Kraft bewirkt, deren Quelle die Sonne ist, zu erklären. Wenn so

Kepler mit dem Begriff der anima, der die Naturforschung jahrhundertlang beherrschte, bricht und ihn durch den der vis ersetzt, wird er der Schöpfer einer „Physik des Himmels“ (so lautet auch der Untertitel des vorliegenden Werkes) und Wegbereiter der „Principia Philosophiae“ Newtons. Seine neuen Gedanken, deren Bedeutung für die Naturphilosophie nicht hoch genug einzuschätzen ist, führen Kepler schließlich zu den ersten beiden Planetengesetzen.

Es ist für den Leser, der sich die Mühe macht, in die Gedankenwelt Keplers einzudringen, von großem Reiz, das Ringen des Genies mit den physikalischen und astronomischen Problemen und die Meisterung der ungeheueren Schwierigkeiten bei der mathematischen Erfassung der Bewegungserscheinung zu verfolgen und an der geradezu dramatischen Bewegtheit des Ansetzens, der Irr- und Umwege innerlich teilzunehmen, die immer wieder die wissenschaftliche Persönlichkeit und oft auch die Menschlichkeit Keplers durchleuchten läßt. Kepler begnügt sich nicht, astronomische Tatsachen und Beziehungen zu geben, es ist ihm vielmehr um die philosophische Spekulation zu tun, er ist, wie M. Caspar einmal sagt, „nicht nur der Rechner und Physiker, der kausale Naturzusammenhänge mit seinem mathematischen Werkzeug aufzudecken sucht, er ist auch Sinndeuter der Welt, in der er einen vom Schöpfer verwirklichten Plan verborgen weiß und fühlt . . . Er bekämpfte den Nominalismus und haßte die Auffassung, als ob es bei Aufstellung einer Hypothese wie der kopernikanischen einzig und allein darauf ankäme, richtige rechnerische Ergebnisse zu gewinnen.“

Das Verständnis des in schwer lesbarem Latein geschriebenen Werkes wird bedeutend gefördert durch den Nachbericht¹⁾ und die reichlichen Anmerkungen des Herausgebers, die eine tiefdringende Analyse des Inhalts geben und Quellenangaben enthalten, die von Christian Frisch, der in den Jahren 1858—71 eine Ausgabe veranstaltet hat, fast überall weggelassen sind. Für die Ausstattung des erstaunlich billigen Werkes gilt dasselbe Lob, das der Rezensent anlässlich des Erscheinens der Bibliographie in dieser Zeitschrift gesendet hat. Die gelehrte Welt wird der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Dank wissen für die großzügige Unterstützung der Vorarbeiten zur Gesamtausgabe, deren Plan schon vor einem Vierteljahrhundert in dem verewigten Walter v. Dyck reifte.

Es sei darauf hingewiesen, daß wir eine vollständige deutsche Ausgabe der *Astronomia Nova* Max Caspar verdanken (München-Berlin 1929), die ein Meisterwerk der Uebersetzungskunst ist und zusammen mit der umfangreichen Einführung und den Anmerkungen Zeugnis ablegt für den kongenialen Geist des feinsinnigen Interpreten eines der größten deutschen Klassiker einer Naturforschung, die in einer philosophischen Haltung zur Welt gründet.

München.

W. Krampf.

¹⁾ Auch die weiteren Bände der Gesamtausgabe, die auf etwa 20 Bände berechnet ist, werden solche Nachberichte enthalten.

Jugendreihen des deutschen Menschen 1733~1933. Von Eduard Wechßler. Leipzig 1934, Felix Meiner. XII, 136 S. Geh. № 3,50.

In großen Zügen wird hier ein Ueberblick über die innere Entwicklung der deutschen Volkheit durch zwei Jahrhunderte geboten im Rahmen von etwa 16 Jugendreihen, d. h. Bündeln von Jahrgängen einer jeweils neuen Jugendrichtung, die an irgendeinem schwachen Punkt den Ueberlieferungsbestand des Volkstums angreift und die Aenderung des Ganzen ruckweise herbeiführt. So tief und weitgreifend aber jeweils der Wandel sein mag, jede solche Zeitenwende kommt aus derselben ewig gleichen schöpferischen Kraft der Volkheit, so daß ein wesenhafter Urgrund stets erhalten bleibt. Allerdings nicht jede Jugendreihe steht „in ihres Volkes echter und starker Wesensmitte“. Aus der volkheiligen Wesensmitte heraus wirkten die fünf Jugendreihen des deutschen Idealismus (1733—1794), dagegen waren peripherisch die fünf Jugendreihen von 1832—1885, während von 1896 ab (Jugendbewegung) nach 60jähriger Ueberfremdung und Selbstaufgabe sich der echte deutsche Mensch in fünf weiteren Jugendreihen zu dem Lande seiner Seele wieder heimgefunden hat. Als unveräußerlicher Wesenskern deutsch-volkheilicher Art erweisen sich die alte deutsche Metaphysik und die kritische Mystik, d. h. das Ringen um das Uranfängliche und um das Unergründlich-Geheimnisvolle. — Bei dem Versuche, die Entwicklung der letzten 200 Jahre deutscher Volkheit in dem stets erneuten Vordringen neuer Jugendreihen darzustellen, wird eine gewisse Einseitigkeit und gewalttätige Konstruktion nicht vermieden. Man kann dem Verfasser in vielen Punkten nicht zustimmen. Gar manchmal kommt dem Leser der Gedanke an das Prokrustesbett, in das sich die aufgezählten Gestalten einzwängen lassen müssen, um in das festgelegte Schema zu passen. Ebenso kann dem Verfasser in seiner Auffassung, was die eigentliche Wesensmitte deutscher Volkheit ist und wie weit einzelne Jugendreihen und einzelne Persönlichkeiten dieser Wesensmitte nahestehen oder von ihr abfallen, nur sehr mit Einschränkung zugestimmt werden.

Fulda.

Dr. Scheller.

Eine neue philosophische Zeitschrift.

Als Organ für das philosophische Leben in Flandern und Holland wird demnächst eine neue Zeitschrift erscheinen: *Tijdschrift voor Philosophie*. So sehr diese Zeitschrift an der internationalen Bewegung teilzunehmen gedenkt, so will sie doch vor allem Ausdrucksorgan der niederländischen Kultur sein. Nach jeder Seite aufgeschlossen, wird sie sich bemühen, durch möglichst vollständige Biographie aller philosophischen Bücher und Zeitschriftenartikel, durch sorgfältige Besprechung der Neuerscheinungen und Jahresberichte über alle Gebiete der Philosophie ein möglichst treues Bild der philosophischen Bewegung zu geben.

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich, die erste Nummer im Februar 1939, im Umfang von ungefähr 300 Seiten, Format 24×18, in Garmond-Satz.

Adresse der Redaktion: Hoogstraat 39, Gent, Belgien.