

Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für
Geisteskultur und Volksbildung

Herausgeber:

Dr. Artur Buchenau

Schriftleiter:

Dr. Georg Heinz



34. Jahrgang
Erstes Heft

Jährlich 12 Hefte
Januar 1925

Inhalt:

	Seite
Rudolf Odebrecht, Kunst und ästhetische Wertung	1
Richard Eickhoff, Deutsche Altertumsforschung in Spanien	14
Anders Gemmer, Religionsphilosophische Grundgedanken bei Kierkegaard	19
Karl Gumpertz, Schopenhauers Lehre vom Genie	28
Albert Hellwig, Aberglaube und Wissenschaft	34
Streiflichter	38
Erlesenes aus alten und neuen Büchern	41
Bücherbesprechungen	45
Aus befreundeten Gesellschaften	61

Verlag von ALFRED UNGER in Berlin C₂



Soeben  erscheint:

Griechisch - ägyptischer Offenbarungszauber

Zweiter Band: Seine Methoden
von

Dr. Theodor Hopfner

Professor an der Deutschen Universität in Prag.

Mit 15 Abbildungen. Broschiert M. 25,—.

Aus dem Inhalt:

Zauberwissen (Gnosis) und Zauberpraxis (Empeiria, Techne, Ars). Auserwählte Zaubervölker und Zauberindividuen. — Die Zauberei als heiliges Geheimwissen und die Zauberkundigen als Mitglieder einer okkulten Gemeinde. — Theurgie, Magie und Goetie; Theurgen und Theosophen einerseits, Magier und Goeten andererseits. Stellung der Zauberei zur offiziellen Religion, Mantik, christlichen Kirche und Gnosis, Philosophie und zum Staat. — Der theurgische, magische und goetische Erkenntnis- und Offenbarungszauber und seine verschiedenen Methoden hauptsächlich nach der Darstellung der Zauberpapyri.

Früher erschien der erste Band:

Griechisch - ägyptischer Offenbarungszauber

mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen (mit 30 Abbildungen)

von

Dr. Theodor Hopfner

Broschiert M. 30,—.

Aus dem Inhalt:

Das Zwischenreich: Die Dämonen, Heroen und Seelen und ihr Verhältnis zu Göttern und Menschen. — Möglichkeiten und Mittel der Beeinflussung des Zwischenreichs und der Götter durch den Menschen: Die sympatisch-symbolischen Tiere, Pflanzen und Minerale; der Mensch als Mikrokosmos. Die Usia der Toten, Lebenden und Götter; der „wahre“ Name, die Ephesia, Grammata, das Zaubergetebet und die Zauberformel, die Naturlaute, der magische Zwang, die Drohungen. Die Verarbeitung und Verwertung dieser Sympathiemittel im Zauber. — Die Vorbedingungen für das Gelingen jeder magischen Operation: Beobachtung von Zeit und Ort; die „Reinheit“. — Besondere Vorschriften für die notwendigen Teile jeder Zauberhandlung: Für das Opfer, die Anrufung, die Entlassung und das Amulet.

H. HAESSEL / VERLAG / LEIPZIG

ROSS-STRASSE 5.



Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

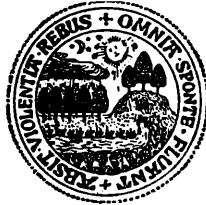
Schriftleitung:

Dr. Artur Buchenau

Bln.-Charlottenburg, Schloßstr. 46

Dr. Georg Heinz

Berlin O 34, Warschauer Str. 63



Verlag von

Alfred Unger, Berlin C²

Spandauer Straße 22

Jährl. ca. 12 Hefte Gm. 20.-

Für das Ausland M. 24.-

34. Jahrgang 1925

Erstes Heft

Kunst und ästhetische Wertung.

Zum Grundproblem der Ästhetik.*)

Von Dr. Rudolf Odebrecht.



Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Versuche, das Irrationale unseres Kunsterlebens auf bestimmte rational erkennbare Wurzeln des Bewußtseins zurückzuführen, noch immer in den Anfängen stecken. Gewisse uns von altersher überkommene Vorurteile, die falsche Meinung derer, die glauben, daß mit vielem Reden über Kunst etwas Endgültiges gesagt werden könne, haben die Besinnung auf die Grundlagen, Zielsetzungen und den tiefen metaphysischen Ernst des Problems stark beeinträchtigt und es soweit gebracht, daß die Bezeichnung „Ästhet“ geradezu etwas Verächtliches mit sich führt. Selbst Kierkegaard, der in seinem erbitterten Kampf gegen den dogmatischen Intellektualismus den eigentlichen Wert allen Erlebens in der Kraft leidenschaftlicher Verinnerlichung erblickte, glaubte den im Wechsel erotischen Rausches dahinstürmenden Genußmenschen am treffendsten als Ästhetiker bezeichnen zu müssen. Noch immer nicht ist es der Ästhetik gelungen, jenen Grad von Wissenschaftlichkeit zu erreichen, dessen innere methodische Rechtfertigung gestattet, phrasenhaften Dilettantismus und sentimentale Gefühlsschwärmerei von

*) Die hier in gedrängter Form gegebenen Ausführungen entstammen dem einführenden Teil meiner noch ungedruckten Schrift: Das ästhetische Bewußtsein und das Wesen schöpferischer Gestaltung.

sich fernzuhalten; noch immer muß sie, wie Lotze¹⁾ ihren Beginn als Wissenschaft charakterisierte, „mit Entschuldigungen ihres Daseins“ beginnen.

Die auf die ästhetischen Probleme angewandten Methoden sind von so mannigfaltiger, vielverzweigter Art und von ebenso mannigfaltiger Zielsetzung, daß ihre Aufzählung und Besprechung an dieser Stelle nicht geschehen kann. Sie erübrigt sich schon deshalb, weil dies bereits in erschöpfender Weise durch Volkelt (Das ästhetische Bewußtsein. München 1920) geschehen ist. Volkelts Interesse richtet sich in der Hauptsache auf die Beschreibung zweier Hauptströmungen, die als subjektive und objektive Ästhetik bezeichnet werden können. Im engen Zusammenhang hiermit werden die Fragen erörtert, was überhaupt in der Ästhetik unter „objektiv“ zu verstehen sei, und welche Wandlungen der Begriff der ästhetischen Gegenständlichkeit in den verschiedenen Systemen durchgemacht hat.

Ich halte eine solche Auseinandersetzung für äußerst verdienstvoll und glaube, daß die Frage nach dem „ästhetischen Gegenstand“ und dem „ästhetischen Akt“ erst dann restlos beantwortet werden kann, wenn die Vorfragen nach der logischen Struktur des „Gegenstandes überhaupt“ ihre allgemeine Lösung gefunden haben. Indessen berühren wir damit ein Problem von so selbständigem erkenntnistheoretischem Wert und von immerhin noch so wechselnder Färbung, daß unser Interesse an der eigentlichen Frage des Ästhetischen auf lange zurücktreten müßte; auch ist die Auffassung von Gegenständlichkeit in vielen Fällen so innig mit dem innersten Kern systematischer ästhetischer Untersuchung verwoben, daß sie sich erst aus dem Ganzen heraus gewinnen läßt und schwerlich als einfacher logischer Extrakt für sich betrachtet werden kann.

Wenn ich denn zur möglichst schnellen Herausarbeitung meiner Ansicht über wissenschaftliche Ästhetik nach Gesichtspunkten suche, die eine größere Zusammenfassung der Methoden gestatten, so daß mit der Billigung der einen Gruppe die Ablehnung der anderen gegeben ist, so bringe ich sie wohl am einfachsten in den beiden Prädikationen: „deskriptiv“ und „normativ“ zum Ausdruck.

Die deskriptive Ästhetik gibt sich im allgemeinen als zergliedernde Beschreibung von aufgefundenen Werten. Sie betrachtet den Wert als einen ihr irgendwie gegebenen „Gegenstand“ und lehnt es ab, regulative oder gar konstitutive Vorschriften zu geben. Die Behutsamkeit und abstrakte Gewissenhaftigkeit verhindert den Forscher, normativ zu verfahren, selbst zu werten; sie gestattet ihm nur von gegebenen Werten zu reden. Dazu gesellt sich noch die Erinnerung an die vielfachen Anmaßungen und Fehlschläge einer metaphysischen Ästhetik, die sich ihre Methode von einem eigenwilligen, heterogenen Prinzip diktieren ließ, und häufig auch ein Gefühl der eigenen Unsicherheit in der Beurteilung künstlerischer und

¹⁾ Geschichte der Ästhetik in Deutschland. 1868. S. 12.

und rein kunsttechnischer Fragen verriet. Aber immerhin würde eine Ästhetik, wenn sie sich der vorgefundenen Wertmaße gegenüber auf die Dauer rein deskriptiv verhielte und auch nicht den Ehrgeiz hätte, jemals in ihrer Entwicklung über den deskriptiven Standpunkt hinaus sich zu exakter Formulierung zu erheben, jeden Anspruch auf Wissenschaftlichkeit aufgeben. Die Biologie, die Meteorologie sind Wissenschaften, die vorerst nur zu einem gewissen Teil über das deskriptive Stadium hinausgelangt sind, aber ihr Ziel ist auf die Begründung von Gesetzen gerichtet und darin liegt ihre wissenschaftliche Rechtfertigung. Wer der Ästhetik einen solchen Anspruch auf normative Zielsetzung aberkennt, wer ihr nur das Recht zuspricht, dem einzelnen Kunsterleben tastend nachzugehen, ganz gleich, ob ein Dürer oder ein Bantuneger Träger dieses Erlebens ist, wer endlich jedes Gebaren Kunst nennt, das die „vitalen Bedingungen“ hierfür in sich zu tragen glaubt, der hat kein Recht mehr, von Ästhetik als Wissenschaft zu sprechen, der nennt Kunst „einen lebendigen Prozeß“, der eben geht, wie er gehen will, und ist gezwungen, mit allen Desperados und Stilsuchern, von denen doch jeder für sich sein eigenes Kunsterleben vindiziert, durch dick und dünn zu laufen.

Es gibt eine Ansicht, nach der sich die Ästhetik dem Kunstschaffen gegenüber in ein ähnliches Verhältnis zu stellen hätte, wie es etwa eine Tatsachenforschung gegenüber der Sprach- und Menschheitsgeschichte einnimmt. Man müßte sich also danach dahin bescheiden, lediglich die Gesetze des Gewordenen aufzufinden, während sich die des Werdenden unserer Betrachtung und Feststellung entzögen. Eine solche Auffassung beruht auf einem falschen Analogieschluß. Das Werden in Völker- und Sprachgeschichte wird in der Hauptsache immer nur summenhaft, arithmologisch zu erfassen sein. Es fließt stets — wenn es auch hier und da zu einem Organischen zusammenwächst — in einer gewissen Breite dahin und wird von unberechenbaren Summanden bestimmt. Das Kunstschaffen tritt demgegenüber stets funktional¹⁾ auf, wird stets nach einem einzelnen hin konvergieren und wird von diesem einzelnen stets in seiner Ganzheit erlebt. Infolgedessen wird sich auch jede einzelne Kunsttat dem Ganzen gegenüber zu rechtfertigen haben. Dabei soll nicht bezweifelt werden, daß die Motivationen des künstlerischen Handelns in mindestens demselben Maße von Irrationalitäten abhängen, wie das geschichtliche Werden;

¹⁾ Funktional, in bewußtem Gegensatz gegen summenhaftes Geschehen, nenne ich das individuelle künstlerische Erleben, weil es jederzeit zugleich Erleben in der Einheit des Bewußtseins überhaupt ist, weil es in der allgemeinen „geistig-gesetzlichen Struktur“ (Spranger) wurzelt. „Das Schöne allein“, sagt Schiller, „genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich, d. h. als Repräsentanten der Gattung.“ („Gattung“ selbstverständlich nicht im biologischen, sondern im kantischen Sinne genommen. „In den Beschaffenheiten eines Subjekts [i:] nichts notwendig, als der Charakter der Gattung.“ [Über Matthissons Gedichte.] So also ist schöpferisches Erleben funktional, weil es seine Quellkräfte aus dem Mutterboden des transzendentalen Bewußtseins schöpft.

schon deshalb, weil künstlerisches Erleben, wie jedes Erleben überhaupt, mit zeitgebundenen Koeffizienten versehen sein wird. Falsch indessen ist es, zu glauben, daß die künstlerische Tat rein als richtungslose Funktionsäußerung gesteigerten Erlebens, als eine aus Aktivitätsgefühlen psychologisch erklärbare „Funktionslust“ aufzufassen sei, wie denn auch bereits E. Utitz die relativ untergeordnete ästhetische Bedeutung der Funktionsfreuden nachgewiesen hat (E. Utitz. Die Funktionsfreuden im ästhetischen Verhalten. 1911). Während also geschichtliches Werden als Gegenwärtserlebnis für uns niemals mit Ganzheitscharakter auftritt, ist das künstlerische Schaffen gar nichts anders denkbar, und setzt infolgedessen ein Regulativ zwischen sich und der Ganzheit voraus. Wenn also Ästhetik überhaupt etwas für die Kunst bedeuten will, so muß sie ein Ende damit machen, alles kritiklos hinzunehmen, was sich als Kunstwerk bietet. Sie muß es ganz besonders in unseren Tagen, wo sich angesichts der grauenhaften Zerklüftung der künstlerischen Ansichten alle Nachdenklichen rat- und hilfesuchend an sie wenden; sie muß auch gegebenenfalls von der Warte gelehrter Abstraktion herabsteigen, und Altes und Neues von erarbeiteten Standpunkten aus beleuchten, ohne sich durch den gerade hier oft recht gleisnerisch auftretenden consensus gentium irgendwie beirren zu lassen.

Wir werden also notwendigerweise das Ziel der Ästhetik in der Aufstellung von Normen zu erblicken haben, so daß sich aus ihnen die Möglichkeit einer ästhetischen Wertung mit dem Recht auf Allgemeingültigkeit ergibt. Selbstverständlich wird nicht davon gesprochen, daß die festgestellten Normen auf die Materie des Kunstschaffens von irgendwelchem bestimmenden Einfluß sein könnten. In Frage kommt nur die Feststellung der Voraussetzungen für die Wertung eines Kunstwerkes als ästhetischen Gegenstandes und die Untersuchung der Allgemeingültigkeit des kunstgesetzlichen Verhaltens vor dem Material.

Diese Frage wird nun von jeder psychologisch orientierten Ästhetik, die das Problem aus allgemein menschlichen oder soziologischen Gegebenheiten behandelt, von vornherein abgelehnt. Hier wird immer nur von einer Relativität des Wertes geredet werden können, weil es sich bei der psychologischen Feststellung um Untersuchungen von Äußerungen des Gefallens oder Mißfallens handelt, die von so individueller Verschiedenheit sind, und häufig von so unzweideutig außerästhetischen Faktoren bestimmt werden, daß mit ihnen tatsächlich niemals eine Grundlegung des Ästhetischen möglich sein wird.

Ich möchte mit J. Cohn von einem Forderungscharakter des ästhetischen Wertes sprechen, d. h. ich bin überzeugt, daß, wenn überhaupt etwas Grundgesetzliches im ästhetischen Verhalten aufgefunden werden kann, seine Anerkennung in der Form eines allgemeingültigen Sollens „im Kantischen transzendentalen Sinne“ geschehen muß. Wird

die Anerkennung in die Form eines Urteils gekleidet, so mag ein solches Feststellungsurteil immerhin ästhetisch genannt werden, doch muß man sich hüten, es mit dem Urteil zu verwechseln, in dem wir ein Gefallen oder Mißfallen über ein Kunstwerk aussprechen, dem ich, weil es durchaus subjektiv ist, selbstverständlich keinen Forderungscharakter und damit auch keine ästhetische Geltung beilege. Drückt mir jemand etwa sein Mißfallen über Franz Hals' „Hille Bobbe“ aus, so wird mir diese Äußerung als subjektives Werturteil ästhetisch belanglos sein, da ich noch gar nicht weiß, ob die für ein Feststellungsurteil notwendigen Voraussetzungen im Bewußtsein des Urteilenden vorhanden sind. Unter den „Voraussetzungen“ verstehe ich nicht wie Meumann (System der Ästhetik. S. 22) „ein bestimmtes Maß von künstlerischem Verständnis und ästhetischer Bildung“, das das Problem wieder ins Subjektive ziehen muß, sondern die immanente Forderung, daß der Betrachtende — ob mit oder ohne ästhetische Bildung bleibt gleichgültig — erst einmal die vom Künstler vorausgesetzte Stimmungszone erreicht hat. Ist das geschehen, so steht nicht mehr in Frage, ob er das Werk „mehr schreckhaft“ als „schön“ finde, es handelt sich nur um das Feststellungsurteil, ob sein Stimmungserlebnis durch das Gemälde zu einem Evidenzerlebnis geworden ist. Der Begriff der Stimmungsevidenz¹⁾, den ich für den Zentralpunkt jeder wissenschaftlich ästhetischen Untersuchung halte, kann hier nur allgemein angedeutet werden. Ich sage also, das Urteil ist erst dann ästhetisch belangvoll, wenn ich aus ihm erfahre oder mit ihm feststelle, daß die vom Kunstwerk gewollte, eingeleitete und von mir erlebte Stimmung durch das Bildgesetz ihre bewußtseinsnotwendige Repräsentation gefunden hat. Die wissenschaftliche Betrachtung hat es allein mit der möglichen Erfüllung solcher Voraussetzungen zu tun. Es handelt sich also bei der Untersuchung über die Möglichkeit ästhetischer Normen nicht um die psychologische Fragestellung, ob ich die Stimmung im einzelnen Fall evident erleben kann. Wie im Bereich logischen Denkens der Forderungscharakter der Denkgesetze weder den Irrtum in einem singulären Urteil ausschließt, noch durch falsche Urteilsbildung in seiner Geltungskraft beeinträchtigt wird, so wäre es auch verkehrt, wegen der Verschiedenheit oder Verkehrtheit singulärer ästhetischer

¹⁾ Wenn H. Bergmann (Untersuchungen zum Problem der Evidenz der inneren Wahrnehmung. 1908) jedes Haben von Empfindungen und Gefühlen ohne weiteres als evident bezeichnet, so kann ich mich hiermit nicht einverstanden erklären. Das Erleben von Stimmungsschichten ist, wenn es zunächst nur im Sinne des Angenehmen, sogenannt „Schönen“, Schwebend-Schmeichelnden geschieht, wohl wahrgenommenes, aber noch nicht evidentes Bewußtsein. Die Evidenz gelingt erst in einem besonderen Akt vor dem ästhetischen Gegenstand, worauf ich hier nicht näher eingehen kann. Ich erkläre also, daß ein psychisches Phänomen sehr wohl erlebt werden kann, ohne doch Evidenzcharakter zu besitzen und glaube, daß alle Unsicherheit in der Behandlung des ästhetischen Problems darauf zurückzuführen ist, daß man sich über das eigentliche Evidenzproblem des ästhetischen Erlebnisses nicht klar geworden ist.

Urteile den Forderungscharakter ästhetischer Normen in Zweifel zu ziehen. Irrtum und Meinungsverschiedenheit laufen der Anerkennung ästhetischer Normen keineswegs zuwider. Im Gegenteil, sie bestätigen und unterstreichen sie. Denn es wäre töricht, sich überhaupt mit jemandem in eine Auseinandersetzung über den Wert eines ästhetischen Gegenstandes einzulassen, wenn es nicht mit der stillschweigenden Anerkennung einer überindividuellen schiedsrichterlichen Norm geschähe.

Mit der Anerkennung eines ästhetischen Sollens rühren wir nun an der kritischen Frage, der gegenüber sich die einzelnen Forschungsmethoden in ihrer Gegensätzlichkeit herausgebildet haben. Der Forderungscharakter logischer Werte ist nach allgemeiner Ansicht von dem der sittlichen und ästhetischen Werte, wie es Cohn deutlich auseinandergesetzt hat, prinzipiell dadurch verschieden, daß in dem ersten Fall das Denken in sich selbst den Maßstab zur Wertung besitzt, während es sich im zweiten Falle um Wertgebiete handelt, die dem Denken selbst fremd sind, „deren Leugnung daher auch nicht unmittelbar das Denken in seiner Existenz bedroht“ (Allgem. Ästhetik S. 41). Diese allgemein angenommene „Lücke im Beweis“ für die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Sollens ermutigt nun die Anhänger der psychologischen und soziologischen Methode, auf die Haltlosigkeit der nichtpsychologischen Auffassung des Ästhetischen hinzuweisen und alle Versuche abzulehnen, die das Ästhetische aus den Quellen des Bewußtseins abzuleiten, gewissermaßen seine transzendente Deduktion zu leisten und die Lücke des Beweises auszufüllen versuchen. Faßt man nun — und hierin liegt das Entscheidende — die Tätigkeit des erkennenden Bewußtseins als streng formal-logischen Urteilsprozeß, dessen Glieder nach dem Prinzip von Grund und Folge lückenlos aneinander gereiht sind, so wird es in der Tat nicht möglich sein, aus solcher Auffassung der Erkenntnisfunktion heraus das ästhetische Problem a priori zu lösen. Wohl aber ist die Frage möglich, ob denn nicht dem logischen wie ästhetischen Zwange, dem das Produzieren auf beiden Gebieten unterliegt, vielleicht eine gemeinsame Grundfunktion eigentümlich ist, die die Leistungen intellektueller und ästhetischer Art in einer besonderen Weise wesensverwandt erscheinen läßt, woraus sich dann wieder für die Untersuchung des ästhetischen Gebiets bedeutsame Folgerungen und Forderungen ergeben. Diese Möglichkeit — selbst wenn sie sich hinterher als trügerisch herausstellen sollte — fordert jedenfalls für eine wissenschaftliche Behandlung der Ästhetik zuerst eine gründliche Auseinandersetzung mit den allgemeinen Bewußtseinsvorgängen.

Wie werden Inhalte unseres Bewußtseins ästhetisch möglich? Die Besinnung auf diese Frage muß vor allem dahin gerichtet sein, den Gefühlscharakter von Erlebnisinhalten in deutlicher Beschreibung gegeneinander abzugrenzen, so daß, wenn sie vor einem Kunstwerk in eindeutiger Individuation erlebt werden, die Rede von Gefühlsgewißheit überhaupt erst

Sinn erhält. Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß ich mit dieser deskriptiven Abgrenzung von Gefühlszonen nicht etwa die Grundtypen des Ästhetischen, etwas das Komische, Tragische, Erhabene oder dergl. meine (die sich vielmehr bei einer psychologischen Querschnittszerlegung in mehr oder weniger kräftigen Schattierungen durch sämtliche Gefühlszonen hindurchziehen), sondern die gleichmäßig stimmungsbetonte Einstellung des Bewußtseins gegenüber dem Realen in jeder möglichen Erscheinung, wie sie in dem Lebenswerk großer Künstlerpersönlichkeiten im ganzen zum Ausdruck gelangt, gewissermaßen das Stimmunghafte a priori. Im Zusammenhang mit der Gestaltung und Aufweisung von einheitlichen Gefühlszonen steht die Frage nach ihrer Wertung und Abstufung, gemessen an der Intensität kosmischen Erlebens in seiner Totalität, worauf Havenstein (Preuß. Jahrb. Bd. 165 H. II) hinweist, wenn er von „Rangunterschieden innerhalb des Künstlertums“ spricht und in diesem Sinne etwa Mörike und Goethe einander gegenüberstellt. Daß das Künstlertum in seinen individuellen Erscheinungsweisen solcher Abstufung unterzogen werden muß, ist unzweifelhaft. Eine andere Frage in dessen ist es, ob die vom Individuellen abgelöste ideelle Ausdrucksmöglichkeit einer Gefühlsschicht nicht der Möglichkeit jeder anderen Schicht koordiniert ist, worüber an dieser Stelle nicht entschieden werden kann.

Ich fasse also den Begriff des Ästhetischen in einer durchaus besonderen, eindeutigen, für viele vielleicht auch einseitigen Weise auf und behandle ihn durchaus nur in dem Bedeutungssinn des Schöpferischen, worunter ich eine bestimmte synthetische Grundfunktion des Bewußtseins verstehe, die durch ihre besondere Art der Formgebung das Erleben in einer Gefühlsschicht mit dem Charakter von Evidenz versteht.

Gegenstand der Behandlung ist für mich allein das schöpferische Bewußtsein und das künstlerische Produkt. Ich könnte auch sagen: das Grundproblem des Ästhetischen verdichtet sich gleichsam in zwei Brennpunkten, dem des Stimmunghaften und des Schöpferischen. Alles was an ästhetischen Erlebnisgehalten eigentlich wertvoll ist, muß sich nach diesen beiden Richtungen ausweisen können, daß es einmal auf einen eindeutig gefühlsbetonten Seelenbereich hindeutet, und andererseits diesen Seelenbereich als das Urmotivische für etwas ebenso eindeutig und bestimmt gerichtetes Schöpferisches annimmt. Das gewöhnlich an Stelle dieser polaren Begriffe behandelte Gegensatzpaar: „Form“ und „Inhalt“ führt sofort eine Zerreißung des Problems in ein Außen und Innen, in ein Objektives und Subjektives herbei, wobei das letztere selbst wieder in der Reflexion objektiviert wird. Die Form als das Produkt und architektonisch Ganze des Schöpferischen ist lediglich nach außen gestellte Erscheinungsweise einer Funktion, die ebenso wie das Stimmunghafte

Urbestandteil unseres Bewußtseins ist. Man spricht von der Schönheit einer Form und vom Genuß eines Gestalteten, man spricht von Einfühlung so lange, als man das ontisch-starre Produkt des Schöpferischen als etwas unserem Ich Entgegengesetztes auffaßt, das nun erst wieder in das Seelische hineingezogen werden muß. Wendet man aber den Blick auf den lebensvollen Bewußtseinsstrom, in dem das Ästhetische sich entwickelt, so zeigen sich seine Wurzeln ungeteilt in unserer Seele wirkend.

Ich gestehe, daß ich mit der vom Seelischen losgelösten Objektivität eines Kunstwerkes nichts anzufangen weiß, daß es mir niemals gelingen würde, es in mein ästhetisches Erleben einzubeziehen, daß ich mir aber umgekehrt sehr wohl zutraue, das künstlerische Produkt als Resultat und Wirkungsweise der beiden Quellströme meines Bewußtseins ästhetisch zu werten. Das Kunstwerk ist für mich kein Leichnam, ist grenzenloses künstlerisches Leben, das seine Kräftestrahlen in mein Bewußtsein hinein-senkt und in mir selbst das Schöpferische freimacht.

Nun liegt es in der Art der Untersuchung, die das Wesen dieser beiden polaren Bestandteile des Ästhetischen erst mühsam aus dem Bewußtseinsbestande herausarbeiten muß, begründet, wenn ich mich zur Kennzeichnung der Grundfunktion allgemeiner und mehr negativer Umschreibungen bediene. Mit dem Stimmunghaften meine ich also nicht irgendwelche allgemeinen, begrifflich leicht zu umschreibenden Gefühle, wie sie etwa in der Bezeichnung des Wehmütigen, Rührenden, Quälenden usw. formelhafte Prägung erhalten haben. Solche dem ästhetischen Akt vielleicht vorangehende Gefühlsströmungen enthalten noch kein ästhetisches Merkmal, sie stellen die ungeformte Masse dar, aus der mit Hilfe des Schöpferischen das ästhetisch Stimmunghafte hervorgehen soll. Das Zittern und Flattern in unbestimmter Höhe findet sich in der Naturstimmung und wird von mittelmäßiger Kunst zum Selbstzweck gemacht. Hier handelt es sich bloß um das Anschlagen eines Tones, der dann in der Seele nach allen Seiten divergierende Schwingungen verursacht. Naturalismus in darstellender Kunst und Dramatik haben hierin das Äußerste geleistet. Demgegenüber entspricht ästhetische Stimmung in dem gemeinten Sinne einer bestimmten, eindeutig beschriebenen seelischen Intensität, einem gewissen Rhythmus gesteigerten Erlebens, wie er etwa in jedem Goethischen Gedicht als Realität von uns empfunden wird.

Das Schöpferische erhält Sinn und Leben durch seine gestaltende Arbeit am Stimmunghaften. Seine Eigenart beruht in einer besonderen Synthese vorauseilender seherischer Formgebung. Es handelt sich also um eine Funktion des Bewußtseins, die mit dem Wort „Phantasie“ ebenfalls nicht bestimmt genug beschrieben wäre, da wir hierunter gewöhnlich ein triebhaftes, träumerisches Insweiteschweifen, ein richtungsloses Sichttreibenlassen des Gemütes verstehen. Stimmungserlebnis und Stimmungsgestaltung ergeben in ihrem harmonischen Ausgleich das, was Goethe

ahnungsvoll die innere Form genannt hat und wodurch das Grundproblem des Ästhetischen in seinem Angelpunkt berührt ist.

Den Begriff des ästhetischen Bewußtseins denke ich mir nicht in der Bedeutung einer persönlichen Charakteranlage, die einem Teil begnadeter Menschen in die Wiege gelegt ist und anderen völlig abgeht, sondern ich denke ihn als integrierenden Bestandteil des Bewußtseins überhaupt, dessen kritische Grundlegung in der Weise möglich sein muß, daß das Trennende und Verbindende zwischen kategorialem und ästhetischem Bewußtsein einwandfrei zum Ausdruck gelangt.

Aus meiner besonderen Stellungnahme zum Ästhetischen folgt nun weiter, daß ich jede genußästhetische Tendenz von vornherein ablehne. Der ästhetische Genuß kommt für mich — auch in seiner höchsten Veredlung — nicht in Frage, da jede genußästhetische Auffassung eine normative Grundlegung von vornherein unmöglich macht. Im engsten Zusammenhang hiermit steht das Dogma des Schönheitsbegriffes, das uns durch seine anmaßende Stellung und geschichtliche Entwicklung jede Aussicht auf Erkenntnis des Ästhetischen genommen hat. Ich sage also, daß eine Untersuchung über den ästhetischen Akt von dem Begriff des Schönen abzurücken muß, weil von ihm, der das allgemein stimmunghafte Erregtsein unserer Seele in so unbestimmter Allgemeinheit ausdrückt, keine normativen Aufschlüsse zu erwarten sind. Er gehört als Elementargegenstand unseres Empfindens in die Psychologie und spielt außerdem, sofern man darunter die Wirkung bestimmter formaler Elementarbestandteile versteht, in der Strukturlehre der einzelnen Kunstarten eine Rolle.

Als die Renaissance den wahren Sinn der Bildgestaltung verwischte, verlor sich schnell genug das Verständnis für die wesenhafte Aufgabe der Kunst. Aus der Schauensseligkeit und Ausdruckserarbeitung wurde Schaustellung und Eindrucksaufnahme. Von einem Verlangen, das Innere mit dem Äußeren funktionell zu verbinden, ist nicht mehr die Rede; man fordert in genießerischer Bequemlichkeit die Vortäuschung eines Scheindaseins in wirklichkeitstreuer Geste und Mimik. Bei Tintoretto wird das Bild zur Schaubühne, die Bildfunktion zur theatralischen Komposition und eine äußerliche Barock-Dynamik deklamiert in hohlem Pathos erborgter Leidenschaft. Hoffnungslose Kunstentfremdung suchte bildnerische Theatralik durch die Theorie vom Schönen zu rechtfertigen. Wie wir bereits andeuteten, hat der Begriff des Schönen, unter dessen Zeichen die Geschichte aller Kunsttheorien stand, für uns jegliche Bedeutung verloren, wobei wir überzeugt sind, daß sich die ganze Zerfahrenheit auf dem Gebiete des Ästhetischen von diesem unendlich nichtssagenden Begriff herschreibt.

Man wird einem Kunstwerke nicht gerecht, wenn man in ihm nach Schönheit im Sinne von Regelmäßigkeit und Symmetrie sucht und ihm das Charakteristische als Gegenpol gegenüberstellt, wenn man mit Schönheit das Ergebnis hemmnisloser ästhetischer Zustimmung,

mit dem Charakteristischen das mehr oder weniger unlustbetonte Erarbeiten schroffer, überraschender Formen bezeichnet. Nichts ist mir von jeher verdächtiger vorgekommen, als das Geltendmachen des Bequemlichkeitsstandpunktes in Sachen ästhetischer Beurteilung. Welchen Gewinn sollte wohl das Kunstschaffen für sich daraus entnehmen? Sollte es sich ihm unterordnen, sollte es ihn unterstützen und damit die Art des sogenannten Charakteristischen zu einer Kunstart zweiten Ranges herabdrücken? Das wäre der Standpunkt des feilen Schmierers und geschäftstüchtigen Kunsthändlers, der aus dem ästhetischen Ungeschmack der Leute ein Geschäft macht. Was will es heißen, wenn in diesem Zusammenhang etwa Donatellos Herbigkeit gegen die Formenweichheit der Robbia, Velasquez gegen Correggio, Burne-Jones gegen Klinger geltend gemacht werden? Das naturalistisch Liebliche, sich sinnlich Rundende, von den großen Künstlern für die allgemeine Stimmungsintrouktion dienstbar gemacht, bleibt meistens der einzige ästhetische Gewinn, weil Gefallen und Genuß, nicht aber psychische Erarbeitung gesucht wird. Wenn noch dazu die Relativität beider Begriffe zugegeben wird, in dem Sinne, „daß es sich hier um einen fließenden Unterschied handelt“ (Volkelt, System II S. 24), so ist vollends nicht einzusehen, welchen Platz wir noch weiterhin dem Schönheitsbegriff im Aufbau einer kritischen Ästhetik einräumen sollen. Er kennzeichnet dann allenfalls rein psychologisch den mehr oder weniger hohen Grad seelischer Agilität beim Beschauer, mit der es ihm entsprechend seiner allgemeinen psychischen Disposition gegeben ist, sich leichter, bequemer in eine bestimmte Stimmungszone einzuarbeiten. Die reine gegenstandstheoretische Betrachtung des Ästhetischen wird den Schönheitsbegriff nicht entbehren können, denn für sie bestehen am Objekt absolute ästhetische Eigenschaften (cf. Witasek. Über ästhetische Objektivität in Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik Bd. 157).

Man spricht vom Schönen in zweifacher Hinsicht. Der ästhetisch Ungebildete nennt in einer künstlerischen Darstellung gewöhnlich das schön, was auf Grund technischer Geschicklichkeit die Illusion einer empirischen Daseinsform hervorruft. Damit ist dieses „Schöne“ vom ästhetischen Standpunkt schon von vornherein abgetan, weil es durch sklavische Nachbildung beweist, daß es nicht in das Gestaltungsgesetz des Bildes restlos aufgegangen ist. Denn als Gestaltungsnotwendiges will und kann es nicht mehr Daseinsform sein. Meint man aber das Schöne in der Bedeutung, daß das Kunstwerk eine restlose Synthese zwischen fundierendem Stimmungsgehalt und Gegenstand darstellt, meint man also damit die Vollkommenheit und Schönheit des Prozesses, so ist das ein ganz allgemeiner Begriff, der gar nichts charakterisiert, da wir bei einer Deduktion des Kunstschaffens überhaupt nur solche vollkommenen Synthesen im Auge haben. Außerdem läßt er sich mit gleichem Recht auf Synthesen im kategorialen Gebiet, auf Gedankengänge ethischer oder sonst welcher Natur anwenden. Die

„Schönheit“ der Synthese liegt also axiomatisch in der Forderung eingeschlossen, daß die empirische Daseinsform — man könnte sie auch als den Stoff des Kunstwerkes bezeichnen — restlos in der Gestaltungsnotwendigkeit aufgehe. Jeder stoffliche Rest muß als außerästhetisch angesehen und überwunden werden. In solchem Sinne ist auch Schillers Forderung zu verstehen, daß der Stoff durch die Form vertilgt werde. Der grenzenlosen Unsicherheit des Bedeutungssinnes, welche den meisten Ausdrücken für ästhetische Grundbegriffe anhaftet, ist es zuzuschreiben, daß besonders Schillers ästhetische Ansichten häufig einer falschen Beurteilung unterliegen und zum Zweck der Stützung psychologischer Theorien eine nicht zu rechtfertigende Umprägung erfahren. Das gilt in erster Linie von den Begriffen des „schönen Kunstscheines“, des Spieltriebes und der Einbildungskraft. Wer, vom Geiste Kantischer Ideen getragen, den Gedankengängen Schillers nachspürt, der weiß, daß ästhetischer Schein nichts mit Illusionismus, daß Einbildungskraft nichts mit vagabundierender Phantasie zu tun hat, daß ästhetisches Spiel streng von dem „Spiel der freien Ideenfolge“ unterschieden wird; daß es vielmehr die in Freiheit schaffende eigene „absolute Gesetzgebung“ ist, die uns vom Realen erlöst und in der Kunst ein Reich von höherer Existenzialität gründet. Der feinsinnige Unterschied, der von Spranger (Lebensformen. 2. Aufl. 1921, S. 155 ff) zwischen dem vom Realen abgelösten Formtrieb Schillers und der an realen Erlebnissen sich betätigenden entelechetischen Gestaltungskraft Goethes gemacht wird, liefert der grundlegenden Besinnung eine Fülle neuer Fragestellungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Nur gegen eines möchte ich energisch protestieren, daß hier — trotz ihrer Polarität — beide Lebensformen letzten Endes so scharf und einseitig abstrakt gegenübergestellt werden, daß Schillers „stoffloses“ Schaffen nur im Sinne eines Lebens- und Erlebnis- abgewandten Formalismus zu verstehen ist. Legen nicht gerade Schillers Schöpfungen ein beredtes Zeugnis dafür ab, daß auch ihm „die Ausgestaltung seiner Entelechie an allem, was das Leben an Stoff für sie heranträgt“ ausschließlich am Herzen lag? Denn die Erlösung vom Realen, kann sie anders, denn als potenzierte Form des Erlebens gefaßt werden, muß nicht auch ihr und gerade ihr als Bedingung beigegeben werden, „daß man erst reale Erlebnisse gehabt haben muß“, ist also nicht vielmehr der Unterschied nur ein gradueller, sofern auf der einen Seite gewisse Wirklichkeitsgebiete einer „Einklammerung“ unterworfen werden, die der schöpferische Erlebnisstrom im anderen Falle mit überflutet?

Infolge der leidigen Vorliebe für Typenbildung ist nun einmal unserem Schiller ein Etikett vorgesteckt worden, wonach er, mit einer „schwachen Beobachtungsgabe“ ausgerüstet, nur als Gestaltungsdichter aus „freier Phantasie“ schuf (R. Müller-Freienfels. Poetik S. 40), während es ihm auf den Ausdruck nicht „ankam“. Unsere Gedanken schweifen dabei

unwillkürlich zu den Charaktergestalten seiner großen historischen Dramen hinüber, und wir fragen uns vergebens, wo eigentlich da jener angebliche Mangel zu suchen sei, wo denn der Ausdruck hinter der Gestaltung zurückbleibe. Welchen Sinn hat es überhaupt, das auseinanderzureißen, was in jedem großen Werk als Ausdrucksgestaltung eine untrennbare Einheit bildet? „Der Poet gibt in seinen Geschöpfen immer sich selbst. Auch was seiner Person ganz fremd ist, ist er. Was er nicht ist und in sich erlebt, lebt nicht in seinem Gedicht.“ Solche Worte sprach Fr. Th. Vischer!

Des weiteren muß eine Ästhetik des Schöpferischen auch an dem Begriff des sogenannt „Naturschönen“ vorübergehen, kurz an alledem, was mit einem unbestimmt gefühlsmäßigen Charakter versehen ist und nicht darüber hinausgelangt. Weitverbreitet ist die Ansicht, daß das Kunst-ästhetische zum sogenannt „Naturästhetischen“ im Verhältnis einfacher Qualitätssteigerung stehe, ja, daß das Naturästhetische im Ganzen des Naturgegebenen gleichsam nach Art eines Vexierbildes ruhe und erst nach Wahl eines besonders günstigen Standortes, durch zweckmäßige Abgrenzung des Gesichtsfeldes zum Vorschein komme, daß es also „erst in passender Weise aus seiner Umgebung herausgehoben, in möglichst wirkungsvoller Weise abgegrenzt sein“ wolle (Volkelt. Ästhetik, Bd. III, S. 8). Daß durch solche allgemeinen Methoden, die jedem Landschaftsphotographen geläufig sind, das allgemein Stimmunghafte eines Natureindrucks mit einer gewissen Eindeutigkeit unterstrichen wird, unterliegt keinem Zweifel. Ich bestreite auch keineswegs, daß es zum Auffinden derartiger eindeutiger Stimmungsbilder eines mitunter recht hoch entwickelten Maßes von künstlerischem Feingefühl bedarf, und daß ein Künstler, welcher auf dem Wege des Weglassens und der sinnvollen Auslese arbeitet, einen bedeutenden Beitrag zur Gewinnung stimmunghafter Natureindrücke liefert. Nur wollen wir uns klar bleiben, daß wir hierdurch der eigentlichen Wirkungszone des Kunstschöpferischen auch noch nicht einen Schritt nähergekommen sind. Auch Schiller erkennt das Schöne in der Natur noch keineswegs als ästhetischen Gegenstand an, mag es auch gleichsam verworren in der Natur liegen, sofern es als Gegenstand Er-Scheinung ist und somit der apriorischen Form unseres Anschauens angehört. Aber erst, wenn der Mensch „den Schein von dem Wesen zurücknimmt und mit demselben nach eigenen Gesetzen schaltet“, wird sich das Ästhetische eigentlich entfalten.

Werke der Kunst, die allein auf eine Steigerung des Naturschönen in illusionistischer Nachbildung gerichtet sind, werden vielleicht imstande sein, Gefühle des Schönen im Sinne des Angenehmen, Lustbetonten in uns auszulösen, erlesene Gemütskräfte in uns zu einem angenehmen Schweben zu bringen. Es muß einer nach dieser Richtung angestellten psychologischen Forschung überlassen bleiben, sich mit solchen an und für sich wichtigen Reizproblemen zu beschäftigen. Für unsere Frage nach dem

Wesen des eigentlichen Kunstgegenstandes bleiben solche Dinge außer Betracht. Solange wir nicht imstande sind, den Begriff des „Natureschönen“ von dem des schöpferischen Produktes grundsätzlich zu trennen, solange müssen wir es dem subjektiven Ermessen überlassen, auch dort von einem ästhetischen Verhalten zu sprechen, wo ein im höchsten Maße naiv realistisches Produkt der Naturnachahmung durch theatralische Geste Einheit illusionistischer Gestaltung und sentimentalén Ausdrucks vermittelt.

Dieser Forderung genügt auch nicht die mit so vielem Scharfsinn und allen Mitteln exakter Forschung ausgebaute Theorie der Einfühlung. Sie hat ein gewaltiges und psychologisch beachtenswertes Material zu Tage gefördert, aber, wie sehr ich mir auch Mühe gebe: für eine wissenschaftlich kritische Untersuchung des ästhetischen Bewußtseins finde ich darin nicht die geringste Nutzungsmöglichkeit. So viel auch vom Ästhetischen dabei geredet wird, so wenig läßt sich hieraus ein allgemein gültiges Kunstprinzip entnehmen. Denn der Einfühlungsprozeß — zu dem ich an anderer Stelle kritisch Stellung nehmen werde — kommt ebensogut vor einem Naturgegenstand, vor einem Bilde Rafaels, vor einer Photographie oder vor irgendeinem Sonntagszeitung-Kitsch zustande. Er ist also ästhetisch absolut indifferent. Ja, im Gegenteil, er macht sich vor seichten naturalistischen Sentimentalitäten weit eher geltend, als angesichts herber Gestaltungsnotwendigkeiten der echten Kunst.

Nach meiner Ansicht über das Wesen der Kunst müssen also alle Untersuchungen psychologischer Natur das Problem des eigentlich Ästhetischen unberührt lassen. Ich halte es für eine verdienstvolle Aufgabe, die psychologischen Ursachen der Lust- und Unlustempfindungen zu untersuchen, allgemeine Komplexe von stimmunghaftem Charakter, wie das Tragische, Komische, Erhabene, in liebevollem Eindringen zu beschreiben, und Elementarerscheinungen wie Rhythmus, Konsonanz usw. durch physiologische Theorien (z. B. die Erklärung des Rhythmus nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes durch Richard Müller-Freienfels) dem Verständnis näher zu bringen. Aber man soll sich hüten, solche Untersuchungen in dem Sinne ästhetisch zu nennen, daß sie irgendwie wertvoll für das Problem des Schöpferischen sein könnten. Ich nenne ästhetisch allein den Zustand, in dem wir ein großes Kunstwerk als etwas Bewußtseinsnotwendiges in uns erleben, und suche mir Rechenschaft zu geben, was dieses Erleben von dem eines Natureindrucks oder eines unkünstlerischen Machwerkes unterscheidet. Es muß Aufgabe wissenschaftlicher Ästhetik werden, an der Gesetzlichkeit des ästhetischen Bewußtseins positive Arbeit zu leisten, daß sie in der Lage ist, der Kunstwissenschaft bei ihrem Aufbau einer Strukturlehre der einzelnen Kunstgebiete wirklich wertvolles Material an die Hand zu geben. Die Kunstwissenschaft wurzelt mit ihrer ganzen Quellkraft in der Ästhetik. Traut man der ersten positive gesetzgebende Kraft zu — und sie hat davon bereits

Proben abgelegt — so darf auch der grundlegenden Wissenschaft eine solche Fähigkeit nicht abgesprochen werden.

Der Grundgedanke meiner Ausführungen entspringt der Zuversicht, für den ästhetischen Koeffizienten unseres Erlebens die Fundierung im reinen Bewußtsein festzustellen, in jener Zone realsten Seins, das, mit Husserls Worten zu reden, nach Einklammerung alles mit dem Charakter der Zufälligkeit auftretenden naturhaft Gegebenen, in dem „phänomenologischen Residuum“ zu suchen ist.¹⁾ Solche Worte sind nicht dahin zu deuten, daß in stumpfer Weltabgeschiedenheit über Inhalte des heißen, sprühenden Lebens ein Gespinst von toten Begriffskonstruktionen gezogen werden soll; es soll durch solche „Einklammerung“ nur versucht werden, den Blick auf das ästhetisch Wesenhafte (in Husserls Sinn: auf das Intentionale) für das Bewußtsein zu lenken. Daß damit dann auch der Begriff des Schönen, als des in unbestimmter Weise am Naturhaften Hangenden ebenfalls der „Einklammerung“ verfällt, kann für die Grundlegung einer Ästhetik als Kunstwesenslehre nur von Nutzen sein. „Nur in Wegwerfung des Zufälligen“, sagt Schiller, „und in dem reinen Ausdruck des Notwendigen liegt der große Stil.“

Deutsche Altertumsforschung in Spanien.

Von Professor Richard Eickhoff (Remscheid).



In der „Geographischen Zeitschrift“ (30. Jahrgang, Heft 1) lenkt Professor J. Partsch die Aufmerksamkeit seiner Leser auf die großen Fortschritte, die die Erforschung des antiken Westens in den letzten Jahren dank der unermüdlichen Arbeit des Erlanger Gelehrten Professor Adolf Schulten, unseres Elberfelder Landsmannes, gemacht hat. Diese Arbeit verdient, soweit sie nicht nur für die gelehrten Kreise von Interesse ist, auch weiteren Volkskreisen bekannt zu werden, die die wissenschaftlichen Probleme aufmerksam zu verfolgen pflegen.

Zwei wissenschaftliche Taten ersten Ranges sind es vor allem, durch die sich Professor Schulten in der ganzen Welt rühmlichst bekannt gemacht hat: die Ausgrabung Numantias, jener Stadt, die sich lange heldenmütig gegen den römischen Feldherrn Scipio verteidigt hat, und dann die Entdeckung der ältesten Kulturstätte des Westens, des am Guadalquivir gelegenen Tartessos, des Tarschisch der Bibel.

Was zunächst Numantia betrifft, so hat Professor Schulten es in den Jahren 1905—1912 ausgegraben und die Resultate dieser Ausgrabung

¹⁾ Edm. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw. Halle 1922.

in einem monumentalen Werke niedergelegt (Numantia. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1905—1912 unter Mitwirkung von 14 anderen Gelehrten [wie H. Dragendorff und E. Fabricius] und mit Unterstützung des Deutschen Archäologischen Instituts, des bayerischen Kultus- und Kriegsministeriums herausgegeben, München, F. Bruckmann, 1914. Bd. I. Die Keltiberer und ihre Kriege mit Rom). Diesem ersten Bande sollte ein zweiter folgen, der das alte Numantia auf Grund genauer ausgearbeiteter Ausgrabungsberichte darstellen sollte, während ein dritter Band die Scipionischen Einschließungswerke um die wehrhafte Stadt und die fünf auf dem Berge „La Gran Atalaya“ bei Renieblas, sowie die anderen in Keltiberien gefundenen Lager zu behandeln bestimmt war. Ob es freilich möglich sein wird, nach dem verlorenen Kriege, bei der Verarmung Deutschlands, diese beiden Bände in absehbarer Zeit herauszubringen, ist leider höchst zweifelhaft. Aber mit Recht hebt Professor Partsch hervor, daß Schultens Werk auch jetzt schon ein Ganzes geworden ist, dank der Vorarbeiten, die der Gelehrte vor dem Kriege gemacht hat. Schon im September 1902 betrat er zuerst den Schauplatz seiner künftigen Arbeit und spürte alle Untersuchungen auf, die schon seit 1861 von spanischen Patrioten zu dem gleichen Zwecke angestellt worden waren; nicht minder sah er sich nach allen Überlieferungen um, die über die Ortslage vorhanden waren und die bis ins 16. Jahrhundert zurückreichten. Dann veröffentlichte Schulten im Jahre 1905 in den Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen eine topographisch-historische Untersuchung über Numantia, die die Vorgeschichte der Ruinenstätte, die Topographie Numantias, seine Lage, seine Befestigungen, auch die Topographie der Belagerung, der verwickelten Einschließungswerke, endlich die Analyse der antiken Berichte, ihrer Quellen und ihres Charakters enthielt.

In seinem Hauptwerke aber hat der Erlanger Gelehrte, wie mir scheint, das ethnographische Problem gelöst, daß er dem Volke der Keltiberer seine richtige Stelle angewiesen hat. Während man nämlich im Altertum und bis in die neue Zeit hinein die Keltiberer für Kelten gehalten hat, für Eindringlinge, die einen älteren Kern iberischen Stammes zersprengt und eingeengt hätten, hat Schulten nachgewiesen, daß die Ligurer, Kelten und Iberer in dieser Reihenfolge in der pyrenäischen Halbinsel aufzutreten scheinen, die Iberer also erst nach den Kelten nach der Halbinsel gekommen seien. Den Iberern schreibt er nächste Verwandtschaft mit den Berbern zu, verfolgt die Spuren der lybisch-iberischen Rasse aber auch auf die Inseln des westlichen Mittelmeers. Das Volkstum der Keltiberer endlich, als deren Nachkommen wir die Andalusier zu betrachten haben, schildert Schulten besonders wirkungsvoll, diese nicht hochgewachsenen, aber sehnigen, flinken, ausdauernden Krieger, die die Franzosen in ihren zähen Feinden zu Napoleons Zeiten, unser Goeben in seinen karlistischen Kampfgenossen noch als fortlebend empfunden haben. Es ist gewiß

interessant festzustellen, daß die Züge des alten Volkscharakters, der einst den Keltiberern eigen war, Treue, selbst gegen den Feind, Stolz, Freiheitssinn, Abneigung gegen fremde Kultur u. a., auch heute noch in den Enkeln vorhanden sind. — Den zweiten Teil dieses ersten Bandes füllen dann die keltiberischen Kriege bis zur Belagerung von Numantia, das im Jahre 133 v. Chr. der Kriegskunst Scipios erlag. Aber am Schlusse seines Werkes verfolgt Schulten auch noch das Schicksal der Keltiberer bis in die letzten Regungen ihres Freiheitssinnes in Caesars Tagen. So kann man in der Tat sagen, daß der Volkscharakter alle Stürme der Zeiten überdauert hat: „Die Keltiberer sind geblieben wie der Schnee der Sierra und die Öde der Parameras.“

Wenn ich mich dann der zweiten wissenschaftlichen Großtat unseres bergischen Landsmannes zuwenden darf, der Wiederauffindung des uralten Tartessos, so hat er schon mehrere Male und noch zuletzt, im Sommer 1923, diese älteste Kulturstätte des westlichen Europa mit einer geradezu bewundernswerten Unermüdlichkeit und Ausdauer, selbst unter den größten Strapazen, zu finden gesucht und ist seinem Ziele bereits sehr nahe gekommen. Aber schon im Jahre 1922 hat er in einer glänzenden Darstellung (Tartessos, ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens, Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Band VIII usw., Hamburg, L. Friederichsen u. Cie., 1922) uns über diese uralte Kulturstätte so aufgeklärt, daß ihm einer unserer ersten Philologen mit Recht schreiben konnte: „. . . und wenn Sie die Stadt auch nicht finden: dieses Buch ist eine Entdeckungsfahrt, auf die Sie stolz sein können.“ Inzwischen ist der Forscher seinem Ziele aber schon so nahe gekommen, daß wir zuversichtlich hoffen dürfen, daß er die versunkene Stadt ebenso aus dem Schutte der Jahrtausende an das helle Tageslicht bringen wird, wie er zuvor Numantia wieder aufgefunden hat. Was Schulten aber bisher schon aus den alten Quellen und durch seine Grabungen hat feststellen können, ist etwa folgendes:

Tartessos lag an dem Mündungsdelta des gleichnamigen Flusses, des heutigen Guadalquivir, und zwar auf der Halbinsel Coto d'Oñana, genauer: auf dem Gehöft „Marismilla“; hier, unter den Dünen der „Marismilla“, die bis zu 20 Metern hoch sind, hat er noch im Sommer 1923 den Spaten angesetzt und schon große Teile der auf dem Boden der alten Stadt entstandenen römischen Niederlassung aufgedeckt, die, wie aufgefundene römische Münzen lehren, dem 3.—4. vorchristlichen Jahrhundert angehört. Die alten Quellen aber lehren, daß Tartessos schon im 2. Jahrtausend v. Chr. ein blühendes, wohlgeordnetes Staatswesen war, während der übrige Westen noch von barbarischen Stämmen bewohnt wurde. So war diese reiche Handelsstadt schon zur Zeit des Königs Salomo, um 1000 v. Chr., das Ziel phönizischer Seefahrten. Aus biblischen Zeugnissen wissen wir, daß die Phönizier von Tyrus lange vor 1000 v. Chr. nach Tartessos fuhren,

denn schon um 1100 v. Chr. sollen sie Gades, das heutige Kadiz, gegründet haben, das den Handel mit Tartessos vermittelte. Dieses Datum ist zwar neuerdings angezweifelt worden, verdient aber schon um deswillen Glauben, weil es feststeht, daß die Phönizier seit 1500 v. Chr. im Mittelmeer verkehrt haben. Und daß sogar noch vor ihnen Seefahrer aus dem Osten an der spanischen Küste gelandet sind, kann bei dem Reichtum, der in Andalusien an Silber und Kupfer herrschte, nicht wundernehmen. Wie Schulten im einzelnen nachweist, besaß Südspanien schon im 3. Jahrtausend v. Chr. eine blühende Industrie: Seefahrer und Kaufleute aus dem Osten kamen nach Andalusien, um die Erzeugnisse des orientalischen Kunstgewerbes gegen Silber und Zinn auszutauschen, woran namentlich Tartessos so reich war. So hat man auf Kreta spanische Kupfer- und Silberdolche des 3. Jahrtausend, bei den trojanischen Ausgrabungen Silbervasen aus der Zeit um 2400 v. Chr. gefunden, die gleichfalls als spanisch gelten dürfen. Das Zinn erhielten die Tartessier erst aus Irland, wie den Bernstein von der Nordseeinsel Abalus, dem heutigen Helgoland. Aber sie selbst führen nur bis zur heutigen Bretagne, und die dort wohnenden Ostrymnier scheinen ihnen diese beiden Produkte vermittelt zu haben. Das Zinn, das in der Bronzezeit dem Kupfer beigemischt wurde, war für sie weit wertvoller als das Silber, an dem Spanien selber reich war. Man staunt, welch lebhafter Tauschhandel schon in jenen uralten Zeiten zwischen Südspanien und der Nordseeküste bestanden hat.

Nach dem Falle der kretischen Macht um 1200 v. Chr. scheinen dann die Phönizier von Tyrus und nach ihnen die Phokäer von der kleinasiatischen Küste den Tauschhandel mit Tartessos getrieben zu haben. Nun tritt Tartessos aus dem vorhistorischen Dunkel in das Licht der Geschichte. Ich erwähnte schon, daß die Tyrier um 1100 v. Chr. Gades (Kadiz) gegründet haben, das später — und bis in die neuere Zeit hinein — oft genug mit Tartessos verwechselt worden ist. So findet sich diese Verwechslung schon bei dem griechischen Philosophen Platon. Ja, man hat sogar behauptet, Tartessos habe überhaupt nie existiert, obwohl der alte Herodot die Stadt schon erwähnt. Es ist Schultens Verdienst, diesem Wirrwarr ein Ende gemacht zu haben: wir sahen, wie er seit Jahr und Tag eifrig bemüht ist, nach dem Schicksal der alten Stadt zu forschen.

Fast märchenhaft aber klingt uns, was die alten Quellen uns über Tartessos weiter berichten. Als die Tyrier Gades gründeten, geschah dies, wie es scheint, im vollen Einverständnis mit den Tartessiern, die auch später die kleinasiatischen Phokäer, die um das Jahr 600 v. Chr. Massilia, das heutige Marseille, gründeten, gastfreundlich aufgenommen haben. Auch die Phokäer holten aus Tartessos Silber und Zinn; von ihren Fahrten berichtet uns der griechische Geschichtsschreiber Herodot. Danach hat der König Arganthonios („Silbermann“) von Tartessos die Phokäer sogar



Religionsphilosophische Grundgedanken bei Kierkegaard.

von Anders Gemmer.



on Sören Kierkegaard könnte man sagen, er habe mit „dem Herzen“ gedacht und mit „seinem Herzblut“ geschrieben. Denn was ihn interessierte und innerlich bewegte, waren vor allem die letzten persönlichen Fragen des Daseins, die ethischen und religiösen, und seine ganze reiche Begabung und all seine Kraft setzte er ein, um seine Mitmenschen aus ihrem gewöhnlichen Schlendrian aufzurütteln und zu erwecken, damit sie über das Leben nachdächten und aus innerer Überzeugung heraus dazu persönlich Stellung nähmen. Dabei hat er, besonders auf religionsphilosophischem Gebiete, Gedanken entwickelt, die außerordentlich fruchtbar sind, und vor allem scheint er uns, was die Philosophie des kirchlichen oder orthodoxen Christentums anbelangt, geradezu das erlösende Wort gesagt zu haben, ein Wort, das aber noch lange nicht in seiner vollen Tragweite verstanden und gewürdigt worden ist. Als eine vorläufige Einführung in einige von den religionsphilosophischen Grundgedanken dieses dänischen Denkers möchte dieser kleine Aufsatz dienen.

1. Fragen wir zunächst, wie Kierkegaard sich wohl das Wesen Gottes denke, so ist hierzu zu sagen, daß er Gott als etwas von dem Menschen absolut Verschiedenes auffaßt, und nicht etwa als die höchste Steigerung, gleichsam als den Superlativ des Menschlichen. Immer und immer betont er, Gott sei von uns Menschen qualitativ verschieden, und demnach sei keines von den Prädikaten, die uns zur Verfügung stehen, auf ihn anzuwenden. Gott könne deshalb auch, wie es einmal heißt, als das „prädikatlose Sein“ bestimmt werden. „Zwischen Gott und Mensch besteht ein absoluter Unterschied“ — „die Qualitäten sind absolut verschieden“: das sind z. B. ein paar diesbezügliche Äußerungen aus der „Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Bissen“. Und in den „Bissen“ selbst heißt es u. a., daß Gott das gänzlich Unbekannte sei, das nur „die Grenze“ bedeute, „das Verschiedene, das absolut Verschiedene“.

Was nun die Frage nach dem Dasein Gottes betrifft, so betont Kierkegaard ausdrücklich, daß man es nicht beweisen könne — wie es denn „überhaupt eine schwierige Sache ist, das reale Dasein eines Gegenstandes beweisen zu wollen“ („Bissen“, Kap. III). K. scheint hier folgendermaßen zu schließen: ebensowenig wie wir die Realität der Gegenstände überhaupt in eigentlichem Sinne „beweisen“ können (sondern schließlich nur durch einen „Sprung“ zu dem „Glauben“ an ihre Wirklichkeit gelangen), ebensowenig vermögen wir dies, wenn es sich um die Existenz Gottes handelt („ich schließe beständig nicht auf das Dasein, sondern vom Dasein“) — umgekehrt aber können wir sagen, daß die

Realität Gottes ebenso sicher ist, wie diejenige unserer gewöhnlichen Umwelt. Diesen letzten Schluß hat K. an der erwähnten Stelle freilich nicht ausdrücklich gezogen, er scheint aber dem ganzen Zusammenhang zugrunde zu liegen und die notwendige Ergänzung des dort entwickelten Gedankenganges zu enthalten. Gegen ihn wäre jedoch zu sagen, daß er — wie wohl allgemein zugegeben wird — aus mehreren Gründen anfechtbar ist, und daß in bezug auf das Dasein Gottes von „Glaube“ in einem wesentlich anderen Sinne gesprochen werden muß, als wo wir den Gegenständen unserer gewöhnlichen Umwelt gegenüberstehen.

So steht denn der endliche und an die Zeitlichkeit gebundene Mensch dem absoluten und unendlichen Gotte gegenüber, und zwar einem Gotte, der, wie wir gesehen haben, nicht die Vervollkommnung und das Ideal des Menschlichen darstellt, sondern von ihm qualitativ verschieden ist. Hieraus ergibt sich notwendigerweise ein schmerzlicher Zwiespalt im Menschen, sobald er „das Religiöse verwirklichen“ d. h. sein Leben von dem Verhältnis zu Gott bestimmen lassen will. Denn wie kann ein endliches Wesen dem so gefaßten Unendlichen dienen, ohne beinahe innerlich zersprengt zu werden? Wie in der Zeitlichkeit die Ewigkeit festhalten? Wie das Streben nach dem absoluten Ziel (das doch alle Kraft verlangt) mit der Hingabe an die relativen, irdischen Zwecke vereinigen? Es betont denn auch K. wieder und wieder, das religiöse Leben sei ein Leiden, ein fortwährender Opferdienst — oder, wie er es einmal (in der „Nachschrift“) ausdrückt: das religiöse Leben sei mit dem Zustande eines Fisches zu vergleichen, der, seinem natürlichen Lebenselemente entzogen, gezwungen sei, auf dem trockenen Lande zu leben.

Trägt somit schon das religiöse Verhältnis als solches einen paradoxen Charakter — ist es doch in einem gewissen Sinne ein beständiges „Leben in Widersprüchen“ —, so steigert sich dies im Christentum zu einem wirklichen Widerspruch (und mithin zu dem „absoluten Paradox“). In den „Philosophischen Bissen“ hat K. besonders deutlich die beiden Formen des Religiösen in ihrem Verhältnis zueinander geschildert und die *differentia specifica* des Christlichen zur vollen Klarheit herausgearbeitet. In aller Kürze wollen wir deshalb hier den wesentlichen Inhalt des Gedankenganges dieser kleinen Schrift darlegen.

Das Problem der „Bissen“ ist folgendes (wie es schon auf dem Titelblatt des Buches formuliert ist): „Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben; wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren; kann man eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen bauen?“ Zu seiner Lösung nimmt K. seinen Ausgangspunkt in der platonischen („sokratischen“) Lehre vom Wissen als einer Wiedererinnerung. Alles Lernen beruht hiernach auf einem Sich-Entsinnen, was wiederum voraussetzt, daß der Lernende eigentlich vom Anfang ab die Wahrheit in sich birgt, so daß er, wesentlich betrachtet,

von einem anderen Menschen nichts lernen kann und also auch diesem nichts schuldet. Der Lehrer (und wäre er selbst ein Sokrates) ist und bleibt deshalb nur „Veranlassung“, und der Augenblick (wo der Lernende den Lehrer getroffen und von ihm die Wahrheit bekommen hat) gewinnt keine entscheidende Bedeutung für den Lernenden.

Unter jener „sokratischen“ Voraussetzung wird man mithin die aufgeworfene Frage mit einem Nein zu beantworten haben. Das religiöse Verhältnis („das ewige Bewußtsein“) kann offenbar dann keinen historischen Ausgangspunkt haben, wenn jeder Mensch, wesentlich betrachtet, die Wahrheit in sich hat und nur an sie erinnert zu werden braucht. Dann wird nämlich der „Augenblick“ von der Ewigkeit der Erinnerung gleichsam „aufgesogen“, und man wird den Lehrer, der die Veranlassung war, daß man die Wahrheit fand, vergessen können, ohne daß man damit jener Wahrheit verlustig geht. Soll deshalb die Antwort auf die gestellte Frage bejahend lauten, so muß offenbar die erwähnte Voraussetzung aufgegeben und mithin angenommen werden, der Mensch habe nicht die Wahrheit wesentlich in sich, sondern sei vielmehr „in der Unwahrheit“ (oder, wie K. es auch kurzerhand ausdrückt: er sei „die Unwahrheit“). In diesen Zustand nun kann er nicht durch einen Zufall geraten sein (da er dann immerhin, wesentlich betrachtet, die Wahrheit besäße), auch nicht durch den Gott (was ein Widerspruch sein würde), sondern er muß darein durch sich selbst, d. h. durch eigene Schuld gekommen sein. Verhält es sich aber auf diese Weise, so ist der Mensch offenbar in einem Zustand der Sünde¹⁾ und widerstrebt folglich der Wahrheit. Also kann und will er sie nicht einmal verstehen oder entgegennehmen, wenn sie ihm mitgeteilt wird. Der Lehrer muß folglich den Lernenden nicht bloß die Wahrheit geben, sondern ihm auch die Bedingung für ihr Verständnis dazu geben. Mit anderen Worten, er muß den Lernenden nicht bloß ausbilden, sondern umbilden oder vielmehr umschaffen, einen neuen Menschen aus ihm machen. Dies wiederum kann natürlich kein Lehrer im gewöhnlichen Sinne vollbringen, sondern nur der Gott selbst. Einen solchen „Lehrer“ aber, der ihm sowohl die Wahrheit als die Bedingung für sie gibt, wird der Lernende augenscheinlich nie vergessen können — und also hat der „Augenblick“ entscheidende Bedeutung und das „ewige Bewußtsein“ einen historischen Ausgangspunkt bekommen. Denn bevor der Mensch jenen Lehrer traf, war er in der Unwahrheit, von da ab hat er die Wahrheit (aber nur durch den Lehrer).

Es wird nun weiter geschildert, wie wir uns den „Gott als Lehrer und Erretter“ zu denken haben. Nicht als eine in göttlicher Herrlichkeit

¹⁾ Aus dem Begriffe der Sünde folgert K. nun die uns geläufigen Begriffe der Bekehrung („Umwendung“), der Reue usw., sowie in bezug auf den „Lehrer“ diejenigen des Erretters, des Erlösers usw.

sich offenbarende Gestalt müssen wir uns jenen „Lehrer“ vorstellen, sondern als dem geringsten Menschen gleich (denn er will ja alle, selbst die tiefest Stehenden unter den Menschen, erlösen), als in „Knechtsgestalt“ erscheinend haben wir uns ihn zu denken. Und diese Knechtsgestalt ist keine bloß angenommene, die er nach Belieben ablegen kann, wenn sie ihm zu schwer zu tragen wird; nein, hat er sie erst einmal angenommen, so hat er sich — menschlich gesprochen — in seinem Beschluß gefangen und kann nicht wieder zurück. Mithin muß er, eben wie der geringste Mensch, „alles dulden, allem entsagen und zuletzt selbst den Tod erleiden“.

Hiermit ist aber nun offenbar das „absolute Paradox“ gegeben. Denn in der Person jenes „Lehrers“ sind ja eben die beiden Bestimmungen „Gott“ und „Mensch“, die zugestandenermaßen qualitativ verschieden sind, zu einer Einheit vereinigt. Vor allem zeigt sich das Widerspruchsvolle darin, daß wir hier eine Person vor uns haben, zu deren Wesen zu gleicher Zeit die Heiligkeit und die Sünde gehören. Denn — meint K. — so viel können wir jedenfalls von dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch sagen: daß die zwischen ihnen herrschende absolute Verschiedenheit nicht in dem ihnen Grund haben könne, was dieser dem Gotte schulde (insofern wären sie ja vielmehr einander verwandt), sondern nur in dem, was er sich selbst schulde oder, richtiger, selbst verschuldet habe, d. h. eben in der Sünde.

Diesem Paradox gegenüber kann sich der Verstand auf zweierlei Art verhalten: entweder er kann es in einer „glücklichen Leidenschaft“ hinnehmen, muß er auch in einem gewissen Sinne dabei zugrunde gehen (wie z. B. die Selbstliebe in der wahren Liebe einerseits ihre Vervollkommnung findet und andererseits untergeht), oder aber, er kann am Paradox ein Ärgernis nehmen und es von sich stoßen. Was K. des näheren über den letzteren Fall sagt, brauchen wir hier nicht zu berücksichtigen. Zu dem ersteren führt er aus, jene „glückliche Leidenschaft“, in der sich der Verstand dem Paradox hingibt, sei der Glaube, und in ihm wiederum haben wir eben die Bedingung zu sehen, von der vorhin gesprochen und damals gesagt wurde, sie müsse von dem Lehrer dem Lernenden mitgegeben werden, damit er die Wahrheit ergreifen könne.

Der Glaube ist somit weder ein Resultat einer Erkenntnis noch ein solches der Willensbetätigung von seiten des Menschen, sondern voll und ganz ein Geschenk des Gottes oder ein Wunder. Deshalb leuchte auch ohne weiteres ein — so folgert ferner K. —, daß zwischen den Menschen, die mit jenem Lehrer gleichzeitig waren, ihn sahen und hörten und mit ihm speisten, und solchen, die vielleicht zwei Jahrtausende nach seinem Auftreten leben, kein wesentlicher Unterschied bestehe, wenn die Rede davon ist, zum Glauben an ihn zu kommen — denn es handelt sich ja hier nicht um das Verhältnis zu einem einfach historischen Faktum d. h. zu einer Begebenheit im gewöhnlichen Sinne, sondern eben um das absolute

Paradox, das durch keine Wahrnehmung und keine Beobachtung (und seien sie so genau und umfassend wie überhaupt möglich) festgestellt werden könne. Es bemerkt bei dieser Gelegenheit Kierkegaard, daß selbst das einfach „Historische“ (das gewöhnliche Geschehen in der Welt) nicht in eigentlichem Sinne „wahrgenommen“ (oder auch logisch „erschlossen“) werden könne — weil, wie die Realität überhaupt, so auch deren einzelnen Formen alogisch oder irrational seien —, sondern letzten Endes auch „geglaubt“ werden müsse. Indessen, jenem Paradox gegenüber verhalte es sich doch prinzipiell anders: hier sei von einem Glauben in „eminenterm Sinne“ die Rede, weil es sich nicht allein um etwas Irrationales¹⁾ sondern um etwas in sich Widerspruchvolles handele.

Hieraus ist nun deutlich zu ersehen, daß die „unmittelbare Gleichzeitigkeit“ (mit jenem Lehrer) keinen besonderen Vorteil bedeutet; sie kann augenscheinlich höchstens zur „Veranlassung“ dienen, d. h. den Menschen anregen, daß er auf die Erscheinung des Lehrers aufmerksam wird. Ob er aber wirklich zum „Schüler“ wird, d. h. den Glauben an jenen Lehrer als die Offenbarung Gottes, als den Gott-Menschen bekommt, hängt nicht davon ab, sondern ist, wie wir gesehen haben, ein Geschenk jenes Lehrers, ist ein Wunder in eigentlichem Sinne. Auf der anderen Seite aber haben die „Späteren“, die z. B. „achtzehnhundertdreiundvierzig Jahre“ nach der Geburt jenes Lehrers leben, ihrerseits gar keinen Vorteil vor den „Gleichzeitigen“, etwa dadurch, daß gewisse durchgreifende Konsequenzen jenes paradoxen „Faktums“ in der Geschichte zutage getreten sind (so daß es nun viel klarer wäre als damals, daß jener Lehrer der Gott selbst sei) — denn wie sollten wohl die Folgen eines Paradoxes dies glaubenswürdiger machen können! So stehen denn alle Gläubigen, wesentlich betrachtet, auf einer und derselben Stufe, und keiner hat etwas vor den anderen voraus. Mit anderen Worten, innerhalb des Christentums kommt wieder jener „sokratische“ Satz zur Geltung, von dem ausgegangen wurde, und der besagt, daß alle Menschen gleich seien, und der eine folglich dem anderen nichts schuldet. Wohl aber müßte über ihn hinausgegangen werden, um zu dem spezifisch Christlichen zu gelangen.

2. Dies ist, wie sich Kierkegaard ausdrückt, sein „Projekt“ d. h. die Annahme oder Hypothese, die er in den „Bissen“ aufgestellt und dort (wie später in der „Nachschrift“) in voller Konsequenz durchgeführt hat. Freilich mag dies „Projekt“ beim ersten Blick einen modernen Menschen etwas befremdlich und lebensfern anmuten. Versuchen wir aber, seine Grundgedanken ihrer zeitgeschichtlichen Hülle zu entkleiden

¹⁾ Kierkegaard verwendet freilich auch das Wort „Widerspruch“, wo bloß Irrationales gemeint ist — was immerhin eine verwirrende oder vielmehr eine unrichtige Terminologie ist —, aber der Gedankengang selbst ist klar genug und so zu fassen, wie im Texte dargelegt.

und sie in eine uns verständlichere Sprache zu übersetzen, so werden wir uns bald überzeugen, daß sie von grundlegender Bedeutung für die Philosophie des Christentums sind.

Worauf es Kierkegaard vor allem ankommt, ist nicht festzustellen, welches das historische Christentum sei — dies sei die Sache der Historiker, und sie mögen in Gottes Namen bis zum jüngsten Tage darüber hin und her streiten, und werden es auch tun, weil bei einer solchen Frage absolute Gewißheit nie zu erzielen ist —, sondern er will untersuchen und in voller Klarheit herausarbeiten, wie das Christentum beschaffen sein müsse, wenn es etwas wesentlich anderes sein solle als humane Religiosität, d. h. wenn es überhaupt einen Sinn haben solle, von Christentum als von etwas Besonderem zu reden. Eben um dies spezifisch Christliche zum Vorschein zu bringen, nimmt Kierkegaard seinen Ausgangspunkt in der Gestalt und Lehre des Sokrates; denn in ihm erblickte er nicht allein die höchste Entwicklung des griechischen Geistes, sondern den Gipfelpunkt des ethisch-religiösen Bewußtseins überhaupt, sofern dies „auf menschlichem Boden“ (als „immanente“ Erscheinung) möglich sei. Hierbei können wir nun von der Frage völlig absehen, ob eine solche Auffassung und Deutung von der Persönlichkeit des Sokrates auch historisch richtig oder zulässig sei. Ob Sokrates (oder vielmehr Platon) ähnliche Gedanken ausgesprochen hat (oder hätte aussprechen können), wie die ihm von Kierkegaard in den Mund gelegten, ist für unser Problem natürlich gänzlich ohne Bedeutung. Für uns kommt nur in Betracht, wie sich Kierkegaard die humane Religiosität gedacht hat, deren idealer Repräsentant ihm Sokrates ist, und von der aus er „das Wesen des Christentums“ zu bestimmen unternimmt.

Ferner brauchen wir uns bei der spezifisch platonischen Lehre von der Wiedererinnerung nicht weiter aufzuhalten, denn sie dient offenbar nur als Hebel für den Hauptgedanken: daß der eine Mensch von dem anderen nichts lernen (dies Wort in prägnantem Sinne verstanden) und folglich auch nicht einem anderen etwas schulden kann. In diesem Moment haben wir nämlich das entscheidende Merkmal aller humanen Religiosität zu sehen: daß alle Menschen prinzipiell dem Gotte gleich nahe — oder auch gleich fern sind; daß niemand als Lehrer für andere aufzutreten befugt ist — so daß diese seine Worte nur gläubig hinzunehmen hatten, ohne das Recht zu besitzen, ihren Inhalt auf ihre Wahrheit hin zu prüfen — und daß folglich dem Begriff der Autorität (in strengem Sinne) innerhalb des Menschlichen kein Platz eingeräumt werden darf.

Hiermit hat Kierkegaard, soweit wir sehen, eine adäquate Bestimmung von dem Wesen der humanen Religiosität (in formaler Hinsicht) gegeben. Denn eben hierin dürfte doch ihr charakteristisches Merkmal zu suchen sein, daß das grundsätzliche Recht der Vernunft zu einer kritischen Prüfung des jeweiligen religiösen Inhalts anerkannt, und dieser nur dann als wahr hingegenommen und geglaubt wird, wenn er jene Prüfung erträgt

und somit dem Betreffenden selbst als Wahrheit einleuchtet oder jedenfalls als wahrscheinlich erscheint. In einer solchen Autonomie der menschlichen Vernunft hat ja auch schon Kant das Eigentümliche aller wahren Humanität gesehen. Kierkegaard pflichtet ihm hierin bei, wenn er auch diese Ansicht „auf griechisch“ ausgedrückt hat.

Es ist nun klar, daß, wenn das Christentum seine Eigenart behaupten und etwas Besonderes neben der humanen Religiösität sein soll, sein Wesen dann darin zu suchen sein muß, daß der Mensch die (religiöse) Wahrheit einfach auf Autorität hinnimmt, d. h. es muß als Heteronomie bestimmt werden können. Hierauf ist also der Nachdruck zu legen und nicht vornehmlich auf das „absolute Paradox“ im besonderen Sinne Kierkegaards, d. h. auf die Vereinigung von den beiden einander qualitativ verschiedenen Naturen (der menschlichen und der göttlichen) in Christi Person. Denn dies letztere ist nur eine Folgerung aus jener „sokratischen“ Voraussetzung: wenn nämlich der eine Mensch nie zum „Lehrer“ (und also zur Autorität in eigentlichem Sinne) für den anderen zu werden vermag, so kann Christus natürlich kein Mensch, sondern muß Gott selbst sein. Hiermit ist zugleich gesagt, daß es von keiner wesentlichen Bedeutung für das Bleibende in Kierkegaards Ausführungen sei, ob man seiner Bestimmung von dem Begriffe Gottes beipflichten kann oder nicht. Mag man auch Gott als das Ideal alles Irdischen und als die höchste Vervollkommnung des Menschlichen auffassen — sofern es sonst einen Sinn haben soll, vom Christentum als etwas Besonderem zum Unterschied von aller bloß humanen Religiösität zu sprechen, muß Christus doch zu gleicher Zeit Mensch und der von allen Menschen qualitativ verschiedene „Lehrer“ sein, d. h. er wird auch so das „absolute Paradox“ und damit dem Verstande ein Ärgernis bleiben. Als Mensch nämlich steht er auf gleichem Fuße mit allen anderen und ist nicht Gott näher als dieser — weshalb es Widersinn wäre, würde er von ihnen verlangen, daß sie von ihm „lernen“, ihn als Autorität hinnehmen sollten — als „Lehrer“ aber kann, ja muß er eben all das verlangen und sprengt somit den Rahmen des Menschseins (was wir eben nur dadurch auszudrücken vermögen, daß wir ihm die Prädikate „Gott“ oder „Sohn Gottes“ beilegen — wie wir sie nun auch des näheren fassen mögen).

Ist somit Christus das absolute Paradox, so folgt augenscheinlich daraus, daß auch das Verhältnis des einzelnen zu ihm einen paradoxen Charakter tragen muß. Sofern der Mensch nämlich Christgläubiger ist, muß er eine (religiöse) Wahrheit einfach auf Treu und Glauben hinnehmen und mithin „seine Vernunft kreuzigen“, deren unverlierbares Prärogativ ja ist, sich nur aus sich heraus für die Wahrheit zu entscheiden. Mit anderen Worten, sofern ich „glaube“ (in prägnantem Sinne dieses Wortes), verhalte ich mich heteronom zur Wahrheit und habe mich damit meines heiligsten Rechtes begeben — und doch glaube ich als „Mensch“ d. h.

als ein Wesen, dessen höchstes Gesetz und eigentliche Würde als „Autonomie“ bezeichnet werden kann. Ein solches Verhalten ist offenbar von jeder sonstigen Stellungnahme der Menschen zur Wahrheit völlig verschieden. Denn wenn auch oft im praktischen Leben der einzelne irgendeine (z. B. historische) Auskunft auf die Autorität dieses oder jenes Menschen hin für wahr hält — ganz einfach weil nicht jeder alles wissen kann — und sich insofern einem anderen gegenüber „glaubend“ verhält, so liegt die Sache doch hier prinzipiell anders, als wo von jenem „Glauben“ die Rede ist. In solchen Fällen habe ich nämlich nicht grundsätzlich auf mein freies und selbständiges Urteil verzichtet, sondern es nur aus praktischen Gründen sozusagen suspendiert — halte ich doch daran fest, daß die betreffende „Wahrheit“, die ich von einer Autorität übernehme, innerhalb des Bereiches meines möglichen Wissens liege, und behalte mir vor, gegebenenfalls meine Ansicht von ihr zu ändern oder sie eventuell ganz zu verwerfen (wenn nämlich selbständige Untersuchungen mich dazu führen sollten, sie als entweder teilweise oder ganz irrig anzusehen). Deshalb „baue“ ich denn auch in einem prinzipiell anderen Sinne auf ein solches „historisches Wissen“, als wenn ich „meine ewige Seligkeit“ auf das Wissen von Christus (seiner Person und seiner Lehre) „baue“.

Wir werden nun auch verstehen, wieso der christliche Glaube nie das Resultat einer Anstrengung von seiten des Menschen, sei es eines Erkenntnis- oder eines Willensaktes, sein kann, sondern als ein „Geschenk Gottes“ oder als ein „Wunder“ angesehen werden muß. In unserer Sprache würden wir dies auch so ausdrücken können, daß wir sagen: der Mensch muß offenbar von ganz besonderer Natur sein oder ganz Eigenartiges, Tief-Erschütterndes durchgemacht haben, damit er eine derart „unmenschliche“ und paradoxe Stellungnahme vollziehe, wie die ist, welche in jenem Glauben gefordert wird. Kierkegaard selbst weist denn auch ausdrücklich darauf hin, daß nur tiefes Sündenbewußtsein den Menschen dazu bewegen kann, sich in die Arme des Paradoxes zu werfen. Nicht alle haben aber ein solches Bewußtsein oder können es in dem Maße haben, wie erforderlich ist, um jenen verzweifelten Schritt des Glaubens zu tun. Nicht für jeden Menschen wird es sich deshalb als das „Richtige“ herausstellen, ein Christ zu werden und sich damit dem Paradoxe zu ergeben, sondern dies wird nur der Fall sein mit bestimmten einzelnen, welche ihr Lebensweg und ihre besondere Veranlagung sozusagen „naturnotwendig“ dahin führen, oder, wie man auch sagen kann, die dazu gleichsam „prädestiniert“ sind. Von solchen wird man denn auch sagen können, daß ihr Glaube ein „Geschenk Gottes“ und insofern ein „Wunder“ sei.

Ferner dürfte einleuchten, daß Kierkegaard im Recht sei, wenn er behauptet, alle Menschen, mögen sie nun gleichzeitig mit Christus gewesen

oder nicht, seien im Verhältnis zu ihm wesentlich als gleichgestellt zu betrachten. Denn die prinzipielle Frage, angesichts der sich alle zu entscheiden haben, ist ja dieselbe, die nämlich, ob ich Christus als „Lehrer“ (in prägnantem Sinne) ansehen will oder nicht, oder mit anderen Worten, ob ich das Prinzip der Autonomie dem der Heteronomie opfern will oder nicht. Dieser letzten entscheidenden Frage gegenüber scheint es von unwesentlicher Bedeutung zu sein, ob man nun ein bißchen mehr oder weniger von dem Erdenleben und der Lehre Christi weiß. Ein solches Wissen und Nichtwissen kann wohl Unterschiede des Grades, nie aber einen prinzipiellen Unterschied bedingen.

Mit dem jetzt Hervorgehobenen meinen wir das Wesentliche vom Unwesentlichen und Zufälligen in der Problembehandlung Kierkegaards getrennt und somit seine Grundgedanken in ihrer Reinheit dargestellt zu haben. Der eigentliche Gehalt seiner Ausführungen wird demnach in ihrem Wert nicht davon betroffen, ob man z. B. seine „griechischen“ Voraussetzungen teilt oder seiner Bestimmung des Wesens Gottes beizupflichten vermag. Man könnte ihnen offenbar nur dadurch bekommen, daß man zeigte, sie verfehlen das Wesentliche im Christentum und beschäftigen sich mit bloßen „Konstruktionen“. Hiermit hat es indessen keine Not. Wir meinen getrost behaupten zu können, daß Kierkegaard mit seinem „Projekt“ den Kern eben der Religiösität getroffen habe, welche man gewöhnlich als Christentum bezeichnet, nämlich des orthodoxen oder kirchlichen Christentums. Dessen Wesen ist ja gerade das Prinzip der Autorität oder der Heteronomie — weil es, mag es nun als Protestantismus oder als Katholizismus auftreten, als unerläßliche Forderung aufstellt, die Menschen sollen von Christus (bzw. der Kirche) „lernen“, d. h. etwas als Wahrheit hinnehmen, ohne es einer Prüfung durch die Vernunft oder einer autonomen Kritik zu unterwerfen oder unterwerfen zu dürfen.

Somit scheint uns Kierkegaard eine endgültige „Kritik des (kirchlichen) Christentums“ — oder vielmehr aller „positiven“ Religion — im Sinne Kants gegeben zu haben, indem er seine notwendigen Voraussetzungen klar und deutlich aufgezeigt hat.

Schopenhauers Lehre vom Genie.

Von Dr. Karl Gumpertz, Berlin.



Arthur Schopenhauers Schriften bilden noch heut eine Fundgrube physiologischer und psychologischer Wahrheiten, die um so höheren Wert erhalten, wenn man sie von dem höchst diskutierbaren metaphysischen Grundprinzip ablöst. Die originalste und fruchttragendste seiner Lehren dürfte die vom Genie sein.

Während bei Platon die objektive Welt durch die Sinne fertig in den Kopf hineinspaziert, setzt sich bei Schopenhauer die Wahrnehmung zusammen aus dem sensuellen und dem intellektuellen Anteil. Zur Apprehension von Objekten kommt es durch einen unmittelbaren Schluß des Verstandes, dem die Sinnesempfindung lediglich den rohen Stoff geliefert hat, welchen der Verstand mittels der a priori gegebenen Formen: Raum, Zeit und Kausalität in die objektive Auffassung der Körperwelt umarbeitet. Diese Erkenntnis der Außenwelt hat bereits das Tier; es erkennt aber nur die Beziehungen der Objekte zu dem Subjekt des Erkennens, zu sich. Der Mensch erkennt schon Beziehungen der Objekte zu einander. Die so wahrgenommenen Dinge sind immer werdend und vergehend. Auch das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, ist im wesentlichen gleichfalls nichts als ihre Relationen; die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten. Was sie von der gemeinen Erkenntnis unterscheidet, ist bloß die Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntnis durch Zusammenfassung alles einzelnen mittels Unterordnung der Begriffe ins allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben. Alle Relation hat selbst nur ein relatives Dasein; z. B. alles Sein in der Zeit ist auch wieder ein Nichtsein; jede Erscheinung in der Zeit ist auch wieder nicht, denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur Zeit, ein wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt. Von den Dingen selbst erfahren wir so nichts.

Es gibt aber eine Erkenntnisweise, welche nicht auf die Beziehungen der Dinge gerichtet ist, sondern sich gänzlich verliert in dem „Was“ des Gegenstandes, dann ist es, als ob der Gegenstand allein da wäre ohne jemanden, der ihn wahrnimmt: der Anschauende ist von der Anschauung nicht mehr zu trennen. Dann ist, was so erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding, sondern seine ewige, zeitlose (platonische) Idee; eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum, sondern reines, willenloses, schmerzloses Subjekt des Erkennens.

Wenn man nicht mehr weiß, daß man dazu gehört, faßt man die Welt rein objektiv auf, und alle Dinge stellen sich um so schöner dar, je

mehr man sich bloß ihrer und je weniger man sich seiner selbst bewußt ist. Diese reine Kontemplation ist ein Bestandteil des ästhetischen Genusses.

Das Wesen des Genies besteht nun in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation, Genialität ist die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich seiner Persönlichkeit auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge übrigzubleiben und dieses nicht auf Augenblicke und mit soviel Besonnenheit als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen.

Bei immer mehr herabgesetztem Selbstbewußtsein und immer deutlicher werdendem Bewußtsein der wahrgenommenen Dinge tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmählich dahin, daß bisweilen, wenn auch selten, und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was ist das alles“ oder „wie ist es beschaffen“. Die erste Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, die andere ebenso den Künstler oder Dichter machen.

Schopenhauer beschäftigt sich sehr ausführlich mit der Individualität des Genies. Während des genialen Anschauens und Konzipierens ist der Mensch von Leidenschaften frei und zeigt die nur dem objektiv gerichteten Geiste eigene Ruhe und Heiterkeit. Aber dem so begünstigsten Individuum erwachsen vielfältige Nachteile. Es wendet die den aeternae veritates zgedachte Erkenntniskraft auf die gemeinen Dinge des täglichen Lebens an, welche alsdann eine monströse Vergrößerung erhalten und den Genialen in Affekte versetzen, die dem Nüchternen unbegreiflich bleiben. Bei der vorwiegenden Beschäftigung mit Ideen erfaßt er seine eigenen Beziehungen zur Umwelt unrichtig und findet seinen Weg nicht. Die Leistungen des Genies dienen nicht dem gemeinen Nutzen und werden von der Mitwelt nicht verstanden, seine Werke finden keine Schätzer, weil sie nicht bloß über die Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit des anderen hinausgehen, während das bloße Talent immer zur Zeit kommt und sogleich gewürdigt wird.

Von somatischer Seite verlangt Schopenhauer für das Genie eine Reihe anatomischer und physiologischer Eigenschaften, die es zu einer „fast portentosen“ Ausnahme stempeln. Das Gehirn muß besonders entwickelt (Byrons Gehirn soll sechs, Cuviers fünf Pfund gewogen haben), von feiner Struktur sein, das übrige Nervensystem sehr dünn, „damit das Gehirn sein Parasitenleben auf dem Organismus recht entschieden, abgesondert, kräftig und unabhängig führen kann“. Soll der Geniale dadurch nicht frühzeitig aufgerieben werden, so bedarf er einer guten Konstitution und energischer Lebenskraft, sogar eines guten Magens, welcher ja auch das Gehirn zu versorgen hat.

Die Beschaffenheit des Gehirns und Nervensystems sei Erbteil von der Mutter, vom Vater müsse aber ein lebhaftes leidenschaftliches Temperament

hinzukommen, sich somatisch darstellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und Blutumlaufs; ein phlegmatisches Genie hält unser Philosoph für unmöglich. Aus dem vom Vater kommenden leidenschaftlichen Temperament erklären sich auch die leidenschaftlichen Aufwallungen des Genialen, welche gelegentlich an Verwandtschaft mit dem Wahnsinn denken lassen.

Es werden keineswegs alle Söhne eines energischen Vaters und einer intelligenten Mutter Genies; gewöhnlich gerät nur der älteste Sohn so außerordentlich, da bloß bei seiner Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenschaftlichkeit stand; auch der mütterliche Intellekt kann Veränderungen unterliegen. Frauen können talentvoll, aber nie genial sein.

Zwischen dem Genie und dem Kindesalter findet eine gewisse Ähnlichkeit statt. Beim Kinde eilt die Entwicklung des Gehirns und Nervensystems der des übrigen Organismus voraus. Das Kind schaut objektiv in die Welt, sein unschuldiger und klarer Blick erreicht bisweilen den erhabenen kontemplativen Ausdruck, mit welchem Raphael seine Engelsköpfe verherrlicht hat. Wie es eine Jugendschönheit (*beauté de diable*) gibt, so auch eine Jugend-Intellektualität, welche jeder in der Kindheit, einige auch in der Jugend haben, und nur wenige Auserwählte bis ins höhere Alter behalten, während der Gewöhnliche nur des subjektiven Interesses fähig ernsthaft und nüchtern in den Dingen immer bloß Motive für sein Tun sieht.

Das Prävalieren des Intellekts im Kindesalter wird nach Schopenhauer bestätigt durch eine Beobachtung von Cuvier und Flourens. Der menschenähnliche Orang-Utan zeige die Menschenähnlichkeit des Gesichts und entsprechend Anstelligkeit und Verschlagenheit nur in frühester Jugend. Wenn er älter wird, nimmt er an Kraft zu, bekommt aber niedrige Stirn, vorstehende Kiefer und verliert gänzlich die früher an ihm bewunderte Anmut und Schlaueit, die jetzt bei erlangter großer Körperkraft zu seinem Schutze und zur Erhaltung der Art entbehrlich ist.

Schopenhauers Lehre: der Intellekt wird vererbt von der Mutter, der Charakter vom Vater — wird durch eine Reihe von Beispielen gestützt, die natürlich nicht einwandfrei sind. Vermutlich hat unseren Philosophen in erster Linie sein eigener Werdegang bestimmt: er lebte in Uneinigkeit mit seiner schriftstellerisch begabten Mutter, während sein Vater, ein Großkaufmann, ihm neben irdischen Gütern wohl auch eine gewisse Hartnäckigkeit in Geldangelegenheiten vererbt hatte, und sein leidenschaftliches Temperament ihn zu Konflikten mit den ethischen Postulaten seiner Philosophie führte.

Wie wir sehen, zieht Schopenhauer gern die Beobachtungen der Naturforscher als Stützen seiner Philosopheme heran, ist aber selten geneigt, den „Herren vom Tiegel und der Retorte“ Gleichberechtigung

zuzugestehen, ihnen gegenüber fühlt sich der Philosoph als „Montblanc neben einem Maulwurfshaufen“. Nur Cuvier und Bichat zitiert er auch als Denker, und Cuviers großes Hirngewicht wird schon für die Naturgeschichte des Genies verwendet. Bei der wissenschaftlichen Erkenntnisweise, welche die Beziehungen der Objekte zueinander studiert, ist ja auch Objektivität der Anschauung, Zurücktreten des Subjekts erforderlich, und unser Philosoph gibt an einer Stelle zu, daß diese Anschauung bereits den Übergang von der gemeinen interessierten zu der reinen, objektiven, künstlerischen bilde. Der Mathematiker, der lediglich mit Begriffen arbeite, stehe aber der genialen Erkenntnis- und Produktionsart fern.

Gleichwohl erhält Schopenhauers Genielehre eine auffallende Bestätigung durch einen mathematischen Physiker. Helmholtz begründet die Intellektualität der Wahrnehmung (deren Entdeckung er fälschlich Kant zuschreibt) ganz ähnlich wie Schopenhauer, dessen mystischen Willen und pessimistische Weltanschauung er allerdings energisch ablehnt. In der Gegnerschaft gegen die Hegelsche Philosophie ist er mit unserem Philosophen durchaus einig.

Schopenhauers Lehre vom Genie liest sich aber gerade so, als ob Helmholtz Modell dazu gestanden hätte. Die schöne Helmholtz-Biographie von Königsberger bestätigt in Abbildungen und Notizen über die Jugendzeit des Gelehrten alle Schopenhauerschen Postulate: den Ausdruck vollkommener Ruhe und Geistigkeit, die bei allem Ernste über das Gesicht ausgegossene Heiterkeit (in hilaritate tristis), die große Besonnenheit, Beobachtungsgabe und plastische Ausdrucksweise, dabei den Mangel praktischer Ordnung, das Verlangen nach einer Stütze in persönlichen Angelegenheiten, die starke Erschütterbarkeit, schließlich der zerebielen Kongestionen, die ganze Lebensauffassung sub specie aeternitatis, bei der wissenschaftliche und künstlerische Interessen überwiegen.

Helmholtz gibt selbst eine Definition der genialen Anschauung: „Die höchste Art des Anschauens, wie wir sie im Schauen des Künstlers finden, ist ein solches Erfassen eines neuen Typus der ruhenden oder bewegten Erscheinung des Menschen und der Natur. Wenn sich die gleichartigen Spuren, welche oft wiederholte Wahrnehmungen in unserem Gedächtnisse zurücklassen, verstärken: so ist es gerade das Gesetzmäßige, was sich am regelmäßigsten gleichartig wiederholt, während das zufällig Wechselnde verwischt wird. Dem liebevollen und achtsamen Beobachter erwächst auf diese Weise ein Anschauungsbild des typischen Verhaltens der Objekte, die ihn interessieren, von dem er nachher ebensowenig weiß wie es entstanden ist, als das Kind Rechenschaft davon geben kann, an welchen Beispielen es die Bedeutung der Worte kennengelernt hat. Daß der Künstler Wahres erschaut, geht daraus hervor, daß es uns wieder mit der Überzeugung der Wahrheit ergreift, wenn er es uns an einem von den Störungen des Zufalls gereinigten Beispiele vorträgt. Er aber ist uns

darin überlegen, daß er es aus allem Zufall und aller Verwirrung des Treibens der Welt herauszulesen wußte . . .“

„Etwas von dem Blicke des Künstlers, von dem Blick, der Goethe und Lionardo da Vinci zu großen wissenschaftlichen Gedanken leitete, muß der rechte Forscher immer haben. Beide, Künstler wie Forscher, streben . . . dem Ziele zu, neue Gesetzmäßigkeit zu entdecken . . .“

Bei seinen eigenen Arbeiten gibt Helmholtz zu, durch günstige Einfälle unterstützt worden zu sein, die oft plötzlich eintraten wie eine Inspiration. „Nie kamen sie dem ermüdenden Gehirne und nie am Schreibtisch. Ich mußte immer mein Problem nach allen Seiten soviel hin und her gewendet haben, daß ich alle seine Wendungen und Verwickelungen im Kopfe überschaute . . . Dann mußte, nachdem die davon herrührende Ermüdung vorübergegangen war, eine Stunde vollkommener körperlicher Frische und ruhigen Wohlgefühls eintreten, ehe die guten Einfälle kamen. Oft waren sie des Morgens beim Aufwachen da; besonders gern aber kamen sie bei gemächlichem Steigen über waldige Berge in sonnigem Wetter. Die kleinsten Mengen alkoholischer Getränke schienen sie zu verschrecken.“

Helmholtz macht uns auch mit der Kehrseite der genialen Veranlagung bekannt: den Leiden, welche er auszustehen hatte, wenn die erlösenden Einfälle nicht kommen wollten.

Die übereinstimmende Auffassung des Naturforschers wie des idealistischen Philosophen zeigt sich auch darin, daß beide den Naturgenuß als ästhetisch und diätetisch stärksten Faktor betrachten. So heißt es bei Schopenhauer: „Wenn wir den Anblick einer schönen Aussicht bloß als Gehirnphänomen in Betracht nehmen, so ist es das einzige stets ganz regelrechte und vollkommene unter den komplizierten Gehirnphänomenen da alle übrigen, zumal unsere eigenen Gedankenoperationen im Formalen oder Materialen mit Mängeln oder Unrichtigkeiten mehr oder weniger behaftet sind. Aus diesem Vorzug des Anblicks der schönen Natur ist zunächst das Harmonische und durchaus Befriedigende seines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günstige Wirkung, welche derselbe auf unser gesamtes Denken hat . . . Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik nach Aristoteles des Gemütes und in ihrer Gegenwart wird man am besten denken.“

Der Leser dieser Zeitschrift wird fragen: Wo steckt der pädagogische Wert dieser Darlegungen? Das Genie ist ja eine ganz vereinzelt vorkommende, vielleicht gar ausgestorbene Menschenart. Zu erlernen ist ja das Genie nicht. Schopenhauer sagt selbst: Wer eine Gans zur Mutter und eine Schlafmütze zum Vater gehabt hat, wird keine Ilias schreiben und wenn er auf zwanzig Universitäten studiert.

Die Gabe der genialen Betrachtungsweise hat aber jeder einmal, wenn er auch nicht die zu eigener Schöpfung erforderliche Besonnenheit erlangt.

In Dickens „Nikolas Nickelby“ tritt ein junger Lord auf, der als schwachköpfig und verbummelt geschildert wird. Er steht vor einem schweren Duell und fährt morgens mit seinem Sekundanten zu einer entfernten Wiese. Da heißt es: „Der junge Mann betrachtete mit einem noch nie vorher empfundenen Interesse alles um sich her: Bäume, Felder, Gärten und Hecken. Über der Landschaft lag tiefer Frieden, feierliche Ruhe, die einen seltsamen Gegensatz zu der Verstörtheit seines Inneren bildeten. Er hegte keine Furcht, aber die Wut, die in ihm aufgelodert war, erlosch . . . Der Kapitän neckte ihn wegen seiner Schweigsamkeit und beide begannen zu plaudern und zu lachen. Als sie anhielten, entdeckte der junge Lord zu seiner Verwunderung, daß er sich eine Zigarre angebrannt und unterwegs geraucht hatte, was er ganz unbewußt getan. Also selbst bei einem intellektuell Unterwertigen tritt in kritischer Situation objektive Auffassung der Natur und partieller Verlust des Selbstbewußtseins auf.

Die Kindheit und frühe Jugend bezeichnet Schopenhauer als die Zeit, der uninteressierte Anschauung eigentümlich ist. Das ist *cum grano salis* zu verstehen. Ästhetische Betrachtung der Natur oder eines Kunstwerks ist erst möglich, wenn die Teileindrücke nach ihren Relationen bekannt sind. Den malerischen Eindruck einer schönen Aussicht gewinnen Kinder nicht, schon weil das perspektivische Sehen nicht ausgebildet ist.

Größere Knaben sind wohl imstande, die Schönheit von Versen zu erkennen, auch gelesene oder auswendig gelernte wiederzugeben. Wir dürfen uns aber eines nicht verhehlen: die ästhetische Auffassung leidet, wenn das Kunstobjekt in Beziehung zur Person gebracht wird. Der Schüler haßt griechische Verse, die er mühsam skandiert und noch schwerer grammatisch analysiert. In Knaben- und Mädchenschulen werden deutsche Dramen nicht geliebt, die zu den gefürchteten Charakteraufsätzen herhalten müssen. Denkmäler, die wir beschreiben, Skulpturen oder Gemälde, deren Sinn (!) wir wiedergeben sollen, erwecken meist geringe Begeisterung.

Die klassische Ferienlektüre, deren Wahl dem Gymnasiasten freisteht, wäre geeignet, ästhetisch genossen zu werden, wenn die Vorkenntnisse größer wären.

Das Reisen, besonders in Form der gemächlichen Wanderung über Berge, das gerühmte Kathartikon Schopenhauers, wird manchem jugendlichen Wanderer reinen Genuß bereiten, die fremde Gegend bietet kein Motiv für egoistische Wünsche dar.

Aber die Wandervereine stören den reinen Genuß durch ihre Disziplin, ihre Koteriesprache, hie und da auch alkoholische Gebräuche. Der Wanderer kann nicht eins werden mit der Natur, wenn er eins bleiben soll mit dem subjektive Zwecke verfolgenden Verbände.

So verbleibt als Schule für die geniale Auffassung im wesentlichen das Versenken in die Dichterwerke der Genies unserer Nation. Tragödien erwecken den höchsten Genuß im Jünglingsalter, da die Illusion der Bühnendarstellung stärker wirkt. Nur der jugendliche Zuschauer identifiziert sich mit einer auch mäßigen Darstellung großer Dichtwerke, der gereifte wird nur durch ganz seltene, geniale Darstellungskünstler fortgerissen.

Das Theaterstück, insbesondere das bürgerliche Schauspiel, wird nicht allgemein als reines Kunstwerk angesehen; eine Richtung erteilt ihm den Zweck an der sozialen Frage mitzuarbeiten. Ob bei solcher Voraussetzung die Imagination leichter oder schwerer auftritt, lasse ich dahingestellt.

Nach Schopenhauer gehört unser Gefallen am Trauerspiel nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an. Das Erhabene in der Natur wendet uns von eigenen Interessen ab, um uns rein anschauend zu verhalten. Bei der tragischen Katastrophe gehe uns die Erkenntnis auf, daß die Welt, das Leben kein wahres Genügen gewähren könne. Der tragische Geist leitet demnach zur Resignation hin.

Unser Philosoph vindiziert damit diesem Kunstwerke ein ethisches Ziel, das aber nur dem in die spezifisch Schopenhauerische Metaphysik Eindringenden verständlich werden kann und damit — ebenso wie die höchst originale Metaphysik der Musik — den Rahmen dieser Abhandlung überschreitet.

Aberglaube und Wissenschaft.

Landgerichtsdirektor Dr. Albert Hellwig in Potsdam.

Ue mehr man sich in die Psychologie des Aberglaubens vertieft, desto mehr merkt man, daß das Problem, wie es möglich ist, daß sich so mancher Aberglaube bis in das zwanzigste Jahrhundert lebensfähig erhalten hat, außerordentlich verwickelt ist. Es lassen sich vielerlei Momente anführen, deren Zusammenwirken es bewirkt, daß der Aberglaube noch nicht ausgestorben ist, und wenn nicht alles trügt, für immer ein steter Begleiter des Menschengeschlechts bleiben wird.

Meistens sind es sehr irrationale Gründe, die diese Wirkung hervorrufen; doch darf man nicht außer acht lassen, daß auch nicht alles Aberglaube ist, was dafür gehalten wird und daß gar mancher abergläubischen Meinung doch immerhin ein gewisser berechtigter Kern zugrunde liegt. Nicht selten handelt es sich um zwar richtig beobachtete Tatsachen, die

nur falsch gedeutet werden, mitunter ist sogar das, was wir als abergläubisch ansehen, in Wirklichkeit gar nicht abergläubisch, sondern richtig.

Wir dürfen eben nicht vergessen, daß nicht nur Wissenschaft und Glauben, sondern auch der Aberglaube ein relativer Begriff ist. Wer die Geschichte der Wissenschaft und die Geschichte des Glaubens kennt, der weiß nur allzugut, daß es im Laufe der Jahrtausende gar nicht so selten vorgekommen ist, daß eine Meinung, die lange Zeit hindurch als wissenschaftlich begründet gegolten hat, eines Tages zum Aberglauben herabgesunken ist oder daß umgekehrt Anschauungen, die vielleicht Jahrhunderte hindurch als törichter Aberglaube verspottet oder doch nicht geachtet worden sind, eines Tages bei näherer Nachprüfung durch die Wissenschaft als durchaus berechtigt anerkannt worden sind. Daß in den Glaubenslehren vieles gelehrt worden ist, was spätere Zeiten oder andere Glaubenslehren als verkehrt und abergläubisch gebrandmarkt haben, braucht nicht näher ausgeführt zu werden.

Einige Fälle will ich als Beispiel dafür anführen, daß in der Tat manchen alten Volksanschauungen ein berechtigter Kern zugrunde liegt.

Nach einem alten Volksglauben ist das Aalblut giftig. Nachdem man lange Zeit dies als Aberglauben angesehen hatte, gelang es neuerdings Professor Mosso in Turin nachzuweisen, daß im Aalblut tatsächlich ein dem Schlangengift ähnliches Gift enthalten ist. Er injizierte wechselnde Dosen Hunden, Kaninchen und Tauben und fand, daß eine Dosis von 0,001 bei den Tieren den Tod durch Lähmung des Atemzentrums herbeiführte. Nach Dr. Springfield wurde die Giftigkeit des Aalblutes durch Versuche im Psychologischen Institut in Greifswald bestätigt, doch waren hier weit größere Dosen erforderlich. Wie unser Gewährsmann Dr. Kelp bemerkt, ist dies nichts besonderes, da erfahrungsgemäß die tierischen Gifte in den südlichen Klimaten eine heftigere Wirkung entfalten als in den gemäßigten.

Dem Glauben, daß der Fluch eine schädliche Wirkung ausüben könne, ist nicht so sinnlos, wie es scheinen könnte. Zahlreiche Beispiele lassen sich dafür anführen, daß der Fluch in der Tat die gewünschte Wirkung hat, nicht nur bei Naturvölkern, sondern auch bei uns. Wir sind heutzutage wo wir den gewaltigen Einfluß kennen, den die Suggestion auf die Psyche und dadurch auch auf die psychischen Funktionen auszuüben vermag, vollkommen fähig, eine derartige Wirkung zu verstehen. Es sind in der Tat namentlich von Ethnologen eine ganze Reihe von gut beglaubigten Fällen geschildert worden, in welchen diese Wirkung auch eingetreten ist, und der Züricher Ethnologe Otto Stoll erwähnt in seinem ausgezeichneten Werk über „Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie“ ausdrücklich, daß er eine derartige Wirkung des Fluches durchaus für möglich halte. Berücksichtigt man diese Tatsache, so wird man erkennen, daß das sogenannte Totbeten und andere mystische Prozeduren, durch die man

bewirken will, daß ein Dieb oder ein anderer Feind stirbt oder doch schwer krank wird, keineswegs so harmlos sind, wie man vielfach glaubt.

Mit diesen Anschauungen steht in einem gewissen Zusammenhang auch der Hexenglaube, denn es leuchtet ein, daß ebenso wie die Furcht vor einem Fluch auch die Furcht, behext zu werden, jemanden krank zu machen vermag. Interessante Beispiele hierfür hat vor einigen Jahren Dr. Frank auf Grund der Beobachtungen im hypnotischen Laboratorium der Pariser Charité mitgeteilt. Ein achtzehnjähriges Mädchen litt an einer auf hysterischer Grundlage beruhenden Kontraktur des rechten Armes. Sie wurde mittels der Hypnose in vier Tagen gesund. In der Nacht darauf wurde sie aber plötzlich stumm. Man versuchte alles mögliche, um durch Gegensuggestionen dies neue Leiden zu heilen. Schließlich kam man auf den Gedanken, sie möchte wohl glauben, behext zu sein. Man hypnotisierte sie wieder und suggerierte ihr, die Person, welche das Leiden hervorgerufen habe, stehe vor ihr. Als der dritte, der den unbekanntem Missetäter darstellte, vor ihr stand, zeigte die Kranke sofort den Ausdruck des Entsetzens und der höchsten Angst. Der angebliche Missetäter suggerierte ihr jedoch mit lauter Stimme, sie sei nun wieder ganz gesund. Und wirklich wurde das Mädchen von ihrer Stummheit geheilt. Es stellte sich jetzt heraus, daß ihr Vater, der in seinem Dorf als Zauberer bekannt war, ihr, als sie gegen seinen Willen nach Paris in den Dienst ging, wütend nachrief: „Von heute ab wirst du immer krank sein und niemand sonst als ich wird dich heilen können.“ Ein anderer Fall betraf eine siebenundzwanzigjährige Frau, die das Bild eines schweren hysterischen Anfalls bot und vorher mit allen möglichen Arzneien vergeblich behandelt worden war, durch Suggestion und Hypnose aber bald geheilt wurde. Die Ursache ihres Leidens klingt allerdings rätselhaft. Bald darauf kam sie ebenso krank wieder in die Charité, wie sie vordem gewesen war und gestand nun endlich, sie habe sich früher von einer weisen Frau behandeln lassen, die sie schließlich als sie ihr nicht genug Entgelt gegeben habe, verflucht habe, sie werde von nun an immer krank sein und nur durch sie geheilt werden können. Erst als man dementsprechend das Suggestionsverfahren einleitete, gelang es die Patientin endgültig zu kurieren.

Dieselbe Wirkung wie die Fremdsuggestion eines schädlichen Einflusses kann natürlich die Autosuggestion auch haben. Hierauf zum Teil dürfte der Glaube beruhen, daß der Meineidige von Gott auf der Stelle bestraft werde, indem seine Schwurhand kataleptisch wird, er in Krankheit verfällt oder stirbt. Die Furcht, daß jene Meineidsfolge eintreten werde, mag in der Tat in dem einen oder anderen Falle die gefürchtete Wirkung herbeiführen. So wurde im Jahre 1905 aus Smyrna von einem Scheidungsprozesse berichtet, den eine Griechin gegen ihren Ehemann vor dem dortigen geistlichen Gericht angestrengt hatte. Eine ihrer Töchter aus erster Ehe sagte zugunsten ihres Stiefvaters aus. Die darüber empörte

Klägerin beschuldigte daraufhin ihre Tochter der Lüge und eines verbrecherischen Verhältnisses mit ihrem Stiefvater. Zuerst sprachlos über diese vollkommen haltlose Beschuldigung, ergriff dann das Mädchen das Kruzifix und rief feierlich Gott und den Heiland an, diese böswillige Lüge auf der Stelle zu bestrafen. Vermutlich aus Schreck über diese Beschwörung, sank die Mutter von einem Schlaganfall niedergeworfen, tot hin. Ein ähnlicher Fall hat sich kurze Zeit vor dem Kriege vor dem Mainzer Schöffengericht zugetragen, wo ein Zeuge, der des Meineids beschuldigt wurde, vom Schlag getroffen wurde und kurz darauf starb. Wenngleich es natürlich auch sehr wohl möglich ist, daß der Betreffende aus Entrüstung über die Beschuldigung sich so aufgeregt hat, daß ihn der Schlag rührte, so läßt sich andererseits doch auch die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, daß er in der Tat einen Meineid geleistet hatte und nun, als ihm in öffentlicher Verhandlung dies vorgeworfen wurde, so erschrak, daß ihn der Schlag rührte. Im ersteren Falle würde der Fall ein neuer Beleg für die zufällige anscheinende Bestätigung eines Aberglaubens sein.

Eine bekannte Erfahrung ist es auch, daß die moderne Wissenschaft gar viele Heilmittel, welche die Volksmedizin schon seit Jahrzehnten und Jahrhunderten angewandt hat, übernommen hat. Wer sich für diese Frage näher interessiert, der findet viele Belege in dem großen Werk über „Vergleichende Volksmedizin“, das Hovorka und Kronfeld veröffentlicht haben.

Derartige Tatsachen darf man nicht außer acht lassen, wenn man über den Aberglauben urteilen will. Es geht gewiß nicht an, alles in Bausch und Bogen zu verwerfen nur deshalb, weil es in abergläubischer Form auftritt oder weil es lange Zeit hindurch, vielleicht jahrhundertlang, als Aberglauben gegolten hat. Andererseits muß man sich aber erst recht vor dem entgegengesetzten Fehler hüten und aus der Tatsache, daß in vereinzelt Fällen sich Anschauungen und Meinungen, die von der herrschenden wissenschaftlichen Meinung dem Aberglauben zugezählt worden sind, sich schließlich doch als berechtigt herausgestellt haben, zu schließen, daß die Wissenschaft auf Irrwegen geht und daß der Aberglaube im alten oder neuen Gewand in seinem wesentlichen Kern begründet sei.

Streiflichter.

Gesunde Gegensätzlichkeit und ihr Ausgleich. Es gibt Menschen, die sich erst dann einer Bewegung anschließen, wenn sie 51% Wahrscheinlichkeit für ihre erfolgreiche Entwicklung sehen, und zwar verstehen sie darunter 51% äußere, also materielle Garantien. Diese Leute haben rechnen gelernt und halten sich für Realpolitiker. Die Natur und die Geschichte arbeiten etwas anders. Beispiele anzuführen erübrigt sich, denn es gibt einfach kein irgendwie großes Geschehen, das mit 51% äußerer Garantiequote begonnen hätte. Die ganze Organisation der Natur ist vielmehr auf dem radikalen Gegenteil aufgebaut; alles Große beginnt mit der Heranziehung und Verwertung des Kleinsten, denn auch nur zwei oder drei Atome waren es, die das erste Molekül durch innigste Gemeinschaft bildeten und so über Plasma und Zellenstaat zur Vielzelligkeit des einheitlich großen Organismus gelangten. Was war die Urheberschaft? Die Intensität des Willens im Atom. Der Wille hat also alle Chancen, wenn er selbst vor keiner Position Halt macht.

Die Stellung eines Menschen zum Gemeinsamkeitsproblem ist der Maßstab für den Wert des von ihm aufbrachten guten Willens. Die nationale wie die religiöse Frage hat auf allen Ebenen ihre Träger an diesem Maßstab gemessen: was du willig bist einzusetzen für die Genossenschaft, das bist du wert. Tief in der Menschheit liegt das Bedürfnis, sich zu beweisen, was sie für den andern zu tun vermag. Am jungen sieghaften Nazarenertum sehen wir dies Bedürfnis besonders gravierend in der hohen Würdigung der sozialen Frage, aber ebensowohl sehen wir auch mit dem Nachlassen dieser Selbstbeweis- und Kontrollierpflicht an Hand lebendiger Leistungen die Entstehung und Vermehrung von papierenen Beweisen.

Der Zeitmesser der Gegenwart deutet uns wieder eine Epoche an, in der Leben mehr als Papier und Blut mehr als Tinte gilt, und darum beweist sich auch das Leben selber nach dem Prinzip, das ihm im Blute liegt.

Wir genesen alle am Gegensatz. Diamant schleift den Diamanten, Gift vertreiben wir durch Gegengift, und den Menschen stellen wir unter Menschen. Denn wenn bei diesen drei Begriffen sich auch die Namen decken, das Wesen der Dinge reibt sich aneinander dank ihrer bis ins feinste differenzierten Eigenart. So findet auch der Mensch, er sei im Königshaus oder in der Tagelöhnerhütte geboren, die ihm entsprechenden Gegensätze sowohl in Verhältnissen wie in Menschen vor. Das Leben sorgt selbst mit derselben Intensität dafür, wie es der Erde Tau und Regen, Sturmwind und Sonnenglut spendet. Wunderbare Gesetze lassen ihm all das zukommen, was seinem Verhältnisse als verkleinerte Erde entspricht.

So wissen wir, daß vor allen Formen eins war: die Bewegung. Und ehe unsere große Maschine, Herz genannt, zum ersten Kolbenschlage ausholte, um das Blut in die Schlagadern zu drücken, längst bevor unsere Form das Licht der Welt erblickt hatte, da hat schon dieselbe Bewegungsenergie, die diese Maschine täglich antreibt, in anderer Form gearbeitet. Und wenn diese Form im Verhältnis zum Kindeskörper auch nur wie ein Saatkorn zur Eiche war, so beeinträchtigte das nicht die Energie der Umdrehung in jedem Molekül, die so rasend war, daß die Schnelligkeit, mit der sich die Erde um die Sonne dreht, dagegen nicht aufkommen kann. Nicht die Größe des Körpers verbürgt seine Energiemenge. Gerade im kleinsten Radium wohnt die größte Kraft und der leistungsfähigste Widerstand.

So liegen des Menschen Ideale längst als ewige Fundamente in ihm selber, und er kann es denn sehr wohl mit absoluter Gewißheit aussprechen, daß ein ewiger Wille der Tatsache zugrunde liegt, daß

1. nichts verloren gehen soll,
2. alle Gegensätze den Sinn haben, die Wiederherstellung der Ursprünglichkeit minderwertig gewordener Atome zu bewirken,
3. alle Gegensätzlichkeit ihren Ausgleich findet bei richtiger Funktion der Zentrale, dem Herzen.

Die Gegensätzlichkeit wird nicht aufgehoben, sondern ihre Energie wird verwandelt und dadurch segensreich verwertet, daß Blut und Blut (rotes und „weißes“) sich fortgesetzt willig verwandeln lassen, um damit auch dem Gegensatze zur Verwandlung zu helfen. Dieses Prinzip ist also himmelweit entfernt von dem Eigensinn, mit dem menschlicher Egoismus an der Aufrechterhaltung von Gegensätzen festhält und worin ihn lediglich die Absicht leitet, nichts herzugeben zur Umwandlung im Interesse der Gesamtheit, geschweige denn sein ganzes Wesen dem Strom im Dienst des Ganzen einzufügen und wohl gar von der Überfülle zum Mangel zu gelangen. Das Blut tut dies fortgesetzt.

Solange im Volksleben das Fließen zu allen und für alle noch von irgendeiner Seite gehemmt wird, müssen dieselben Folgeerscheinungen zutage treten, die mit jeder Herzkrankheit verbunden sind; und wie auf religiösem Gebiet, so ist denn auch auf dem sozialen das Herz noch ein trotziges und verzagtes Ding, d. h., an Stelle der zum Segen dienenden erwähnten Pole wird die Kraft aus der Spannung zwischen zwei schädlichen Polen gewonnen: Trotz und Furcht. Auf diesen beiden Prinzipien baut sich bis dato auch die unsoziale Kultur auf, nämlich auf dem Trotz der Gewalthabenden und dem Infurchthalten der Massen oder feindlichen Nationen. Und jeder Fortschritt muß dem Trotz und der Furcht abgerungen werden. Auch das offizielle Erziehungssystem arbeitet noch mit diesen Polen.

Die Menschheit wird nicht ewig kranken. Schon deshalb nicht, weil jede Krankheit entweder zur Heilung oder zur Auflösung führt.

Ein Volk wird nur auf dem einzig möglichen Wege gesunden und ein wirkliches Volk werden und bleiben, wenn es jedem Atom seines Gesamtkörpers die nötigen Nährstoffe zuführt und dafür sorgt, daß Fremdkörper und Giftstoffe ausgeschieden werden. Die völkische Frage ist aber untrennbar von der sozialen Frage, und es heiße Vogelstraußpolitik treiben, wenn diese über der ersten irgend vernachlässigt wird. Wer sich seiner sozialen Pflichten und Opfer entzieht, ist ein Verräter am Volkstum, am Heimatsgedanken schlechthin. Es wird eine der vornehmsten Aufgaben der neuen Ethik sein, das Verbindende im Gegensätzlichen zu erkennen und herauszuarbeiten und alle einseitige Horizontalbeschränkung zu beseitigen durch das praktische Bekenntnis zur Einheit des Lebens.

W. Müller, Berlin-Hermsdorf.

Nachdenkliches.

Gott wahrhaft dienen heißt: Menschen beglücken.

*

Gottesfurcht soll Ehrfurcht vor dem Göttlichen sein, nicht aber Furcht vor Gott.

*

Als Gott die Menschen strafen wollte, schlug er sie mit Dummheit. Als er sie belohnen wollte, segnete er sie mit der Torheit.

*

Das Problem Gesellschaft und damit die soziale Frage selbst wäre sofort zu lösen, wenn die Heiligkeit des Individuums in seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit von jedem so verstanden würde (wie es Popper-Lynkeus lehrte), als sähe er in jedem Individuum sein anderes Ich oder doch gerade jenes, das seinem Herzen am nächsten steht. Darum ist der Weiseste auf Erden Hillel hassaken gewesen, der vor zwei Jahrtausenden also sprach: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

*

Der höchste Gedanke über den Begriff Staat ist: Der Staat bin ich. Von diesem Gefühle soll jedes Mitglied der Gesellschaft durchdrungen sein, das sich als unlöslichen Teil und Zweckobjekt zugleich des Ganzen fühlt. Darum darf gerade der König nicht sagen, der Staat sei er.

*

Alle Führer werden von den Geführten besiegt, sobald es ihnen nicht mehr behagt, Geführte zu sein.

*

Die Höchstleistungen für die Kultur wurden und werden ohne materielle Anreize vollbracht. Sollen große Ideen hinreißen, so müssen sie im Herzen wurzeln, nicht im Gehirn. Alles Reale ist aus Utopien geboren, die das Gemüt geweiht hat.

*

Setzen Ideen oder Menschen die Welt in Bewegung? Ideen, denen die Herzen entgegengereift sind, Menschen, wenn sie zeitreife Ideen künden, die aber unter langwierigen Wehen lebendig wurden. Darum können Menschen immer nur Känder, nie aber Schöpfer von Ideen sein.

*

Sprechen tausend Menschen das gleiche Wort aus, so gewinnt es doch in jedem Munde andern Sinn.

*

Demokratie kann in unserer noch so unzulänglichen Zeit nur ein labiler Ausgleich sein zwischen den Herrschsüchten von oben und den Empörungen der Enttäuschung von unten. Die Unerfüllbarkeit des Verlangens nach Gleichheit ist, von unverantwortlicher Demagogie befruchtet, die Mutter aller Reaktion.

*

Die Mittelmäßigkeit ist der erbittertste Feind der Größe. Darum wird das Genie verlacht, verhöhnt, verfolgt. Und die Dummheit sieht lachend und befriedigt zu.

*

Menschenrecht ist ein Kind des Gefühls, das von der Macht genotzüchtigt wurde.

*

Der Stolz auf unsere Fortschritte ist gerechtfertigt, denn er ist eine Funktion der Erkenntnis unserer natürlichen Minderwertigkeit.

*

Die Weisheit veredelt die Sinne, die Vernunft nutzt sie, der Verstand unterdrückt sie.

*

Alle Wegrichtung wird von zwei Komponenten bestimmt: von Erinnerung und Hoffnung.

*

Kein Mensehengefühl kommt der Hoffnung gleich an Ausdauer und Zähigkeit. Sie vermag es, sich vom armseligsten Lichtschimmer zu nähren.

*

Die seichteste Lache täuscht Tiefe vor, wenn sie den Himmel widerspiegelt.

*

Treue ist die mächtigste Kraft, denn ihr wird die schwerste Aufgabe: Enttäuschungen zu überwinden.

*

Entwicklung heißt das Wunderbare von gestern zum Selbstverständlichen von heute wandeln. Was heute paradox scheint, kann morgen banal sein.

*

Nur der Durchschnitt ist volkstümlich. Das Volk geht an Höhen wie Tiefen voll Scheu vorüber.

*

Die größte Arbeit ist: die Wahrheit sagen. Darum findet man sich so ungern dazu bereit, auch von der Befürchtung bedrängt, beim Versehen dieser größten Arbeit von denen, die sie scheuen, über die Achsel angesehen zu werden.

Otto Boehn (Wien).

Erlesenes aus alten und neuen Büchern.

Staat, Religion und Sittlichkeit. Aus: W. Fr. Hegel, Enzyklopädie der philosoph. Wissenschaften. 2. Auflage, herausg. von G. Lasson, Leipzig 1911, Verlag von F. Meiner, S. 464 f. u. 472 f.

Vorbemerkung der Redaktion.

Das Verhältnis des Staates zu so wurzelhaften Geisteskräften wie Religion und Sittlichkeit zu klären, ist heute für uns Deutsche eine ganz besonders dringliche Aufgabe. So viel und Tiefes ein derart umfassender Denker, wie Hegel es war, darüber gesagt hat, so oft ist er auch mißverstanden worden. „Machiavellistischer Staatsabsolutismus“, „Verabsolutierung des Staates“, „Staatsabgötterei“, „öder Machtkult“, das sind so einige Schlagwörter, mit denen Hegels Staatsphilosophie charakterisiert worden ist. Selbst ein so scharfsichtiger Gelehrter wie Fr. Meinecke spricht noch von Hegels „Staatsvergötterung“ (die Idee der Staatsraison, S. 454), wenn er auch drei Seiten weiter energisch gegen die „arge Vergrößerung der Hegelschen Machtstaatslehre“ in der Auffassung heutiger Gelehrter protestiert. Doch so viel muß zugegeben werden: Daß der Grundgedanke Hegels in der äußeren Gliederung und dem formellen Aufbau seines Systems noch nicht die letzte Prägung, nicht seinen adäquaten Ausdruck gefunden hatte, hat solche falschen Beurteilungen wesentlich mitverschuldet. Und dieser Grundgedanke ist kein anderer als der, daß der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit erst in der Religion des denkenden Geistes seine letzte Höhe erreicht, nicht schon im Staat.

Die folgenden Stellen aus der Enzyklopädie führen diesen Gedanken besonders klar und eindeutig durch. S. Mette.

Indem die Religion das Bewußtsein der absoluten Wahrheit ist, so kann, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten, als es Teil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumiert ist und aus ihr folgt...; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben. Aber der Form nach, d. i. für das Denken und Wissen — und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und sind ein Denken und Wissen — kommt dem religiösen

Inhalt, als der reinen an und für sich seienden, also höchsten Wahrheit, die Sanktionierung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheuere Irrtum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als voneinander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen. So ist das Verhältnis der Religion zum Staat so betrachtet worden, daß dieser für sich sonst schon und aus irgendeiner Macht und Gewalt existiere, und das Religiöse als das Subjektive der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas Wünschenswertes hinzu zu kommen hätte oder auch gleichgültig sei, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung, für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe. — — — — —

— — — Plato war es nicht verliehen, dahin fortgehen zu können, zu sagen, daß, so lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, so lange ist nicht das wahrhafte Prinzip des Staates in die Wirklichkeit gekommen. So lange aber konnte dies Prinzip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfaßt werden, — der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für sich seienden Selbstbewußtseins identisch ist. Nur in dem Prinzip des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist die absolute Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staates mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt. — — — — —

— — — Die Verfassung und Gesetzgebung wie deren Betätigungen haben zu ihrem Inhalt das Prinzip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.

Aus: Betty Heimann „Über den Geschmack“, erschienen im Verlag von Walter de Gruyter u. Co., Berlin W 10.

Ursprünglich ist das Schöne der Grundwert gewesen, dem gegenüber das Häßliche als der Unwert gegolten hat. Als man nun die Erfahrung machte, daß diese Betrachtung nicht ausreicht, daß auch das Häßliche unter Umständen ästhetisch positiv bewertet werden könne, da hat man geglaubt, die Ästhetik — welche doch eine Lehre vom Schönen gewesen ist — einfach erweitern zu dürfen, indem man das sogenannte Charakteristische und zuletzt das Häßliche als positive Werte dem Schönen hinzugefügt und alle von demselben Gesichtspunkt aus untersucht hat. Aber glaubt irgend jemand die Logik zu erweitern, wenn er das Falsche, die Ethik zu erweitern, wenn er das Böse als positive Werte hineinbringt? Ich meine nicht. Es ist natürlich ebenso verkehrt, sich einzubilden, daß man die Ästhetik, solange sie vom Schönen ausgeht, dadurch erweitern könne, daß man das Häßliche hineinzieht. Das Häßliche ist in einer Lehre vom Schönen, am Maßstabe des rein Schönen gemessen, genau so der Unwert, der Gegensatz, wie das Falsche für das Wahre, das Böse für das Gute. Gibt es also einen Standpunkt, von dem aus das Häßliche positiv ästhetisch bewertet werden kann — und daß es ihn gibt, wissen wir alle —, so ist dieser Standpunkt nicht

derselbe, von dem aus es als ästhetisch negativ bewertet werden muß. In abstracto leuchtet das ohne weiteres ein; in concreto finden wir immer wieder das verfehlte Streben nach der Zusammenlegung dieser Standpunkte. (Es läßt sich übrigens nachweisen, daß sehr viele Widersprüche der kantischen und der nachkantischen idealistischen Ästhetik und Kunstphilosophie aus dem Mangel einer reinlichen Scheidung dieser verschiedenen ästhetischen Standpunkte sich herleiten.)

Unter welchen Umständen wird denn nun das Häßliche als positive ästhetischer Wert erlebt? Es sind zwei Fälle, in denen dies geschieht: entweder wenn es als ein vom Leben hervorgetriebenes, als eine Weise, in der das Leben sich ausdrückt, angesehen und das Leben in all seinen Gestaltungen bejaht wird oder wenn es in der Kunst auftritt, die schließlich hier auch nur ein Ausdruck des Lebens auf dem Umwege über den Menschen ist. Aber wird nicht in beiden Fällen ebenso auch der Irrtum, ja die Sünde als berechtigt angesehen? Hat dieselbe Renaissancewelt, die sich an Buckligen und Zwergen ergötzte, nicht auch den schönen „Raubtieren in Menschengestalt“, den Borgia, den Este, den Visconti gehuldigt? Ergreift uns bei Shakespeare das Böse in Jago, der Wahnsinn in Lear nicht ebenso wie die Tugend Cordelias, das Wissen des Hamlet? Für den „Pragmatisten“ Goethe sind unsere Irrtümer oft fruchtbarer und damit bejahenswerter als unsere Erkenntnisse — was doch das Streben nach der Wahrheit nicht überflüssig macht — und Pylades spricht es aus, daß vom Standpunkte der Lebensgesamtheit aus auch die Sünde, die Lüge, ein Recht hat, obgleich in Iphigenie am Ideal der Wahrhaftigkeit festgehalten wird. Es gibt also eine doppelte Einstellung den Werten des Wahren und Guten gegenüber; von einem Gesichtspunkte aus wird das Böse, das Falsche bejaht, von dem andern aus verneint (auch das Richtige kann verneint werden, wie wir noch sehen werden). Dieselbe Zweiheit finden wir in unserm Verhalten zum Ästhetischen; das Häßliche wird einmal positiv, das anderemal negativ bewertet. Die ästhetische Betrachtung bejaht das Häßliche, wo es lebenerfüllt und damit lebensbefruchtend ist, die ethische verneint es unter allen Umständen. Der ethische Mensch, der „klassische“ Ästhetiker, hat seinem ästhetischen Wertvollen den Namen des Schönen gegeben. Wir werden nun, nachdem wir eingesehen haben, daß in dem, was der Klassizist unter dem Schönen verstanden hat, die Schönheit sich keineswegs erschöpft, nicht in den oben gerügten Fehler der Späteren verfallen und dem Schönen eine Provinz im Gebiete des Ästhetischen zuweisen, neben der es andere Provinzen gibt; sondern wir werden entweder sagen müssen, daß jene Klassizisten das Schöne nicht vollständig gefaßt haben, daß sie nur eine Seite, ein Moment von ihm gesehen haben oder wir werden das Schöne selber nur als eine Seite, ein Moment des anschaulich Wertvollen ansehen müssen. Das kommt darauf an, wie wir die Schönheit auffassen, als Wert oder als Sachverhalt. Es gibt ein Schönsein in dem einen Falle, welches noch nicht Wertsein ist, sondern nur einen bestimmten Tatbestand darstellt, der noch des Hinzutretens von etwas anderem bedarf, um zum Wertvollen zu werden. Es ist wohl einem jeden schon begegnet, daß er zufällig den Wuchs oder das Gesicht oder vielleicht auch das Ganze einer menschlichen Person betrachtet und sich plötzlich bei der Feststellung ertappt hat: aber das ist ja eigentlich schön. Ganz kühl und unbeteiligt kann man bei so einer Feststellung bleiben, ohne daß etwa subjektive Unlust, Mangel an Stimmung und Aufnahmefähigkeit oder dgl. die Schuld trügen. Wir fühlen ganz deutlich, daß es ein objektiver Fehler des Gegenstandes ist, den wir vorfinden. Dieser Gegenstand hat uns ja auch nicht von selbst angesprochen und unsere Blicke auf sich gezogen, sich nicht als ein reizender dargestellt und uns gefesselt;

sondern ganz zufällig, anfangs völlig teilnahmslos ist unser Blick über ihn gewandert. Wir haben hier den Sachverhalt der Schönheit ohne ihren Zauber, ohne ihren Wert, die formalen Anforderungen der Schönheit werden befriedigt, aber es fehlt die Lebendigkeit. Etwas Ähnliches gibt es im Ethischen. Wir kennen alle die braven vollkommenen Leute, die ihre Pflicht unwandelbar erfüllen, jede Handlung vorschriftsmäßig ausführen, sich niemals dazu verführen lassen, ihnen selbst oder andern etwas zu verzeihen, einen Fehler durchgehen zu lassen, und wir haben alle doch keine rechte Freude an ihnen, wir können sie nicht lieben. Und was von ihrem Charakter gilt, gilt auch von ihren Handlungen. Die sittlich wertvolle Handlung muß einerseits die Form des sittlichen Handelns erfüllen, aus Pflicht, nicht aus Neigung hervorgehen, andererseits aber eine Beziehung zum Leben haben, von ihm erfüllt sein, von ihm hervorgebracht und in es einmünden. Was Wert haben soll, muß immer auch noch Reiz besitzen, und sogar das Erhabene fordert noch den „süßen Schauer“, muß uns noch berühren.

Über Zerstreuungen. Vom Wissen und Wollen. Von der Kindererziehung. Aus dem Wandsbeker Boten von Matthias Claudius. Mir wird allemal wohl, wenn ich einen Menschen finde, der dem Lärm und dem Geräusch immer so aus dem Wege geht und gerne allein ist. Der, denke ich denn, hat wohl ein gutes Gewissen; er läßt die schnöden Linsengerichte stehen und geht vorüber, um bei sich einzukehren, wo er bessere Kost hat und seinen Tisch immer gedeckt findet.

Wehe den Menschen, die nach Zerstreuung haschen müssen, um sich einigermaßen aufrechtzuerhalten!

Doch wehe siebenmal den Unglücklichen, die Zerstreuung und Geschäftigkeit suchen müssen, um sich selbst aus dem Wege zu gehen! Sie fürchten, allein zu sein; denn in der Einsamkeit und Stille rührt sich der Wurm, der nicht stirbt, wie sich die Tiere des Waldes in der Nacht rühren und auf Raub ausgehen.

Aber selig ist der Mensch, der mit sich selbst in Friede ist, und unter allen Umständen frei und unerschrocken auf und um sich sehen kann! Es gibt auf Erden kein größeres Glück.

Wer mit dem Medusenkopf der Aufklärung die Neigungen und Leidenschaften zu versteinern denkt, der ist unrecht berichtet. Es ist zwischen den Begriffen und dem Wollen im Menschen eine große Kluft befestigt. Das Rad des Wissens und das Rad des Willens, ob sie wohl nicht ohne Verbindung sind, fassen nicht ineinander.

Frage aufrichtig dein eigenes Herz: ob es nicht etwas anders ist, was dich zum Wollen bewegt, als das bloße Wissen? Ob du nicht sogar bisweilen, wenn du das Rad des Besser-Wissens in der Ferne umgehen hörst, ob du denn nicht bisweilen mit Fleiß abwärts und aus dem Wege gehest, damit du seinen Lauf nicht vernehmest?

Ich kann nichts anders aussinnen, als daß man selbst sein muß, was man die Kinder machen will. Ich habe auch, wenn man andere gut machen will, keinen andern Rat, als daß man erst selbst gut sei.

Und wenn man weiß, was das kostet, und denn die Welt und das Leben, das darin geführt wird, wo die Kinder hinein und durch sollen, dazu nimmt, so ergibt sich, was das Gegengewicht sein müsse. Wahrhaftig, kleine luftige Künste wollen' nicht tun.

Auch ist, dünkt mich, Gehorsam an sich etwas Löbliches und Liebliches, und man kann ein Kind, das auf's Wort gehorcht, und so ein enfant raisonneur nicht nebeneinander sehen, ohne das eine zu lieben und dem andern die Rute zu gönnen.

Es gibt freilich gute Gründe für alles, was ein Kind tun muß, aber selten kann ein Kind das verstehen, und oft darf es sie nicht wissen, wenn nicht mehr verdorben als gut gemacht werden soll.

Wie denn nun? Soll nun alles stehn und liegen bleiben und, weil das Warum nicht an den Mann will, auch das Was an den Nagel gehängt werden?

Ich denke, man wehrt lieber der ersten Not und gewöhnt die Kinder einstweilen an das Was. Das Warum ist ein heimlicher Schatz, der ihnen aufbewahrt bleibt und der am besten vor der Hand mit Fideikommiß belegt wird, bis sie zu Verstand kommen. Dann mögen sie ihn finden und einsäckeln und uns im Grabe danken;

Christiane.

Es stand ein Sternlein am Himmel
Ein Sternlein guter Art;
Das tät so lieblich scheinen,
So lieblich und so zart.

Ich wußte seine Stelle
Am Himmel, wo es stand;
Trat abends vor die Schwelle
Und suchte, bis ichs fand.

Und blieb denn lange stehen
Hatt große Freud' in mir:
Das Sternlein anzusehen;
Und dankte Gott dafür.

Das Sternlein ist verschwunden;
Ich suche hin und her,
Wo ich es sonst gefunden,
Und find es nun nicht mehr.

(Claudius.)

Bücherbesprechungen.

Philosophie und Pädagogik.

Alois Riehl. 1. Führende Denker und Forscher. Leipzig. Quelle u. Meyer. 2. Aufl. 1924. 240 S. 2. Philosophische Studien. Ebenda 1925. 346 S. Mit einem Bildnis des Verfassers.

Der rührige Verlag hat in diesen 2 Büchern die kleineren Schriften des jüngst verstorbenen Berliner Ordinarius der Philosophie vereinigt und gesammelt, die zum Teil heute nur noch historische Bedeutung haben, zum Teil aber auch sich so modern anlassen, als ob sie erst vor kurzem geschrieben wären. In der ersten Sammlung sind behandelt Plato, Bruno, Kant, Lessing, Galilei, Robert Mayer, Helmholtz, ferner ist die Rede von Fichtes Universitätsplan, und ein Aufsatz ist Rudolf Haym gewidmet, „weil dieser zuerst die Bedeutung der geschichtsphilosophischen Probleme für die weitere Entwicklung der Philosophie vorausgesehen und in zwei monumentalen Werken das Muster der Verbindung von Literaturgeschichte und Philosophie geschaffen hat, das dann später Dilthey vor Augen hatte.“ Diese Worte Riehls über Haym und Dilthey gelten mit einer gewissen Abwandlung auch für ihn selbst, denn die Aufsätze dieser beiden Bände stehen zum großen Teil an der Grenze beider Gebiete und sind gerade dadurch zur ersten Einführung in die Probleme der Philosophie

vorzüglich geeignet. Die „Studien“ enthalten Riehls Erstlingsarbeit: Realistische Grundzüge, sowie eine Abhandlung über „Moral und Dogma“, die Kunde gibt von dem freien, überlegenen Geiste des Verfassers. Es folgen Arbeiten über die englische Logik, über Kausalität und Identität, über den Begriff der Wissenschaft bei Galilei und die berühmte Freiburger Antrittsrede Riehls über den Unterschied der wissenschaftlichen und der nichtwissenschaftlichen Philosophie, die ihm den Ruf eines „erkenntnistheoretischen Positivist“ einbrachte und von der an eine breite Diskussion über das Verhältnis von Erkenntniskritik und Metaphysik einsetzte. Manches von dem hier Vorgetragenen tritt freilich erst in das volle Licht des Verständnisses, wenn man Riehls großes Werk über den philosophischen Kritizismus zur Ergänzung mit heranzieht. Sehr feine Bemerkungen stehen auch in dem Aufsätze, der sich mit dem Problem der Form in der Dichtkunst beschäftigt. — Die Freunde der Riehlschen Philosophie, aber auch diejenigen, die eine erste Orientierung über Denker und Probleme suchen, werden gerne zu diesen feinsinnigen Studien und Abhandlungen greifen, deren Lektüre auch nach der stilistischen und ästhetischen Seite vielfach ein hoher Genuß ist.

Buchenau.

Erich Adickes. Kant und das Ding an sich. Pan-Verlag Rolf Heise. 1924. Berlin. 159 S.

Nach Adickes gehört das „Ding an sich“ zur Kantischen Lehre und kann und sollte nicht in der Weise von Maimon, Beck, Fichte, Cohen und Cassirer „hinweginterpretiert“ werden. Es ist vielmehr die realistische Grundlage der Kantischen Kritik und insofern ein Eckstein des Gebäudes der ganzen Transzendentalphilosophie. Adickes ist der Ansicht, daß heute die Zeit reif ist für eine rein historische Behandlung der Kant-Probleme; er hofft, daß seine, dem bekannten Kant-Forscher Arthur Warda gewidmete, Schrift zur Grundlage einer öffentlichen Diskussion seitens der Vertreter der verschiedenen Kant-Interpretationen gemacht werde. Die Rücksichtnahme „pädagogischer“ Art, wonach Kant seine Leser nicht sogleich auf die Höhe transzendentaler Erörterung habe führen wollen, lehnt er ab. Immerhin ist aber doch zu bedenken, daß die sehr umfangreiche Vernunftkritik von Kant schließlich schnell hingeschrieben worden ist, nach einer zehnjährigen Pause, und daß es daher kein Wunder ist, wenn sie, besonders im ersten Teil, mancherlei enthält, was an die Dissertation von 1770 erinnert, und daß z. B. Probleme wie Raum und Zeit doch tatsächlich innerhalb der Kritik selbst eine Entwicklung erfahren. Eine rein „historische“ Interpretation dürfte eine Illusion sein, denn Kants Idealismus, der ja freilich zugleich empirischer Realismus ist, muß schon als transzendentaler einheitlich, das heißt systematisch, gewertet werden. Dazu kommt, daß es fast unmöglich ist, den eigenen Standpunkt ganz auszuschalten, selbst wenn der ehrliche Wille dazu besteht. So spielt auch in die Interpretation von Adickes (ungewollt) sein eigene, realistische Metaphysik mit hinein. Das „Ding an sich“ war ein zur Zeit Kants bekannter und oft verwendeter Begriff, sowohl bei den Empiristen wie bei den Rationalisten; daß es bei ihm selbst einen „Grundbegriff“ bilden sollte, ist von dem Schöpfer der Transzendentalphilosophie nicht wohl anzunehmen. Indessen steht hier Behauptung gegen Behauptung, und zum Beweis müßte ein neues Buch geschrieben werden. Hier möge der Hinweis darauf genügen, daß die wichtigsten Stellen von Adickes sehr geschickt zusammengetragen und verwertet sind. Durch seine Interpretation fällt manches interessante Licht auch auf andere Seiten der Kantischen Lehre.

A. Buchenau.

Karl Vorländer. Geschichte der sozialistischen Ideen. Ferdinand Hirt in Breslau 1924. 144 S.

Der Verfasser, der die sozialistischen Ideen seit mehr als einem Menschenalter vertritt, aber den „Marxismus“ durch eine kritisch orientierte Ethik ergänzen will, gibt eine Geschichte der sozialistischen Ideen im Abriß, die sich durch Objektivität und Allgemeinverständlichkeit auszeichnet. Etwas ausführlicher wird der moderne Sozialismus behandelt. Besonders dankenswert ist der Hinweis auch auf unbekanntere Schriftsteller, die der sozialistischen Gedankenwelt nahe gestanden haben. Als erste Einführung in die Probleme ist das Vorländersche Buch wohl geeignet. Der Verlag hat eine Reihe wertvoller Porträts der führenden Köpfe beigezeichnet. Buchenau.

Hans Richert. Psychologie und Pädagogik der Entwicklungsjahre. 2. Auflage. Union Deutsche Verlagsgesellschaft Zweigniederlassung Berlin. 1924. 43 S.

Richerts Posener Vorträge erscheinen hier in einem unveränderten Neudruck, der zweifellos heute um so mehr Beachtung finden wird, als der Verfasser inzwischen in die einflußreiche Stellung des General-Referenten im Preuß. Kultusministerium eingerückt ist. Schopenhauer und Nietzsche, aber auch Kant und die anderen Führer des deutschen Idealismus werden von dem Verfasser herangezogen, dessen Hauptthesen von praktischer Einsicht und psychologischer Vertiefung in die Probleme der Pubertätszeit Zeugnis ablegen. Mit Recht bezeichnet er diese Zeit als die Epoche der Menschwerdung, die schmerzliche Geburt unseres höheren Ich. Er weist auf die Bedeutung der jugendlichen Wachträume hin, sowie darauf, daß beim Menschen in dieser Zeit das Erotisch-Ästhetische und das Sexuelle aufs komplizierteste miteinander verflochten sind, und daß die Pubertät zugleich eine das Denken, Fühlen und Wollen des Menschen verwandelnde Periode darstellt. Auffallend ist die Entwicklung des Intellekts in dieser Zeit; sie führt oft zum ärgerlichsten Intellektualismus, zu einer apodiktischen Sicherheit des Wissens, die man später nie wieder erreicht. Dann setzt der Zweifel ein, der keineswegs, wie religiös-kirchliche Übertreibung lehrt, ein Dämon der Hölle, sondern eine natürliche Krisis ist, die über jedes tiefere Gemüt kommt. Eigentümlich ist den Entwicklungsjahren sodann ein starkes Anwachsen der Phantasie, mit allen Gefahren und Segnungen dieser seelischen Kraft. Dazu kommt schließlich das moralische Interesse und, alles andere zusammenfassend, ein stark aufblühendes religiöses Leben. Die pädagogischen Folgerungen können von R. auf den kurzen Seiten meist nur angedeutet werden, es wäre zu wünschen, wenn er die Thesen zu einem Buche erweiterte.

Buchenau.

Arthur Schopenhauer, Reisetagebücher aus den Jahren 1803 — 1804
Herausgegeben von Charl. von Gwinner, mit einem Faksimile und 20 Bildtafeln
Brockhaus 1923.

In dem Lebenslauf, den er der Universität Berlin eingereicht hat, betont Schopenhauer besonders den Einfluß seiner großen Jugendreise auf seine Bildung, „da er sich dadurch frühzeitig daran gewöhnt habe, sich nicht mit dem bloßen Namen von Dingen zufrieden zu geben, sondern die Betrachtung und Untersuchung der Dinge selbst dem Wortschalle entschieden vorzuziehen, weshalb er später nie Gefahr lief, Worte für Dinge zu nehmen.“ Glücklicherweise sind Schopenhauers Reisetagebücher, die er als Fünfzehn- und Sechzehnjähriger auf Wunsch seiner Eltern geschrieben hat, erhalten geblieben. Sie sind von Charlotte von Gwinner aus dem Besitz ihres Großvaters zum erstenmal

herausgegeben, soeben erschienen und rechtfertigen das lebhafteste Interesse, mit dem die bisher fast unbekanntesten Aufzeichnungen erwartet wurden. Sie bieten wertvolle Aufschlüsse über Schopenhauers Jugend und sind von um so größerer Bedeutung, als die Reise einen Wendepunkt in seinem Leben herbeiführte, dessen Wirkungen er noch in späterer Zeit nachfühlte. Schopenhauer, der schon mit 15 Jahren eine brennende Liebe zur Wissenschaft empfand, war damals vor die Wahl gestellt, sich sofort entweder für ein der Wissenschaft gewidmetes Leben oder, nach einer mehrjährigen Reise, für den vom Vater gewünschten Kaufmannsberuf zu entscheiden. Der Verlockung einer großen Reise konnte er bei seinem mächtigen Trieb, die Welt zu sehen, nicht widerstehen, und so machte er vom Mai 1803 bis Dezember 1804 mit seinen Eltern eine Bildungsreise durch Holland, England, Belgien, Frankreich, die Schweiz, Österreich und Deutschland, auf der er Gelegenheit hatte, viele Städte und bedeutende Menschen kennen zu lernen. Die Tagebuch-Aufzeichnungen dieser Reise zeigen schon eine geistige Überlegenheit und eine Lebendigkeit und Stärke der Eindrücke, die um so fühlbarer werden bei einem Vergleich mit der einst viel gelesenen Schilderung dieser Reise durch seine Mutter, Johanna Schopenhauer, die weder die grübelnde Betrachtung noch die starke Begeisterung des Sohnes für Naturschönheiten kennt und auch nicht den so unmittelbar treffenden Ausdruck dafür findet. Seine Aufzeichnungen sind nur zur eigenen Erinnerung niedergeschrieben, und gerade in dieser Unmittelbarkeit der Schilderung des Erlebten liegt ihr psychologischer Wert. Ganz erstaunlich ist die Beobachtungsgabe des Jünglings für das Charakteristische und die treffende Zeichnung von Land und Leuten, besonders wo sein Urteil sich in Gegensatz stellt zu landläufigen Anschauungen. Auch in seiner Ausdrucksweise kündigt sich der Stil des reifen Mannes an.

20 Tafeln mit Ansichten von Städten, Landschaften, Bau- und Kunstdenkmälern nach Stichen der Zeit und eine faksimilierte Tagebuchseite schmücken das Buch, das mit der Lebensbeschreibung Schopenhauers von Gwinner eine Einheit bildet.

B.

Religion.

Charles A. Ellwood. Zur Erneuerung der Religion. Gesellschaftskundliche Betrachtungen. Autor. Übersetzung von B. L. Frank-Wien. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart. 1924. 330 S.

Der Verfasser, Professor der Soziologie an einer amerikanischen Universität, ist der Überzeugung, daß die soziale Frage durch Wissenschaft und Erziehung allein nicht zu lösen sei; dazu bedürfe es einer dritten Komponente: der Religion. Die Zusammenhänge zwischen Religion, Ethik und Soziologie behandelt er in einer erfreulich objektiven und klaren, manchmal nur für den deutschen Leser allzubreiten Art und Weise. Den Einfluß Nietzsches und des ästhetischen Ideals in Deutschland überschätzt er, während der Mammonismus speziell der angloamerikanischen Welt keine genügende Verurteilung erfährt. Immerhin steht seine Beurteilung, aufs Ganze gesehen, turmhoch über der üblichen, und so verlohnte es sich wohl, seine Gedanken dem deutschen Leser in gewandter Übersetzung näherzubringen. Einige Kerngedanken seien aus dem leichtverständlichen, sympathischen Werke Ellwoods hervorgehoben: 1. Das religiöse Problem liegt nicht im Übersinnlichen oder in der Theologie, sondern in den realen Werten des täglichen Lebens. 2. Die gegenwärtige religiöse Umwälzung bedeutet den Übergang vom theologischen zum sittlichen

Monotheismus. 3. Die idealen Werte jeder gesellschaftlichen Entwicklungsstufe ringen nach Ausdruck durch die Religion. Das wahre religiöse Problem besteht dabei darin, einer Religion allgemeine Anerkennung zu sichern, die den Forderungen ununterbrochenen Strebens nach einer idealen Gesellschaft entgegenkommt, welche die ganze Menschheit umfaßt. E. verlangt aber eine Menschheitsreligion, wobei er dem Christentum sozialer Art die führende Rolle zugedacht hat. Christentum ist nach E. das Streben nach Überwindung der Raubmoral des Individuums, der Klasse, des Stammes, der Nation und deren Ersetzung durch ein allgemeines, soziales, internationales Menschheitsethos. Diese kühne These führt der Verfasser in gründlicher Weise durch und bietet so reiche Gelegenheit zum eigenen Nachdenken. Auch der deutsche Leser kann aus dem Ellwoodschen Buche viel Bedeutsames lernen.

Buchenau.

Geschichte.

Roloff Gustav. „Napoleon.“ Mit sechzehn Bilderbeigaben in Kupferdruck, Brosch. GM. 5, Ganzleinen GM. 7, Ganzleder GM. 20. Flamberg Verlag. Gotha 1924. Das Werk, das sich auf einer älteren in der Sammlung „Vorkämpfer des Jahrhunderts“ 1900 erschienenen Arbeit aufbaut, zeigt alle Vorzüge des bekannten Verfassers: unbedingte Zuverlässigkeit in der Forschung, Klarheit in der Anlage, Vorsicht im Urteil. Der Ton der straff zusammenfassenden Darstellung scheint mir gegen früher voller und wärmer geworden; neben dem Feldherrn und Staatsmann Napoleon kommt auch der Mensch mehr zur Geltung. Freilich diejenigen, die nach den seit dem Aufblühen der Memoirenliteratur so beliebt gewordenen „Intimitäten“ aus dem Leben des großen Korsen suchen, werden in diesem Buch nicht ihre Rechnung finden. Aber wie treffend ist trotz sparsamer Worte das Verhältnis Napoleons zu Josefine geschildert; seine von leidenschaftlicher Sinnlichkeit durchzitterten Briefe, ihre stets oberflächlichen und nichtssagenden Antworten stehen in starkem Gegensatz zu den gehaltreichen Aussprüchen und feinen seelischen Empfindungen, die dem Briefwechsel anderer berühmter Ehepaare — R. nennt die Humboldts, Moltkes und Bismarcks — so großen Reiz verleihen. Wahre weibliche Würde lernte Napoleon erst an den deutschen Fürstenhöfen, vor allem in Weimar und Tilsit, kennen; der Verfasser erinnert daran, daß seit der Begegnung mit der Königin Luise die rohen Angriffe gegen sie aufhörten, wie auch Luise von der Persönlichkeit des Gewaltigen, in dem sie bisher nur die Verkörperung des bösen Prinzips gesehen hatte, einen reineren Eindruck empfing. — Napoleons Jugendentwicklung in ihren psychologischen Zusammenhängen zu verfolgen, hat seine Biographen von jeher gereizt. R. macht sich Lenz' Urteil über die Lyoner Preisschrift von 1791 zu eigen: wer den von ihm so heftig verdammten Ehrgeiz so packend zu schildern weiß, hat ihm schon selbst ins Auge geblickt. Aus dem Anhänger der abstrakten Ideen Rousseaus und Raynals, dem Hasser Frankreichs und Vorkämpfer der korsischen Freiheit, wird ein harter Realist, der emporkommen will und darum unbedenklich den Anschluß an die augenblicklichen Machthaber, die ihm sonst verächtlichen Jakobiner, sucht. Dazu kommt, daß ihm die Disziplinlosigkeit der korsischen Freiwilligen und das anarchische Treiben in Paris mit Mißtrauen gegen alle Volksbewegungen erfüllen; seit dem Sturz des Königtums sieht er allein in einer konstitutionellen Regierung mit starker Exekutive das Heil. — Bei einem Schüler Delbrücks nimmt es nicht Wunder, daß die Feldzüge Napoleons und seine Kriegs-

kunst besonders klar und anschaulich geschildert sind. Für seine Art zu regieren trifft die Bemerkung zu, daß er wie Friedrich der Große niemals einen Vertrauten hatte und keinen seiner Minister in die Geheimnisse seiner Politik einweihte. — Die vielerörterte Frage, ob Napoleon aus unersättlicher Eroberungslust und Ruhmsucht einen Krieg an den anderen reihte oder nur durch den Zwang der Verhältnisse, d. h. durch den Gegensatz gegen England, wie er selbst auf St. Helena gesagt hat, zum Dämon des Krieges wurde, beantwortet der Verfasser noch entschiedener als in der ersten Auflage im Sinne der modernen Auffassung. Die unmittelbare Schuld an dem Bruch des Friedens von Amiens trägt zweifellos England, während Napoleon schon um seiner weitaussehenden kolonialen Pläne willen eine längere Dauer des Friedens wünschen mußte. Andererseits ist es begreiflich, daß gerade diese kolonialen Pläne, die nicht bloß Nord- und Mittelamerika, sondern auch das östliche Mittelmeer und Indien umspannten, den Engländern Besorgnis einflößten und sie in ihrer Weigerung, Malta herauszugeben, bestärkten. Ebenso war die neue französische Schutzpolitik für die Handelsherren jenseits des Kanals eine böse Enttäuschung; sie kamen rasch zu der Erkenntnis, daß die Wiederaufnahme des Seekrieges ihnen größeren Gewinn bringen würde als der Friede. Einschüchterungsversuche und Drohungen trugen nur dazu bei, die Stimmung in England noch mehr zu verbittern. Napoleons großer Irrtum war, daß er die Festigkeit der englischen Minister, die den Frieden geschlossen hatten und ihn, um ihre Macht nicht an die Gegenpartei zu verlieren, wie er hoffte, auch erhalten würden, nicht richtig einschätzte. Diesen Mangel an Augenmaß in auswärtigen Fragen hält der Verfasser — und wohl nicht mit Unrecht — für die wesentlichste Schranke des Napoleonischen Geistes; ein Bismarck hätte sich eine so falsche Beurteilung populärer und persönlicher Faktoren nie zuschulden kommen lassen. — Der großartige Plan einer Landung in England scheiterte an der schlechten Beschaffenheit der französischen Marine. Statt in London den Frieden zu diktieren und so auch die Feindseligkeiten auf dem Festlande im Keime zu ersticken, mußte der Imperator selbst seine Waffen gegen die beiden Kaisermächte des Ostens richten. Wie stark Kolonialinteressen und Mittelmeerfragen auch jetzt noch die Politik Napoleons beherrschen, weist R. an den Verhandlungen nach, die im Sommer 1806 mit England und Rußland um Sizilien und Cattaro geführt wurden. Erst als der Zar den Frieden ablehnt, entschließt er sich zum Kriege gegen Preußen, dessen Rüstungen er bisher wenig Bedeutung beigelegt hat; nun muß er das Heer Friedrichs des Großen vernichten, ehe die russischen Hilfstruppen herbeieilen können. Nach dem Siege von Friedland bietet er Alexander I. den Frieden an, weil ihm für den Augenblick die Schwierigkeiten eines Feldzuges in das Innere von Rußland zu groß erscheinen und er deshalb den Zaren lieber auf gütliche Weise für den Vernichtungskampf gegen England gewinnen will. Doch die Kontinentalsperre allein genügt ihm nicht. Da seit Trafalgar an einen Übergang über den Kanal nicht mehr zu denken ist, soll England an seiner empfindlichsten Stelle, in Indien, getroffen werden. Für dies gigantische Unternehmen, das die ganze alte Welt umfaßt, braucht er die unbedingte Verfügung über die spanische Flotte; auch mag er nicht, während er in weiter Ferne weilt, einen unzuverlässigen Nachbar in seinem Rücken dulden. So entthront er die Bourbonen und schickt seinen Bruder Josef als König über die Pyrenäen. Er ahnt nicht — erst zu spät hat er es erkannt und auf St. Helena offen ausgesprochen —, daß er damit zu dem entscheidenden Wendepunkt seines

Geschickes gekommen ist. Indem er das Nationalgefühl der Völker schonungslos unterdrückt, erweckt er erst Kräfte, die bis dahin in der Tiefe geschlummert haben. An dem leidenschaftlichen Widerstand der Spanier entzündet sich die österreichische Erhebung von 1809; auf Moskau folgt der preußische Völkerfrühling von 1813. Mit Recht weist R. darauf hin, daß nicht nur der politische, sondern auch der wirtschaftliche Druck einen Umschwung in der öffentlichen Meinung Europas herbeiführte. Der Haß gegen die englische Seetyrannie, der noch um die Wende des neunzehnten Jahrhunderts sehr stark gewesen war, verlor sich, als man erkannte, daß Napoleon bei allen seinen Handelsmaßnahmen — „La France avant tout“, sagte er einmal zu dem italienischen Vizekönig — allein das besondere Interesse Frankreichs im Auge hatte, nur daran dachte, einen Staatenbund unter französischer Führung und Ausbeutung zu gründen. — Wie Napoleon mit Hilfe des Festlandes England auf die Kniee niederzwingen wollte, so haben die Völker des Festlandes, indem sie sich selbst von dem Joch des Gewaltigen befreiten, zugleich die See- und Handelsherrschaft Englands gesichert.

Dr. Siegfried Fitte (Berlin).

G. Lüttgert. Preußens Unterrichtskämpfe in der Bewegung von 1848. Berlin. Trowitzsch u. Sohn. 1924.

Im Jahr der Denkschrift zur preußischen Schulreform ist es besonders anregend, zu Lüttgerts Schrift zu greifen, die sich als eine ungewöhnlich umfassende Ausschöpfung und belebende Vergegenwärtigung eines reichen Aktenmaterials erweist. Wenn reformfreudiger pädagogischer Eifer das Bedürfnis fühlt, sich aus der Vergangenheit die Rechtfertigung seiner Bestrebungen zu holen, so geben hierzu die Reformgedanken der Revolutionsjahre willkommenen Anlaß: Fast sämtliche Fragen, die noch heute der pädagogischen Erörterung unterliegen, werden damals schon berührt, und sogar die Gedanken der entschiedenen Schulreformer klingen gelegentlich an. Allein auch über die Aufdeckung dieser aktuellen Beziehungen hinaus ist die Schrift ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Pädagogik, indem sie über ein noch nahezu unbearbeitetes Gebiet eine klar gegliederte Übersicht gibt. Das Zusammen- oder Gegeneinanderwirken sämtlicher an den Unterrichtsfragen interessierten Kreise, der eigentlichen Unterrichtswelt, der Regierung, der Volksvertretungen, der Fach- und Tagespresse führt durch eine Flut von Eingaben, Gutachten, Resolutionen, freien und behördlichen Konferenzen zum Entwurf eines Unterrichtsgesetzes. Wenn auch dieser in seinen Neuerungsplänen recht zurückhaltende Entwurf am Widerstand der Kirche scheiterte, so betont der Verfasser mit Recht, daß der Gewinn dieser Unterrichtskämpfe sich nicht am Maßstab mehr oder minder reformerischer Institutionen ablesen lasse, sondern in der förderlichen Gärung der pädagogischen Gedankenarbeit bestehe, die der Geist der Revolutionsjahre hervorgerufen hat. Mit besonderem Geschick versteht es der Verfasser, hinter den abstrakten Gedankenkomplexen und Problemen die Persönlichkeiten ihrer Verfechter erstehen zu lassen. Dr. Paul Jacob.

Volkswirtschaft.

Ernst Neckarsulmer. Der alte und der neue Reichtum. Mit 33 Abbildungen. Berlin, F. Fontane u. Co. 1925. 219 S.

Ein sehr aktuelles Thema wird hier von einem Wissenden in geschickter Zusammenfassung des Wesentlichen behandelt: Kriegs- und Inflationsgewinnler — Fürstliche

Vermögen, ihre Entstehung und ihr Dahinschwinden — Fürsten als Industrielle — Stinnes und seine Methode — Die deutschen Bankiers in Berlin und Frankfurt a. M. — Die deutschen Großbanken — Hanseaten — Die Tragödie des Rentnerstandes — Die Francs-Spekulation — Konzernherrscher, um nur das Wichtigste herauszugreifen. Der Verfasser zeigt, wie nicht nur der Mittelstand, sondern auch die mittleren und großen Vermögen dem Moloch Krieg und Inflation zum Opfer gefallen sind, und wie Deutschlands Vermögen heute nur noch einen Bruchteil dessen darstellt, was es 1914 gewesen ist. Was uns geblieben ist außer den Resten des Volksvermögens und der gut gehaltenen „Substanz“ in Landwirtschaft und Industrie, ist unsere Arbeitsfähigkeit und unser Arbeitswille. Die schönsten nationalökonomischen Theorien sind durch die Entwicklung des letzten Jahrzehnts über den Haufen geworfen worden, so auch die berühmte von der entscheidenden Bedeutung des Besitzes der Produktionsmittel. Dieser Besitz hat in Bankwesen und Industrie die Krise des Jahres 1924 nicht zu verhindern gewußt, und so bleibt die Lehre die, daß es schließlich allein auf die Menschen, ihre Einsicht und ihren guten Willen, nicht auf die Sachen ankommt. Wenn das aber so ist, so haben wir Deutsche keinen Anlaß zu verzagen, trotz aller wirtschaftlichen Not und Bedrückung von außen; denn wir haben zum guten Teil unser Schicksal doch selbst in unserer Hand. Nur die gründlichste Bildung, nur eine Qualitätskultur vermag uns wieder emporzubringen, und der Spruch des Comenius: „omnia sponte fluant, absit violentia rebus“ gilt auch für uns in dem neuerkannten Sinne, daß nicht die Gewalt, sondern die Gemeinschaft des Willens und der Einsicht, also ein ethischer Sozialismus, der Weg zum Heil ist. — Solche Bücher ohne Illusionen wie das vorliegende vermögen uns auf diesem Wege zum Aufstieg zu helfen! — Zu bemerken ist, daß es S. 105 Z. 5 heißen muß: „weit erheblichere Einbußen“, S. 152 Z. 8 1797 statt 1897 und daß die Überschrift des Kapitels S. 91 ff. lauten sollte: „Die Rothschilds“, da nur von diesen die Rede ist. Die beigegebenen Bilder sind nicht alle gleichwertig; sie hätten zum Teil ruhig fehlen können.

Buchenau.

Naturkunde.

Franck, Dr. L., Die Seele des Waldes. Ein Buch unserer deutschen Waldbäume. Amthorsche Verlagsbuchhandlung, Braunschweig, 1923. 128 S.

In der bekannten Sammlung „Naturwissenschaftliche Wegweiser“, verlegt bei Strecker und Schröder (Stuttgart), ist auch ein Bändchen erschienen über „Die Bäume und Sträucher unserer Wälder“. Forstassessor O. Feucht schildert darin in, wenn auch wissenschaftlicher, doch durchaus fesselnder Form die verschiedenen Baum- und Straucharten und Unterarten, ihr Wesen, Leben, Werden und Vergehen. Ein überaus instruktives Büchlein, das, unterstützt durch künstlerische Naturaufnahmen und Federzeichnungen, klare und fest einprägsame Bilder der deutschen Waldbäume gibt.

Franck will letztlich etwas ganz anderes: Wenn Feucht mit der Feder des Wissenschaftlers unterrichten, belehren will, Franck schreibt ganz und zu allererst als lebendig anschauernder Dichter. Mit naturtrunkenem Dichterauge hat er die Seele des Waldes tief in sich hineingeschaut; in jedem Baum, in jedem Strauch, in Blatt und Blüte, ja in dem scheinbar toten Baumstumpf lebt er selbst, seine eigene lichtfrohe, sinnenfrische Seele. Ob er von der gewaltigen, eisenharten Eiche oder der hochragenden, kampfesfähigen Fichte erzählt, ob von der sturmgepeitschten Föhre oder der im lichten Smaragdgrün leuchtenden Lärche, ob von dem alten sagenumwobenen Götter- und Weltbaum, der Esche, oder von

dem lichthellen Pfingstbaum, der Birke, — immer gibt er ein lebensvolles Ganze; alle liebevoll geschilderten Einzelheiten wachsen innig zusammen zu bunter, doch geschlossener Lebensfülle, und oft verdichten sich die Bilder zu tiefer, innerer Symbolik des menschlichen Lebens. Selbst Kleinstes und Unscheinbarstes erschaut er mit liebevollem Auge und weiß es zum Ganzen lebendig zu stellen, als echtem Dichter wächst ihm alles neu und eigenartig unter den Händen hervor, selbst in an sich Sprödem, Trocknem, Alltäglichem, da, wo er von Nutzwerten oder den Zwecken der Natur spricht, bleibt er durch die Kraft innerer Stimmung und einer frischen, vollen Sprache immer lebendig. Und was er so als Dichter erschaut und aus reicher Phantasie geschöpft, das vermag auch der Künstler in ihm kraftvoll zu gestalten: Die große Fülle der Beziehungen, die sein Dichterblick im Leben des Waldes und der Bäume erfaßt hat, wie weiß er sie zu schildern! Vielmehr, er schildert sie nicht, er setzt sie in Leben um, in Bewegung, Handlung bis zur dramatischen Lebendigkeit. Wie er seine eigenen Jugenderlebnisse und Jungensstreifen hineinflüßt, wie ihm seine erste heimliche Liebe mit dem Lindenbaum vorm Pfarrhaus verwachsen ist, wie der alte Pfarrer selbst zu dieser Linde und ihrer summenden Bienenschar in inniger Gemeinschaft steht, wie Franck das ganze weite Leben um jeden Baum, das gegenwärtige, vergangene und zukünftige, gleichzeitig schauen läßt, wie er Sage, Geschichte und Anekdote hineinspinnt, all das soll jeder selber nachlesen. Die kraftvollen und doch innigen Zeichnungen von K. Neuß werden ihm die Freude daran noch vertiefen.

Eines aber muß noch hervorgehoben werden: der Autor ist durch und durch Naturmystiker: die Gefahr jeder Mystik aber ist, das Nicht-Zum-Du-Kommen; für den Naturmystiker das schwärmerisch sinnliche Genießen der Natur, tatenloses Versinken in sie. Ich glaube, auch für Franck besteht diese Gefahr durchaus. Was aber dem deutschen Menschen jetzt besonders nottut, ist Lebensgestaltung aus dem Geist, innere Arbeit an sich, damit er die Außen- und Mitwelt, die ihm als Aufgabe gegeben sind, in harter, schöpferischer Arbeit gestalte. Wer sich aber in die Natur als den eigentlichen Gott schwärmerisch anbetend verliert, der vermag bald nicht mehr aufrechtzustehen in der Welt der unerbittlich-rauen Wirklichkeiten, der harten Menschenwelt und der Welt der ehernen Begebenheiten. Das Leben erdrückt ihn; Hölderlin-Schicksal! — Unsere Jugendbewegung beruft sich vielfach in ihrem Streben auf Hölderlin; soweit das dem Sehnen nach Innerlichkeit entspringt, — kein besseres Ziel! Aber wehe uns und unserem Volk, wenn wir Jungen und die Jüngsten sich, angeekelt von der Genußsucht und Flachheit des heutigen Geschlechts, in mimosenhaften Innerlichkeitskultus und Naturvergötterung verirren und jede Kraft verlieren, im Goethischen Sinne die „Forderung des Tages“ zu erfüllen!

Neben Hölderlin muß Schiller der deutschen Jugend vor der Seele stehen; Schiller, selbst der Heros, das unerreichte Ideal Hölderlins, weil ihm, trotz aller riesenschweren Hemmungen gelungen, was Hölderlin nie gelang: innerlich tiefstes Menschentum zu höherer, göttlicher Einheit mit heroischer Willensbetätigung zusammenzufassen.

Doch vielleicht tue ich dem Verfasser unrecht! Dann will ich es sühnen, indem ich zum Schluß die glaubensfrohen Worte anführe, die er von der Zukunft des Vaterlandes spricht: „Und gleicht das Vaterland schon einer Ruine, sind seine Quadern von Moos überdeckt, frißt nagender Efeu, schmarotzender Pilz am einstigen Riesen, wir glauben an das, was im Grunde noch lebt, was von Heldenblut tief in die Wurzeln gedrungen. So laßt nur dem Winter das Eis und den Rauhreif, den Gleichmut, den

Haß und den eitlen Wahn, — es kommt doch der Eiche ein Wiedererstehen, ein Rauschen der Blätter, ein Frühling in Blüte.“

„So sprach vernehmlich der Waldglaube, indem er den Sommer im verglimmenden Golde begrub.“

Waldglaube! — ja! aber nur, wenn Glaubenstaten daraus wachsen, ist dieser Glaube fruchtbar im Geiste des Jugendbildners!
S. Mette.

Grundriß der Funken-Telegraphie in gemeinverständlicher Darstellung von Dr. Franz Fuchs. R. Oldenbourg. München und Berlin 1924. 14. Auflage. Geheftet 3 M.

In 14 Abschnitten behandelt der Verfasser auf 156 Seiten alles, was für den Funkenfreund zu wissen erforderlich ist. Zahlreiche einfache schematische Zeichnungen und ausführliche Rechenbeispiele sind dem Texte beigelegt. So ist das Büchlein dem jetzigen Stande der Funktechnik angepaßt und dürfte als Führer in das umfangreiche Gebiet der Funkentelegraphie und -telephonie allen Funkfreunden sehr willkommen sein. Insbesondere kann das Büchlein den Primanern höherer Lehranstalten und jungen Elektrotechnikern zum Selbststudium warm empfohlen werden. Aber auch der Fachmann dürfte es gern zur Hand nehmen. Der Preis von 3 M. für das vorzüglich ausgestattete Büchlein ist mäßig.
D.

Sir Francis Younghusband, „Das Herz der Natur“. Leipzig. F. A. Brockhaus, 1923. 234 Seiten.

Younghusband war einer der bedeutendsten Asienreisenden der letzten Jahrzehnte, einer der hervorragendsten Beamten Englands in Indien. Seine Landsleute haben seine Bedeutung auf dem Felde der Geographie anerkannt dadurch, daß sie ihm zum Präsidenten der Kgl. Geographischen Gesellschaft zu London gemacht haben.

In dem Buche „Das Herz der Natur“ hat er sein Lebensbekenntnis niedergelegt. Es ermahnt in der Einleitung und in den beigelegten Reden die Geographen, dessen eingedenk zu sein, daß alle äußere Forschung mit Maß und Zahl niemals zum Herzen der Natur vordringen werde. Aus der Erde sind Pflanzen, Tiere, Menschen hervorgewachsen — sie ist keine große unbelebte Weltkugel, sondern die „Mutter Erde“, ein großes Lebewesen. In der Schönheit der Erde haben wir einen Abglanz ihres inneren Lebens vor uns — und der Geograph muß Künstler werden, um sich empfänglich für Schönheit und Leben der Natur zu machen. Erst dann wird er die Geographie an das Herz der Kinder heranbringen können und ihnen Liebe zur Mutter Erde einflößen.

Gewiß hat auf einer begrenzten Stufe die Lehre von Kampf ums Dasein ein Recht, aber für die zusammenhängenden Naturerscheinungen, wie den Wald als Ganzes, kommt allein eine künstlerische Betrachtungsweise, die ein künstlerisches Walten der den Wald bildenden Kräfte gelten läßt, zurecht.

Das Buch verrät, daß großartige Eindrücke im Himalaja-Gebiet, in Tibet, in der Wüste Gobi diesen Engländer hinausgetragen haben aus dem Bereich der Anschauungen Spencers und Darwins. Als ganzer Mensch ist er moralisch und religiös ergriffen worden. Und man muß gestehen: ein Künstler hat seine Feder geführt bei der Beschreibung des Farbenwunders der Sikkrin-Himalaja mit dem ragenden Kandschindschanga, bei der Schilderung der erhabenen Karakorum-Kette, der nächtlichen Eindrücke in Gegenden, die wochenweit von allen Ansiedlungen lagen, und

namentlich bei der Erzählung von dem Höhepunkt seines Lebens: vor jetzt 20 Jahren erreichte er mit einer Expedition von Indien aus Lhassa, die heilige Stadt Tibets, und schloß einen Vertrag mit dem Dalai-Lama ab. Abends nach der Rückkehr ins Lager ritt er in die Berge — und da war es, wie wenn die ganze äußere Natur vor ihm verschwand und sein Blick sich auftat und die Geheimnisse kosmischen Waltens: Liebeswirken geht durch alle Welten und Wesen.

So wie die großen Bilder der Natureindrücke in Younghusband stehen geblieben sind, als Schätze seines inneren Lebens, so hat er diesen Eindruck kosmischen Liebeswaltens als sein innerstes Lebensfeuer durch alle Enttäuschungen des äußeren Lebens getragen.

Aber er ist bei diesen Eindrücken nicht stehen geblieben; er setzt der Darwin'schen Lehre eine andere entgegen: jede Gattung hat in sich walten eine geistige Bildekraft, die die einfachsten Formen umgestaltet. Jede Bildekraft, wie z. B. der „Geist“ der Rose ist belebt von einem „Ideal“, das die umgestalteten Bildungen steigert. Dem Pflanzenreich liegt eine Gesamtbildekraft, ein „Geist des Pflanzenreichs“ zugrunde, der belebt ist, beseelt ist von dem „Ideal des Pflanzenreichs“. Die Erde umfaßt in sich alle Naturreiche, der Geist der Erde belebt und steigert die organischen Gebilde, das Pflanzenreich, Tierreich und durchdringt die Menschen. Alle kosmischen Gebilde stehen in geistiger Wechselwirkung.

Mit diesen Anschauungen, die ein Repräsentant des heutigen Engländer-tums vertritt, nicht irgendein beliebiger Engländer, hat Younghusband sich auf die Seite der Keppler und Goethe gegenüber der Denkweise Newtons und Darwins gestellt. Gerade das Lebenswerk dieses Mannes gibt seinen Anschauungen ein Gewicht, das man nicht übersehen kann.

Man mag sagen: der Geist des Ostens, der die mechanistische Auffassung des Westens durch seine hervorragenden Vertreter, einen Kn Hung-Ming, Tagore abgelehnt hat, hat den Engländer inspiriert zu seinen „ungewöhnlichen“ Anschauungen. Damit aber kann man nicht über sie zur Tagesordnung übergehen. So wie die Deutschen nun einmal sind, ist vielmehr zu erwarten, daß das Buch Younghubands in Deutschland großen Anklang finden, mit reinem Seelenfeuer die Leser anstecken — und ihnen den Weg zu Goethes Naturanschauungen eröffnen wird, die ja für die allermeisten Deutschen immer noch nicht vorhanden und erst recht nicht wirksam geworden sind.

Jedenfalls muß man dem Verlage Brockhaus dankbar sein für die Vermittlung dieses Lebensbuches.

Walter Kühne.

Literatur und Kunst.

Ein neues Faustbuch.

E. v. Aster: Goethes Faust. Rösl u. Co., München und Leipzig, 1923.
„Im Kommentieren seid ihr munter, legt ihr nicht aus, so legt ihr unter“, hatte Goethe selbst einst mit Bezug auf die Faustkommentatoren gesagt. Wenn man auf die Fülle der Faustliteratur hinblickt, mag es sonderbar erscheinen, daß sich immer wieder Gelehrte finden, welche das Problem, den Faust zu kommentieren, auf sich nehmen. Man möchte meinen, daß alles gesagt worden sei, was sich in Bezug auf dieses Meisterwerk nur eben aussagen läßt. Es gibt kaum ein Kulturvolk der Neuzeit, das nicht seinen Beitrag zur Faustinterpretation geliefert hätte, und wenn wir aus der großen Zahl der gelehrten Kommentare, die allein in Deutschland erschienen

sind, nur die wichtigsten unseren Lesern ins Gedächtnis zurückrufen wollen, so ergibt sich schon eine recht stattliche Menge von Autorennamen. Wir übergehen die Romantiker, welche den Faust erst recht eigentlich entdeckt haben. Hegel und sein Schüler Ch. H. Weisse (Kritik und Erläuterung des Goetheschen Faust. Leipzig 1837) mögen zuerst genannt werden. Ihr Fehler war, daß sie die Fülle des lebendig Geschauten im Faust mit der Abstraktheit ihrer Begriffe nicht zu erreichen vermochten. Freilich, das ist im Grunde genommen noch kein schlimmer Tadel, denn nach Goethes eigenem Ausspruch bleibt jedes Dichtwerk dem Verstande in gewissem Sinne ewig inkommensurabel. Es ist auch kein entscheidender Einwand gegen ihre Art der Interpretation, wenn man sich auf einen gelegentlichen Ausspruch Goethes gegenüber Eckermann beruft, in welchem er es für verfehlt erklärt, wenn man den Faust nach einer philosophischen Idee durchsucht, statt die Fülle der Gestalten künstlerisch zu genießen. Derselbe Goethe hat die Maxime niedergeschrieben: „Wenn Künstler von der Natur sprechen, subintelligieren sie immer die Idee“, und im Briefwechsel mit Schiller hat er dessen rein abstrakte, ideenhafte Entwicklung eines Planes für die Fortsetzung des Faustes gutgeheißen, denn Schiller hatte mit genialem Blick sofort erkannt, daß das Helena-Zwischenspiel den Gipfel des Ganzen bilden müsse, überdies aber erklärt, daß sich Vernunft und Verstand wie zwei Klopffechter im zweiten Teil streiten müßten. Jedenfalls litten diese älteren Kommentatoren noch nicht an einer Krankheit, von der eine spätere Generation befallen war (z. B. Düntzer), und die schlimmer ist als die Wasserscheu, nämlich die Ideenscheu. Aus der Hegelschen Schule ist dann aber auch der geniale Ästhetiker F. Th. Vischer hervorgegangen, dem nur leider die Schönheiten des zweiten Teils des Faust sein ganzes Leben lang verschlossen blieben. Wir wollen uns kurz fassen und nur noch einige wenige bedeutendere Namen nennen. Schon Vischer hatte gewissermaßen die Einheit der Faustdichtung geleugnet. Kuno Fischer half sich demgegenüber mit der schwächlichen Formel, daß die Einheit der Faustdichtung in der Einheit der Person des Dichters zu suchen sei. Mit einer solchen Formulierung kann man natürlich auch das größte Unwesen romantischer Scheindramatiker, man denke etwa an L. Tieck, rechtfertigen, denn wer wird bestreiten, daß sie auch für seinen Oktavian Gültigkeit hat? So hoch sonst das Verdienst des Fischerschen Faustkommentars anzuschlagen ist, so hat er doch, das muß man rund heraus sagen, die Einheit der Dichtung preisgegeben. Demgegenüber versuchten dann Männer wie H. Geist (Wie führt Goethe sein titanisches Faustproblem, das Bild seines eigenen Lebenskampfes, vollkommen einheitlich durch? Weimar 1891) und Veit Valentin (Goethes Faustdichtung in ihrer künstlerischen Einheit dargestellt. Berlin 1894), ferner K. J. Schröer (Faust, von Goethe. Heilbronn 1881) und H. Schreyer (Goethes Faust als einheitliche Dichtung erläutert und verteidigt. Halle 1881) die Einheit der Dichtung zu retten. Man kann über ihre Werke urteilen wie man will, so wird man doch soviel zugeben müssen, daß sie im großen und ganzen eine berechtigte Tendenz verfolgten. Dies gilt in noch weit höherem Maße von dem wertvollen, nie veraltenden Faustkommentar von G. v. Loeper (Berlin 1879). Die modernen Kommentare von Minor, Traumann und Trendelenburg haben denn auch samt und sonders die Grundthese Kuno Fischers fallen gelassen.

Was nun aber allen diesen Werken gemeinsam ist, das ist, daß sie eine Menge gelehrten Ballast mit sich schleppen, der zwar das Verständnis der Dichtung

fördert, aber auf den naiven Menschen, dem es zunächst um den Gesamteindruck zu tun ist, leicht abstoßend wirkt. Mit Recht betont nun v. Aster, daß wir diese Werke nicht entbehren können und wollen. Wer sich eingehender mit dem Faust beschäftigen will, muß die bedeutendsten davon unweigerlich zu Rate ziehen. (Wer sich z. B. für die Entstehungsgeschichte des Faust interessiert, der kommt auch nicht um die Schriften Scherers und besonders Otto Pniowers „Goethes Faust“. Berlin 1899, herum.) Die Absicht v. Asters ist offenbar eine ganz andere. Es wirkt schon an sich wohlthuend, ein Buch wie das Astersche zu lesen, das keine Anmerkungen, keine gelehrten Quellenzitate usw. mit sich trägt. Es wendet sich ganz unmittelbar und ursprünglich an den nach künstlerischer Freude begierigen naiven Leser. Als erste Einleitung in das künstlerische Verständnis der gewaltigen Faustdichtung wüßte ich kein Buch zu nennen, das dem Asterschen an Wert gleich käme. Es ist in einem herzlichen und warmen Ton geschrieben, es verrät überall ein Mitschwingen der Seele des Verfassers mit der des Künstlers, und schon die Art, wie er das Problem anfaßt, erweckt Sympathie und Zustimmung. Eine Einleitung orientiert ganz kurz über Faustproblem und Faustliteratur. Einzelne Kapitel geben alsdann immer Durchblicke auf das Ganze, indem sie einzelne Figuren oder Geschehnisse des Dramas zum Gegenstand der Untersuchung machen, ohne sich allzu ängstlich an die Reihenfolge der Szenen zu halten. Die Einheit der Dichtung ist stillschweigende Voraussetzung. Wenn man versuchte, in kurzen Worten die „Idee“ des Faust herauszuschälen, so würde man sich trotz der abweichenden Terminologie vermutlich recht nahe bei Schiller finden. Die Vollendung, die Idee der Menschheit zu erreichen, ist dem einzelnen Individuum nicht vergönnt, so rein und hoch sich in ihm auch die allgemein menschliche Sehnsucht zur Idee regen mag. Die tiefe Tragik im Schicksal Faustens liegt, kurz gesagt, in der Inkongruenz zwischen Streben, Wollen und Erreichen. Der große romantische Ästhetiker Solger drückte das philosophisch abstrakt mit Plotin so aus, daß die Idee in ihrem Bestreben sich zu verwirklichen, sich selbst vernichtet. So einleuchtend und einfach v. Aster seine Worte wählt, so sagt er doch im Grunde genommen dasselbe. Es kann zunächst scheinen, als ob seine Untersuchung in einem vollkommenen Pessimismus endigte. Betont er doch, daß sich gerade am Leben Faustens die tragische Wahrheit offenbart, daß es für den Menschen keine ewig verharrenden Güter des Lebens gibt: nicht nur Liebesgenuß, Reichtum, Gefühl der Herrschaft und der Macht, selbst Anbetung der Schönheit scheinen unserem Autor vergänglich. Nun aber ist der Schluß dennoch kein pessimistischer; er beruft sich auf den Schluß der Faustdichtung selbst, wo denn, allerdings in einem transzendenten Jenseits, die Entelechie Faustens, das heißt die tiefste Kraft und die innigste Bedeutung seines Wesens tätig sich bildend fortentwickelt. Mit Recht verweist er dabei auf Goethes Ausspruch, der für sich die Fortexistenz forderte, weil seine Entelechie sich nicht ausgewirkt hat.

Man kann schon aus diesen kurzen Angaben ersehen, daß es sich um ein lesenswertes, ansprechendes und anregendes Werk handelt. Es verdient noch hervorgehoben zu werden, daß sich v. Aster bemüht, überall das Verständnis der Faustdichtung aus der allgemeinen Natur- und Weltanschauung Goethes zu erschließen. Es ist ja begreiflich, daß einem solchen Problem gegenüber sich auch in der Kritik Differenzen der Weltanschauung geltend machen. Es will also wohl nicht allzuviel heißen, wenn wir hier erklären, daß wir in manchen Punkten mit der v. Aster-

schen Deutung nicht einverstanden sind. Für verfehlt halten wir z. B. seine Interpretation der Homunkulus-Gestalt. Ein Satz wie der folgende: „Auch Homunkulus, der klare, durchdringende, leuchtende, durch keine dunklen Triebe und Sehnsüchte umdüsterte Verstand, der in diesem klaren Durchschauen auch Mephisto überlegen ist, ist undämonisch — so undämonisch eben, wie der reine Verstand, der rein theoretische Betrachter und Zuschauer der Welt“ (a. a. O. S. 96) schießt nach unserer Meinung am Ziel vorbei. Es ist richtig, Mephisto ist der Vetter des Homunkulus, das heißt, ein sehr entfernter Geistesverwandter. Aster übersieht hier das ehrliche Selbstbekenntnis des Mephisto, daß er die Kraft sei, die stets das Böse will und stets das Gute schafft; er übersieht weiter den geradezu unbändigen Schönheitsdrang des Homunkulus, der schließlich dazu führt, daß er sein Scheinleben zu Füßen der Göttin der Schönheit endet, um sein wahres Leben beginnen zu können. In diesem Punkte also müssen wir den älteren Kommentatoren den Vorzug geben.

Ogleich auch dieser Punkt ein Problem berührt, das dem Drama nicht äußerlich ist, so greift eine andere Ausstellung, die wir machen müssen, tiefer in den Bau des Ganzen ein, aber es steht uns nicht der Raum zur Verfügung, sie hier ausführlich zu begründen. Wir müssen nämlich Protest dagegen erheben, daß v. Aster es so darstellt, als ob schließlich der Sinn des Lebens im Faustdrama in das transzendente Jenseits verlegt würde, derart, daß die Einsicht in die Illusion aller irdischen Werte durch den Dichter paralysiert würde mit dem Hinweis auf jenes transzendente Sein. Das Gegenteil ist der Fall: Die Worte Faustens „das Jenseits kann mich wenig kümmern . . .“ und „nach drüben ist die Aussicht uns verrannt“ sind völlig ernst gemeint und gelten bis zum Lebensschluß Faustens. Aber die Himmelfahrt? Die Unsterblichkeit liegt im Faust eben im unendlichen Streben, in der nie verzagenden, stets erneuten kraftvollen Tat, welche die Idee ins Diesseits einführen will. Da nun aber die Zukunft der Gegenwart immer transzendent ist, muß der Dichter zu transzendent mythologischen Bildern greifen, wenn er in diesem Sinne von der Idee sprechen will. Dieses näher auseinanderzusetzen, würde einen Aufsatz für sich erfordern.

Das Astersche Buch kann auch weiteren Kreisen durchaus zur Lektüre empfohlen werden.
W. Kinkel (Gießen).

Albrecht von Blumenthal. Äschylus. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart. 1924.
118 S.

Um die Dichter-Persönlichkeit des Äschylus zu erschließen, gibt der Verfasser einleitend Aufschluß über den athenischen Staat und seine Führer und berichtet sodann über die Frühzeit der Tragödie. Äschylus' Wirken wird, in mancher Hinsicht an W. v. Humboldt, an Hölderlin und Nietzsche anknüpfend, dargestellt und versucht, den Zugang zu dem schwerlastenden Problem des Verhältnisses von Mythos und Drama zu bahnen. Die schöne Schrift will langsam und sorgfältig studiert sein, wie sie denn zweifellos die reife Frucht lang andauernder Arbeiten über den griechischen Dichter ist. Bemerkenswert erscheint vor allem der Hinweis auf den in Hölderlins Werken uns vorliegenden Schatz zur Erschließung der antiken Tragödie (Anmerkungen zu Ödipus und Antigone). Wie hoch der Verfasser Äschylus stellt, ergibt sich am deutlichsten aus der Grundthese des Werkes (S. 57): „Ä. schuf aus dem ungeheuren Schätze der Kunstmittel anderer Stämme und dem noch unverbrauchten Gute des eigenen die attische Sprache.“ So wird er nach B. zum Gründer und Befreier für Athen. Und mit dem attischen begründete Äschylus den tragischen

Stil. Erst durch diese seine entscheidende Tat hat die athenische Seele ihre eigene Stimme gefunden. Buchenau.

Walther Küchler. Ernest Renan. Der Dichter und der Künstler. Gotha. Fr. A. Perthes. 1921. 213 S.

Der Verfasser hat sich die dankbare Aufgabe gestellt, die Entwicklung des inneren Lebens, der dichterischen und künstlerischen Persönlichkeit des großen französischen Schriftstellers nachfühlend und zugleich kritisch vorzuführen. Besonders gelungen sind die Kapitel IV (Das Leben Jesu) und IX-X. In der feinsinnigen Darstellung beweist Küchler seine eigene Künstlernatur neben der objektiv-wissenschaftlichen Erforschung der hauptsächlichlichen Tatsachen. Es fehlt nicht an scharfer Kritik, aber auch nicht an dem Blick für das Bleibende bei der Schriftstellerei des von den Zeitgenossen im ganzen doch wohl überschätzten Franzosen. Man kann Küchlers Buch durchaus empfehlen, zumal es die einzige zusammenfassende Darstellung des Gegenstandes in deutscher Sprache ist. Buchenau.

Kurt Faber. Unter Eskimos und Walfischfängern. Robert Lutz Verlag. Stuttgart.

Diese Eskimofahrten eines jungen Deutschen sind lebendig erzählt und in ihrer offenerzigen Darstellungsweise für die reifere Jugend sehr geeignet. Der Verfasser hat einen guten Blick für die Schönheiten der Natur auch in der Arktis, vermeidet aber alle Übertreibungen. Buchenau.

Selma Lagerlöf. Morbacka. Jugend-Erinnerungen. Albert Langen. München. 1923.

Von den vielen köstlichen Gaben, die wir der schwedischen Dichterin verdanken, eine der köstlichsten. Sowohl die autobiographischen und biographischen Stücke wie die eingestreuten kleinen Erzählungen sind von einer echt klassischen Einfachheit und Tiefe. Die Nordlandsmenschen schauen mit lustigem Zwinkern in voller Lebendigkeit aus diesem wunderbaren Buche heraus, und doch tragen sie dabei alle den Zug einer gewissen Tragik auf der Stirne als Menschen, die schwer mit den Elementen, schwerer aber mit den Geistern in der eigenen Brust zu ringen haben. Die Übersetzung des vom Verlage gut ausgestatteten Buches ist vortrefflich. Buchenau.

Emmy Roth. Erinnerungen an Cäsar Flaischlen. Hannover. Verlag Adolf Sponholz. 1924. 166 S.

Das anspruchslose Büchlein ist von der fein empfindenden Freundin des Dichters geschrieben, die ein Menschenalter lang seine Beraterin war. Leider fehlen die beiderseitigen Briefe, die hoffentlich bald aus dem Nachlaß freigegeben werden. Die liebenswerte, echt deutsche Persönlichkeit Flaischlens spricht lebendig aus diesen Seiten, denen die Verfasserin eine ausführliche Biographie des Dichters folgen lassen sollte. Die Flaischlen-Gemeinde hat ein Recht darauf, die innere Entwicklung von derjenigen dargestellt zu erhalten, die sie mit feinstem Verständnis verfolgt hat. Buchenau.

Wägen und Wirken. Ein deutsches Lese- und Lebensbuch. Gedichtsammlung, herausgegeben von Dr. Walter Hofstaetter. Leipzig, Teubner. 1924.

Diese Gedichtauswahl, die nicht nach den Verfassern, sondern nach Gruppen innerer Zusammengehörigkeit erfolgt ist, kann wegen der ganz ausgezeichneten Art der

Anordnung und Wahl warm empfohlen werden. Hier ist einmal (trotz der Aufnahme in ein Schulbuch!) der Schulstaub ganz abgeschüttelt, und es werden köstliche Perlen an einer Schnur aufgereiht. Das Buch hat sich im Unterricht bestens bewährt, ist aber auch als Hausbuch anzusprechen. B.

Schneider, Georg. Handbuch der Bibliographie. Leipzig. K. W. Hiersemann. 1923. XVI, 544 S.

Seit die Bücherproduktion in Deutschland qualitativ und quantitativ wieder die Höhe der Vorkriegsjahre erreicht hat, macht sich — sowohl in wissenschaftlichen, wie in privaten Sammlerkreisen — ein stets wachsendes bibliographisches Interesse und Verständnis bemerkbar. So kommt das vorliegende Werk einem längst empfundenen Bedürfnis nach einem zusammenfassenden bibliographischen Handbuch sehr entgegen. Nur der Eingeweihte, der die Sysphusarbeit des Berufsbibliographen kennt, kann die unendlichen Schwierigkeiten und Mühen, die das Zustandekommen eines derartigen Unternehmens ständig begleiten, ermessen, und so wird vor allem er den ersten Versuch auf diesem nur mühsam zu betretenden Gebiet dankbar begrüßen.

Im ersten, rein theoretischen Teil, versucht der Verfasser das Wesen der Bibliographie klarzulegen und systematisch zu begründen und dieser ebenso umstrittenen als bestrittenen „Wissenschaft“ durch Erörterungen ihrer Beziehungen zu den eigentlichen Wissenschaften den ihr gebührenden Platz einzuräumen. Einem allgemein gehaltenen Kapitel über Namen, Formen und Arten der Schriften-Verzeichnisse folgen die besonders für den Bibliographen wertvollen Abschnitte über die Herstellung der Schriften-Verzeichnisse. Angefangen von den Titelaufnahmen, ihren Arten, den zu benütenden Quellen und den dabei möglichen Verfahren, bis zu der Ordnung der Titel nach mehr oder weniger bekannten und bewährten Systemen, werden alle, auch die scheinbar geringfügigsten Fragen erörtert, die bei der Anfertigung von Bücher-Verzeichnissen etwa auftauchen. Ein umfassender kurzer Abriß über die Entwicklung der Bibliographie seit den Tagen der Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Ausgang des Weltkrieges beschließt den theoretischen Teil. Der zweite bringt, mit gelegentlichen knappen Bemerkungen, doch im wesentlichen aufzählend, die allgemeinen internationalen und nationalen Bücher-Verzeichnisse (darunter Incunabel-Verzeichnisse, Verzeichnisse allgemeiner Literaturzeitschriften und Enzyklopädien, Bibliographien der Hochschul- und Schulschriften, der sog. verkleideten, d. i. pseudonymen Literatur usw.) aller Länder, unter Bevorzugung der deutschen Verzeichnisse. So enthält dieser zweite, praktische Teil recht eigentlich das nötigste „Handwerkszeug“ für den Bibliographen. Ein ausführliches Titel- und Schlagwortregister schließt den Band ab. Wer sich der Mühe unterzieht, sich in die etwas eigenwillige und einer gewissen Pedanterie nicht entbehrende Konstruktion dieses Werkes einzuarbeiten, kann wertvolle Belehrung daraus schöpfen.

Dr. Simon (Berlin).

Fra Angelico, der Maler und Mönch. — Liebermann, Gedanken und Bilder.

Kleine Delphin-Kunstabücher. 26. und 27. Bd. München, Delphin-Verlag.

In der bekannten Reihe der kleinen Delphin-Kunstabücher erschienen zwei neue Bändchen: Fra Angelico und Liebermann. Gleich ihren Vorgängern erfreuen auch diese Bändchen durch sorgfältigste Bilderwahl und ausgezeichnete Wiedergabe.

Paul Schubring gibt ein klares Bild vom Leben und Schaffen des Malermönchs und zieht in seine Betrachtung — was in dem engen Rahmen besonders anzuerkennen ist — auch die weniger populären Bilder Fra Angelicos, wie die ungemein packende Darstellung des Jüngsten Gerichts, ein. Vasaris Bericht vom Leben des Künstlers schließt den Text aufs glücklichste ab.

Mit feinem Verständnis berichtet Alfred Kuhn vom Werdegang des Berliner Meisters; mit Recht betont er, daß Liebermanns Kunst kaum jemals Allgemeingut des deutschen Volkes werden wird; denn „dazu ist diese Kunst nicht banal genug . . .“ Sie „ist karg, ist stolz, ist zurückhaltend, ist konzessionslos, ist unerbittlich, wie das Leben selbst“. Und von der herben Unerbittlichkeit des greisen Meisters zeugt die kleine Auswahl aus seinen Schriften, die dem Bändchen beigegeben ist. Nichts von Pathos oder Rausch, sondern männlicher Ernst, weise Einsicht. „Lassen wir das Übersinnliche in der Kunst in Ruhe und stellen wir uns Kunst — nach der Etymologie des Wortes — als Können vor.“

Dr. H. Wahn.

Aus befreundeten Gesellschaften.

Gesellschaft für Lebensphilosophie.

Am 11. Januar 1924 ist von dem Privatdozenten Dr. Ernst Barthel in Köln eine neue philosophische Gesellschaft gegründet worden. Die Satzungen sind vom 28. November 1924.

Im Mittelpunkt dieser Gesellschaft soll die von Dr. Barthel selbst vertretene Philosophie stehen. Die Mitglieder sollen „als Anregung empfangende freie Menschen“ wirken und „durch Diskussionen oder durch Rat und Tat ihre Aktivität zu entfalten, Gelegenheit haben“.

Die Hauptleistungen sollen bestehen in: Vorträgen, Einführungen und in der Zeitschrift „Antäus, Blätter für neues Wirklichkeitsdenken“.

Die von der Gesellschaft vertretene Philosophie wird in den Satzungen mit etwas laut tönenden Worten als „persönlichkeitsursprüngliche Neuphilosophie und Weltanschauungskunst“ gekennzeichnet. Die Philosophie soll „in dem Mittelpunkt einer künstlerischen Welt“ stehen und frei gemacht werden „von den Mängeln, die ihr in der Umgebung der Wissenschaften ihren Lebenswert geraubt haben“. Wissenschaftliche Methode und Kritik sollen dabei gewahrt bleiben. „Konfessionelle, politische und soziale Parteilichkeit soll im Geistigen überwunden werden.“

Man wird hiervon manchem zustimmen können, manchem (z. B. der prinzipiellen Verknüpfung von Philosophie und Kunst) sehr skeptisch gegenüberstehen, — doch was sind Programme? Die Tat ist alles! — M.

Von Rezensionsexemplaren, die der Redaktion zugegangen sind, verzeichnen wir:

- Aulard, Alphonse**, Politische Geschichte der französischen Revolution. 2 Bände. Duncker & Humblot, München. Band I/II: 774 Seiten. 1924.
Barth, Karl, Das Wort Gottes. Chr. Kaiser, München. 1924.
Baudouin, Ch., Die Macht in uns. Sybillen-Verlag, Dresden. 1924.

- Baudouin, Ch.**, Suggestion und Autosuggestion. Deutsch von P. Amann. Sybillen-Verlag, Dresden. 1923.
- Bayee, James**, Moderne Demokratien. Drei Masken-Verlag, München.
- Bemminghoff, Ludwig**, Geprägte Form. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg.
- Benndorf, Paul**, Weimars Grabstätten. Mit 32 Abbildungen und einem Plane. H. Haessel, Leipzig. 1924.
- Berghoeffer, Chr. Wilh.**, Meyer Amschel Rothschild, der Gründer des Rothschild'schen Bankhauses. Englert & Schlosser, Frankfurt a. M. 1924. 3. Aufl. Wohlfeile Volksausgabe.
- Bittlinger**, Lebenskunst. Walter de Gruyter & Co., Berlin. 1924.
- Böse, Herm.**, Das Volkslied für Heim und Wanderung. Arbeiterjugend-Verlag, Berlin. 1923.
- Brandenburg**, Hölderlin, sein Leben. Verlag H. Haessel, Leipzig. 1924.
- Buber, M.**, Das verborgene Licht. Rütten & Loening, Frankfurt a. M.
- Buschbill**, Selbstbezeugungen. Franz Aker.
- Cardauns, Hermann**, Köln in der Franzosenzeit. Aus der Chronik des Anno Schnorrenberg. 1789—1802. K. Schroeder, Bonn und Leipzig. 1923. Bücherei d. Kultur u. Geschichte. Bd. 30.
- Chateaubriand**, Romantische Erzählungen. Rikola-Verlag, Wien. 1924.
- Cohen, Hermann**, Kants Theorie der Erfahrung. Bruno Cassirer.
- Cornelius, Friedrich**, Die Weltgeschichte und ihr Rythmus. Ernst Reinhardt, München. 1925.
- Cronstedt, Gripp**. Scherl, Berlin.
- Das Wunderbründl**, Volksbücher. Rikola-Verlag, Wien.
- Der Rheln**, Ein Bilderbuch mit über 100 Bildern. Geleitwort von W. Schäfer. Einhorn-Verlag, Dachau b. München.
- Diehl-Mombert**, Ausgewählte Lesestücke. Braun, Karlsruhe.
- Dlem**, Persönlichkeit und Körpererziehung. Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin.
- Driesch**, Relativitätstheorie und Philosophie. (Einzelschriften: Wissen und Wirken.) G. Braun, Karlsruhe i. B. 1924.
- Düsseldorfer Pädagogen-Tagung**, 7. bis 10. 4. 1924. Städtische Druckerei Düsseldorf.
- Ebert**, Die elastische Einheitsschule. Teubner, Leipzig.
- Engelmann**, Meisterwerke der Staatsphilosophie. Walter de Gruyter, Berlin.
- Eranos**, Verlag der Bremer Presse, München.
- Erkes**, Chinesische Literatur. Ferd. Hirth, Leipzig.
- Errante**, Paraphrasen über Lenau. Verlag Kulturpolitik, München.
- Eschenbach, W. von**, Liebeslieder des Wolfram von Eschenbach. Innerer Kreis-Verlag, Elgersburg.
- Europäische Unterrichtsformen**. Quelle & Meyer, Leipzig.
- Everth, Erich**, Conrad Ferd. Meyer. Sybillen-Verlag, Dresden.
- Eyth, H.**, Der Klassenunterricht im Zeichnen. Verlag Konkordia, Bühl (Baden). 1923.
- Falls**, Beduinischer Diwan. Insel-Verlag, Leipzig.
- Fechter**, Die Kletterstange. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.
- Fichte**, Rektoratsrede. Neuland-Verlag, Hamburg.
- Fra Angello**, Der Maler und Mönch. Kl. Delphin-Kunstabücher. 26. Bd. Delphin-Verlag, München.
- Frank**, Tage des Königs. Rowohlt-Verlag, Berlin.
- Friedländer**, Kant für Kinder. Paul Steegemann, Hannover.
- Gulman Rassul Galwan**, Als Karawanenführer bei den Sahibs. Berechtigte Übersetzung von Paul Fohs. Kurt Vowinkel, Berlin. 1924.
- Gesichte Thidreks von Bern**. Diederichs, Jena.
- Geysler, Joseph**, Max Schelers Phänomenologie der Religion. Herder & Co., Freiburg. 1924.
- Gieselher**, Jugendkalender. Abel & Müller, Leipzig.
- Glasenapp**, Hinduismus. Kurt Wolff, München.
- Goldschmidt, Richard**, Einführung in die Vererbungswissenschaft. 4. Aufl. W. Engelmann, Leipzig. 1923.
- Griesebach**, Grenzen des Erziehers. Max Niemeyer, Halle.
- Grundlexikon des Bildungsprozesses**. Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Berlin.
- Günther, Hanns (W. de Haas)**, Die weite Welt. Ein Buch der Reisen und Abenteurer, Entdeckungen und Entdeckungen. Rascher & Cie., Zürich, Leipzig und Stuttgart. 1924.
- Hagemann**, Oskar Wilde. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.
- Hankamer**, Jakob Böhme. Cohen, Bonn.

- Hardt, Ludwig**, Vortragsbuch. Gebr. Enoch Verlag, Hamburg. 1924.
- Hebbel, Fr.**, Gesammelte Werke. Deutsche Bibliothek Verlagsgesellschaft, Berlin.
- Hege**, Der Naumburger Dom. Deutscher Kunstverlag, Berlin.
- Heller**, Freie Volksbildungsarbeit. Verlag der Werkgemeinschaft, Leipzig.
- Hellpach, Willy**, Geopsychische Erscheinungen, Wetter und Klima, Boden und Landschaft in ihrem Einfluß auf das Seelenleben. W. Engelmann, 3. Aufl. Leipzig. 1923.
- Herrie**, Die Deutsche Jugendbewegung in ihren kulturellen Zusammenhängen. F. A. Perthes, Gotha.
- Hillebrand, Karl**, Abendländische Bildung. Bücher der Bildung. Band 8. A. Langen, München. 187 Seiten. 1924.
- Hinz, Walter**, Kritik der Musik. Die wahre Philosophie. Lipsius & Tischer, Kiel und Leipzig. 1924.
- Hoffmann, Dr. E.**, Kuno Fischer, Rede bei der akad. Feler seines 100. Geburtstages. Carl Winter, Heidelberg. 1924.
- Hofmannsthal, H. v.**, Deutsche Epigramme. Verlag der Bremer Presse, München.
- Ihring, Recht und Sitte**. Bücher der Bildung. Band 9. Albert Langen, München.
- Isay**, Völkerrecht. Ferd. Hirth Leipzig.
- Kasperezyk**, Reifende Menschen. Kösel & Pustet, München. 293 Seiten. 1924.
- Kastner, L. v.** Beethovens Briefe. Hesse & Becker, Leipzig.
- Keller, Paul**, Die drei Ringe. Bergstadtverlag Breslau. 106 Seiten. 1924.
- Kerschesteiner**. Autorität und Freiheit als Bildungsgrundsätze. Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Berlin.
- Klein, Maximilian**, Glück, Grundzüge der Lebensweisheit auf naturwissenschaftlicher Grundlage. 1. Bd. Hausarzt-Verlag Hermann Stoß, Berlin-Steglitz.
- Klein, Maximilian**, Meistere Dein Leben. Hausarzt-Verlag Hermann Stoß, Berlin-Steglitz.
- Kluekhohn, Paul**, Die deutsche Romantik. Velhagen & Klasing, Bielefeld u. Leipzig. 1924.
- König**, Der heilige Palast. Rikola-Verlag, Wien.
- König**, Geschichte von Half dem Weibe. Rikola-Verlag, Wien.
- Korff**, Humanismus und Romantik. I. I. Weber, Leipzig.
- Kügelgen**, Lebenserinnerungen. K. F. Koehler, Leipzig.
- Kultur und Erziehung**. Antropos. Hochschulkurse III. Der kommende Tag A.-G., Stuttgart.
- Kunst und Kultur in Schwaben**. Sentus-Verlag, Stuttgart.
- Lazarsfeld**, Gemeinschaftserziehung. Anzengruber-Verlag.
- Lebende Bücher**. Kösel & Pustet, München.
- Lettow**, Ram Mohun, Friesen-Verlag, Bremen.
- Liebermann, Max**, Gedanken und Bilder. Kl. Delphin-Kunstbücher. 27. Bd. Delphin-Verlag, München.
- Lieblch, Carl**, Die Welt. Diederichs, Jena.
- Lissauer**, Kinderland. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.
- Litt, Theodor**, Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal. B. G. Teubner, Leipzig. 74 Seiten. 1924.
- Löns**, Gedanken und Gestalten. Sponholz, Hannover.
- Löns**, Mein niedersächsisches Skizzenbuch. Für Sippe und Sitte. A. Sponholtz, Hannover
- Lucka, Emil**, Urgut der Menschheit. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart.
- Ludwig, Emil**, Genie und Charakter. Rowohlt, Berlin.
- Ludwig, Emil**, Goethe. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart.
- Maag, Paul**, Geschlechtsleben und seelische Störungen. Beiträge zur Neurosenlehre und zur Kritik der Psychoanalyse. Ein Buch für Ärzte, Erzieher, Lehrer und Seelsorger. Albert Zutavern, Pforzheim. 279 Seiten. 1924.
- Macauly**, Essays (deutsch). Rikola-Verlag, München.
- Markus**, Natürliche Magie. Ernst Reinhardt, München.
- Maussner, Karl**, Dürer-Kalender für Kultur und Kunst. Dürer-Verlag, Berlin-Zehlendorf. 1925.
- Meinecke, Friedrich**, Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte. Verlag R. Oldenbourg, München. 1924.
- Meisterbildnisse des 16. Jahrhunderts**. Herausg. von Oswald Götz. W. Andermann, Königstein i. Taunus und Leipzig. 1924.
- Messer, August**, Die Philosophie der Gegenwart. Quelle & Meyer, Leipzig.
- Meyer-Eckhardt, Viktor**, Dionysos. Diederichs, Jena.
- Mörner**, Die Vorstellungen der Naturvölker. Diederichs, Jena.

- Much, Hans**, Akbar, der Schatten Gottes auf Erden. Einhorn-Verlag in Dachau b. München.
- Müller, Rich.**, Vom Kaiserreich zur Republik. Mallk-Verlag, Berlin.
- Müller v. Hausen**, Die Hohenzollern und die Freimaurer. Verlag auf Vorposten, Charlottenburg.
- Naumann-Kalender 1925**. Verlag Neuer Staat, Berlin.
- Neue Deutsche Beiträge**. Verlag der Bremer Presse, München.
- Nietzsche**, Werdende. Musarion-Verlag, München.
- Nithuk**, Hirth's Bilderhefte. Hirth, München.
- Novalls**. Religiöse Schriften. F. J. Mareau, Köln.
- Papesch, Joseph**, Das Fegefeuer des Deutschen Theaters. Karl Rauch, Dessau. 93 Seiten. 1924.
- Paseal**, Religiöse Schriften. F. J. Mareau, Köln.
- Pfeifer, R. A.**, Das menschliche Gehirn. W. Engelmann, Leipzig. 1923.
- Popoff, Georg**, Unter dem Sowjetstern. Alltag, Kultur, Wirtschaft. Frankfurter Sozietäts-Drucke.ei. 1924.
- Port, Frieda**, Goldene Phorminx. Lieder, Elegien und Epigramme der griechischen und römischen Dichter des klassischen Altertums. C. H. Beck, München.
- Punckert**, Das Leben Jacob Böhmes. Diederichs, Jena.
- Rade, Martin**, Glaubenslehre I. Bd. (Von Gott.) F. A. Perthes, Gotha. (Bücherei der christl. Welt.) 1924.
- Reichels Philos. Almanach auf 1924**. Imanuel Kant zum Gedächtnis.
- Reichert, Heintr.**, Kant als Philosoph der modernen Kultur. B. Mohr, Tübingen.
- Riehl, A.**, Philosophische Studien. Quelle & Meyer, Leipzig.
- Rolland, Liluli**. Rütten & Loennig, Frankfurt a. M.
- Roma aeterna**. Abreißkalender 1925. Montana-Verlag, Zürich.
- Rosegger, Hans Ludwig**, Achaz Hasenhüttl und die Weltgeschichte. Deutsche Landbuchhandlung Berlin. 292 Seiten. 1925.
- Rosenstock, Eugen**, Industrievolk. Volk im Werden, Schriftenreihe der Rhein-Mainischen Volkszeitung. Carolus-Druckerei, Frankfurt a. M. 1924. 2. Aufl.
- Rüdenberg, Werner**, Chinesisch-deutsches Wörterbuch. Friederichsen & Co., Hamburg. 1924.
- Schaeffer, Albrecht**, Das Prisma. Insel-Verlag, Leipzig.
- Scheler**, Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Duncker & Humblot, München. 450 Seiten. 1924.
- Schotans**, Pestalozzi in seinen Briefen. F. A. Perthes, Gotha.
- Schmeing**, Freie Rede. Quelle & Meyer, Leipzig.
- Schmidt**, Von deutscher Dichtung. Quelle & Meyer, Leipzig.
- Schmitt, Erich**, Pu Sung-Ling, Seltsame Geschichten aus dem Liao Chai. Alf Häger, Berlin.
- Schultz, Franz**, Klopstock. Englert & Schlosser, Frankfurt a. M.
- Schweltzer, Alb.**, Zwischen Wasser und Urwald. Erlebnisse und Beobachtungen eines Arztes im Urwalde Äquatorialafrikas. Paul Haupt, Bern. Rich. Walther, Konstanz. 1923.
- Schwertschläger, Josef**, Die Sinneserkenntnis. Kösel & Pustet, Kempten. 1924.
- Sakmann**, Stimmen der Geister. Ernst H. Moritz, Stuttgart.
- Abraham à Santa Clara**, Schneckenprozession. Deutsche Meister-Verlag, München.
- Shelly**, Die Ceci. Paul Cassirer, Berlin.
- Simroek**, Helland. Gerstung, Offenbach.
- Solovjeff, Wladimir**, Die Rechtfertigung des Guten. Der kommende Tag A.-G., Stuttgart.
- Stammler, Wolfgang**, Deutsche Literatur. Naturalismus bis zur Gegenwart. Jedermanns Bücherei von Ferd. Hirt, Breslau. 1924.

Manuskripte werden erbeten an den Redakteur **Dr. Siegf. Mette, Berlin-Südende, Oehlertstr. 26**. Telephon Südring 779.

Die Manuskripte sollen paginiert, nur einseitig beschrieben sein, und einen Rand freilassen. – Nachdruck ganzer Aufsätze ist, ohne besondere Erlaubnis, nicht gestattet. Dagegen können einzelne Abschnitte, bei genauer Quellenangabe, auch wörtlich übernommen werden.

Für die Redaktion verantwortlich: **Dr. Siegf. Mette, Berlin-Südende, Oehlertstr. 26**, Verlag und Druck: Alfred Unger, Berlin C 2, Spandauer Str. 22.

Für Schriftsteller und Verleger!

Schreibmaschinenarbeiten,
Vervielfältigungen, Uebersetzungen
aus dem Englischen u. Französischen
fertigt

Bonwitt

Berlin W 30 / Bamberger Straße 18
Amt Lützow Nr. (5039)

Lexikon der Pädagogik

Hrsg. von E. W. Roloff. 5 Bände.
In Halbleinwand G. M. 88.— franko,
gegen vier monatliche Raten von
G. M. 22.—, wovon die erste bei Über-
sendung mit Nachnahme erhoben wird.

„Das vollständigste Werk auf diesem
Gebiete.“ / „... wird stets einen Markt-
stein auf genanntem Gebiete darstellen
und gehört in jede Lehrerbibliothek.“

Prospektheft unentgeltlich

Niederlage des
Herderschen Verlags
(H. Neuberger) Frankfurt a. M.,
Kronprinzenstraße 21



Neu erschienen:

Goethe

Geschichte eines Menschen
Von Emil Ludwig

Volksausgabe in einem Bande
Mit 12 Goethebildern. Groß-Oktav
In Halblein. M. 11.50, Ganzlein. M. 12.50

*

Die Vorzüge der großen Ausgabe, die
eine der ausgezeichnetesten Biographien
des Altmeisters darstellt, sind auch auf
die Volksausgabe übertragen

Rölnische Zeitung.

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf.
Stuttgart und Berlin

Der Malik-Verlag Berlin W9, Köthener Str. 38

Upton Sinclair

Samuel der Suchende, Roman, Papp-
band 2.20, Halbleinen 4.—, Leinen 5.—.

Upton Sinclair

Das Buch des Lebens, Volkstümliche
Lebenskunde, 3 Bände, Pappband 2.40,
Leinen 3.60, Halbleinen 5.—.

E. J. Gumbel

Vier Jahre polit. Mord, Pappband 3.—.

Die Denkschrift der deutschen Regierung
zu „Vier Jahre polit. Mord“. Halbl. 3.—.

Leo Lania

Gruben Gräber Dividenden. Das Panama
des französischen Wiederaufbaus. Kart.
2.—, Halbleinen 3.—.

Gewehre auf Reisen, Halbleinen 1.60.

George Groß

Das Gesicht der herrschenden Klasse,
57 politische Zeichnungen, Halb-
leinen 3.60.

Abrechnung folgt, 57 neue politische Zeich-
nungen, Pappband 3.60.

Leonhard Frank

Der Bürger, Roman, Pappband 2.20,
Halbleinen 4.—, Buckram 5.—.

Alexander Block

Der Untergang der Humanität, Brosch.
0.80, Pappband 1.60.

Upton Sinclair

Amerikanische Erziehung, 2 Bände.

Der Parademarsch, Der Rekrut, Pappband
2.80, Leinenb. 4.—, Halblederband 6.—.

„Comenius-Schriften zur Geistesgeschichte“

Unter diesem Titel erscheinen größere Arbeiten aus dem Gedankenbereich der Comenius-Gesellschaft, die die Zeitschrift räumlich zu sehr belasten würden.

Wandlungen in Goethes Religion

Ein Beitrag zum Bunde von Christentum und Idealismus

Von Prof. D. Karl Bornhausen

2.70 Mark

Sebastian Franck als Geschichtsphilosoph Ein moderner Denker im 16. Jahrhundert

Von Dr. Arnold Reimann, Stadtschulrat in Berlin

7 Bogen. 8^o. 2.70 Mark

Diese Schrift soll das Andenken eines hervorragenden Mannes neu beleben, eines Großen der Geistesgeschichte, der Lessingsche Gedanken bereits vorgedacht, und der, ein Gottsucher und Volkserzieher von höchstem Wahrheitsmut, Bibelkritiker und Geschichtsschreiber, Philosoph und Sprichwortsammler, eine der bedeutendsten Erscheinungen des 16. Jahrhunderts war. In Zeiten engherzigster Unduldsamkeit trat er als Prediger der Toleranz, ein Prophet wahrer innerer Religion, zugleich ein Herold des sozialen Verständnisses und Ausgleichs auf. Seine Gedanken wirken wie die des Comenius noch in unseren Tagen zielsetzend weiter.

Der Teufel als Sinnbild des Bösen im Kirchenglauben, in den Hexenprozessen und als Bundesgenosse der Freimaurer

Von Ernst Diestel, Hofgerichtsprediger in Berlin

— 75 Mark

Durch sein schon in 2. Auflage im gleichen Verlage erschienenenes köstliches Buch „Die Lebenskunst eine königliche Kunst, im Lichte der Weltliteratur“ hat sich der feinsinnige Verfasser eine Gemeinde geschaffen. Aus seiner umfassenden Literaturkenntnis heraus bringt er hier eine wohlgelungene Geschichte des Teufelbegriffs; besonders der famose Taxil-Schwindel findet eine ausführliche Behandlung.

Vedânta und Platonismus im Lichte Kantischer Weltanschauung

Von Paul Deussen

Mit einem Gedenkwort auf Deussen von Reinhart Biernatzki

— 75 Mark

Die gedankenreiche Schrift des großen Gelehrten, die eine Zeitlang vergriffen war, erscheint hier in neuem Gewand. Deussen bringt die drei glänzendsten Erscheinungen der Philosophie vergleichend in Verbindung; in knappen Sätzen dringt er in ihre letzten Tiefen und gelangt zu ihrem inneren Einheitspunkte, zu ewigen Wahrheiten. Im Hinblick auf die geistigen Modetorheiten unserer Tage erscheint die Schrift des unvergeßlichen Verfassers besonders zeitgemäß.

Johann Amos Comenius

Der Menschheitslehrer und Vorkämpfer der Humanität zum Gedächtnis

Herausgegeben von Dr. Georg Heinz

2.70 Mark

Dieses Gedenkbuch soll Comenius als einen berufenen Führer auch für die Gegenwart zeigen. Als Lebenskünstler und Erzieher, als Vorkämpfer des Pazifismus, Apostel der Humanität und als Pfadfinder auf pädagogischem Neuland wird Comenius in der vorliegenden Schrift geschildert. Besonderen Wert erhält das Heft durch den Aufsatz von Ludwig Keller: „Comenius, sein Leben und sein Werk.“

Alfred Unger, Verlag Berlin C2, Spandauer Straße 22