

## Rezensionen und Referate.

---

**Cours de Philosophie. Vol. 2.: Ontologie ou Métaphysique Générale.** Par D. Mercier, Directeur de l'Institut Supérieur de Philosophie. 3. Éd. revue et considérablement augmentée. Louvain, Inst. Sup. de Philos. (Paris, Alcan.) 1902. gr. 8°. 610 p. Fr. 10.

Zu den hervorragendsten Publikationen in neuester Zeit auf philosophischem Gebiete gehört unzweifelhaft der gross angelegte „Cours de Philosophie“, herausgegeben von der philosophischen Schule an der Universität Löwen. Von Dr. Mercier, dem für die Regeneration der christlichen Philosophie unermüdlich tätigen Haupt dieser Schule sind bis jetzt verfasst: 1. Bd.: *Logique* (1902. 3. éd.), 3. Bd.: *Psychologie* (1899. 5. éd.), 4. Bd.: *Critériologie générale* (1900. 4. éd.), welcher als 5. Band die *Critériologie spéciale* folgen wird. Der 6. Band enthält die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von M. de Wulf, der 7., der jüngst erschienen ist, enthält die *Cosmologie* von D. Nys. Besonders günstige Aufnahme fand die Psychologie, von der schon die 6. Auflage in Vorbereitung ist; dieselbe wurde ins Italienische und Spanische übersetzt. Wir begrüssen es sehr, dass die Sammlung in französischer Sprache abgefasst ist; durch diese internationale lebende Sprache erhält das Werk eine erhöhte aktuelle Bedeutung.

Die Lesung der in klarem, ansprechenden Französisch geschriebenen Ontologie hat dem Referenten grossen geistigen Genuss bereitet. Nachdem der Verf. in der Einleitung den Begriff der Metaphysik im Sinne des Aristoteles und der mittelalterlichen Aristoteliker dargelegt hat, teilt er dieselbe ein zunächst in eine allgemeine Metaphysik oder Ontologie und eine spezielle. Die erstere ist die allgemeine Wissenschaft des Seins und der Attribute desselben; die letztere enthält die Anwendung der allgemeinen Metaphysik auf die körperlichen und geistigen Substanzen und auf Gott. Die Ontologie zerfällt in vier Teile: Der erste handelt vom Sein (*l'Être*), der zweite von den transzendentalen Attributen, der dritte von den hauptsächlichen Einteilungen und der vierte von den Ursachen des Seins.

Im ersten Teil zeigt M., dass das hauptsächlichste, formale Objekt der Metaphysik die erste Substanz ist. Nachdem der Verfasser den eminent wissenschaftlichen Charakter der Metaphysik gegenüber dem Positivismus, Agnostizismus verteidigt und dargelegt hat, dass sie die Grundlage aller Wissenschaften ist, indem dieselbe die ersten Begriffe und Prinzipien des menschlichen Geistes betrachtet, zeigt er, dass die Einzelsubstanz, das *ens*, *l'être*, besteht aus Wesenheit und Existenz. Demgemäss handelt nun der Verfasser über die Existenz (*l'être existentiel*) und über die Wesenheit (*l'être essentiel*). Daran schliesst sich eine sehr eingehende Erörterung über das mögliche Sein (*l'être possible*). Der letzte Grund der äusseren Möglichkeit der Dinge ist Gott, die erste wirkende Ursache. Das unmittelbare Fundament der innern Möglichkeit (*possibilité intrinsèque*) ist die Vereinbarkeit (*compatibilité*) der konstitutiven Merkmale eines Typus. M. betont dieses dem Ontologismus gegenüber nachdrücklich, gibt dann aber zu, dass, nachdem auf analytischem Wege das Dasein Gottes bewiesen ist, durch das synthetische Verfahren die göttliche Wesenheit als die vorbildliche Ursache der Welt und als der letzte Grund der inneren Möglichkeit erkannt wird. — Nun folgt eine sehr eingehende Erörterung über das Individuationsprinzip im engen Anschluss an die Lehre des hl. Thomas und über den Unterschied von Wesenheit und Existenz in den individuellen Dingen. Der Verf. verteidigt eingehend die thomistische Lehre vom realen Unterschied in den geschaffenen Wesen. — Ein Rückblick auf die verschiedene Bedeutung des Wortes *être*, wobei besonders auch der Unterschied zwischen *ens reale* und *ens rationis* zur Sprache kommt, schliesst den ersten Teil.

Der zweite Teil handelt ausführlich über die transzendentalen Attribute des Seienden: Einheit, Wahrheit, Güte und über den Gegensatz der letzteren, über das Böse. Die Abhandlung über die ersten Prinzipien des Seienden schliesst diesen lehrreichen Abschnitt. Bezüglich des Gesetzes des Widerspruches betont M. gegenüber der gewöhnlichen Auffassung, dass das „zugleich“ in der aristotelischen Formulierung nicht zu verstehen ist im Sinne einer zeitlichen Bestimmung, sondern in dem Sinne, dass das formell gleiche (d. h. unveränderte) Subjekt nicht in derselben Beziehung ein Merkmal haben und nicht haben kann.

Der dritte Teil handelt über die wichtigsten Unterschiede, Einteilungen des Seienden: Substanz und Accidens; mögliches und wirkliches, kontingentes, endliches und notwendiges, unendliches Sein. Besonders interessant ist im ersten Kapitel die Verteidigung der Realität der Substanz im Sinne des aristotelischen Systems gegen den Phaenomismus (Positivismus und Idealismus). Nach der trefflichen Erörterung über den Personbegriff geht M. über zu den Accidentien im allgemeinen und beweist im Sinne des hl. Thomas, dass die Substanz und die sog. absoluten Accidentien *real* von einander verschieden sind. Was die einzelnen

Accidentien betrifft, spricht der Verfasser, entgegen der üblichen Behandlung aller aristotelischer Kategorien, nur von der Qualität, der Relation, der Tätigkeit und dem Leiden, mit der Begründung, dass die andern Accidentien nur von der Körperwelt gelten, also nicht Gegenstand der allgemeinen Metaphysik seien. Aber eine wenigstens kurze Erörterung auch über diese Accidentien wäre schon der Vollständigkeit wegen angezeigt gewesen. Und eine gewisse Geltung auch für die geschaffenen immateriellen Substanzen kommt z. B. den Begriffen „Wo“ (Ort), „Wann“ (Zeit) doch zu, ferner der Kategorie „Haben“ (Anhaben, Behaftetsein, nicht *habitus* als Qualität). — Sehr trefflich ist im zweiten Kapitel die Erörterung über die für das aristotelische System so bedeutungsvollen Begriffe: Potenz, Akt und Bewegung. Den Schluss des dritten Teiles bildet die Abhandlung über die analoge Bedeutung des Begriffes Sein. Diese für die ganze Ontologie grundlegende Erörterung wäre besser im ersten Teil oder doch am Anfang des dritten Teiles gegeben worden.

Die Glanzpartie des Werkes bildet die Abhandlung über die Ursachen des Seins im vierten und letzten Teil: Materie, Form, wirkende Ursache, Zweckursache und vorbildliche Ursache. Die Gesamtwirkung der Ursachen ist die Ordnung der Natur, und so spricht nun M. eingehend von den Begriffen: Ordnung, Vollkommenheit, Schönheit. Sehr trefflich ist namentlich die Verteidigung der Grundsätze der Teleologie im Sinne des Aristoteles und des hl. Thomas gegen die einseitig mechanische Naturerklärung. Auch in der ausgezeichneten Abhandlung über die Schönheit schliesst sich M. ganz an die Lehre des hl. Thomas an. Die objektiven Momente sind: die *perfectio*, die *proportio* und die *claritas*; die subjektiven: Erkenntnis und ein dieser folgendes Wohlgefallen. Eine wertvolle Erörterung über die Schönheit in der Kunst schliesst diesen Abschnitt. Die abschliessende Krönung des ganzen Werkes bildet die Lehre von Gott, der letzten wirkenden vorbildlichen Ursache und höchsten Zweckursache des ganzen Universums.

Die trefflich ausgestattete Ontologie von Mercier ist eine Zierde der modernen philosophischen Literatur. Sie steht, wie in der Übersicht wiederholt angedeutet wurde, ganz auf dem Boden der traditionellen Philosophie, namentlich der Prinzipien des *Doctor Angelicus*. Aber andererseits ist das Werk in seiner Form durchaus modern. Es begnügt sich nicht mit der Repristination der Lehren der Scholastik, sondern setzt sich auseinander mit den Geistesströmungen der Gegenwart und steht so ganz auf der Höhe der Zeit. Der Verfasser kennt sehr gut die neueste, namentlich auch deutsche Literatur. Die metaphysischen Probleme werden in einer den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechenden Weise behandelt. Überhaupt ist die Pflege der Philosophie durch die philosophische Schule in Löwen, deren Devise lautet: *Nova et Vetera*,

vorbildlich: Pietätvoller Anschluss an die Tradition der christlichen Philosophie der Vorzeit im Sinne der Enzyklika „*Aeterni Patris*“ des Jubelpapstes Leo XIII., sodann aber, ebenfalls gemäss der Intention dieses Rundschreibens, organische Weiterbildung der Philosophie mit steter Berücksichtigung der Fortschritte namentlich der empirischen Wissenschaften.

Luzern.

Dr. N. Kaufmann.

**Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie.** Von Dr. phil. Kurt Geissler. Leipzig, Teubner. 1902. 417 S.

Der Verf. hat sich die schwierige Aufgabe gestellt, das „Unendliche in der Mathematik“ einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, um „eine Wesenserklärung desselben zu geben, welche womöglich keine Widersprüche aufweist“, und dann die hierbei gewonnenen Resultate auch für andere Gebiete fruchtbar zu machen.

Hat es denn die Mathematik überhaupt mit dem Unendlichen zu tun? Der Verfasser bejaht diese Frage, ohne sich jedoch der Erkenntnis zu entziehen,

„dass es bisher durchaus nicht allgemein anerkannt ist, dass es eine mathematisch klare Vorstellung einer unendlichen Grösse oder des Verhältnisses von unendlichen Grössen gebe. Ja, es haben sich, bemerkt der Vf., bedeutende Stimmen dafür erhoben, dass das eigentliche Unendliche in der Mathematik überhaupt nicht vorkäme; man glaubt vielfach durch die Einführung der Grenzbegriffe der Untersuchung über das eigentlich Unendliche aus dem Wege gegangen zu sein, und tut dies gern, weil man die Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche des Unendlichen nicht hat lösen können“ (S. 74).

Zu einem vollen Verständnis des mathematischen Grenzbegriffes, der tatsächlich das Unendliche für die Mathematik entbehrlich macht, da er weder die Möglichkeit einer unendlich grossen, noch einer unendlich kleinen Grösse, sondern nur die evidente Wahrheit voraussetzt, dass es über jeder noch so grossen endlichen Zahl noch eine grössere und unter jeder noch so kleinen endlichen Zahl noch eine kleinere gleichfalls endliche Zahl gibt, ist der Vf. leider nicht gelangt. Die Gleichung  $\lim_{x \rightarrow \infty} f(x) = k$  hat folgende Bedeutung. Wenn jemand irgend eine Zahl  $d$ , die er so klein wählen kann, als ihm beliebt, vorgibt, so kann man eine Zahl  $n$  so bestimmen, dass  $f(n) - k < d$  ist. Dies wird z. B. dadurch erreicht, dass man eine Zahl  $d_1 < d$  wählt und dann  $x$  so bestimmt, dass  $f(x) - k = d_1$  ist. Der aus dieser Gleichung für  $x$  sich ergebende Wert ist die gesuchte Zahl  $n$ . Es wird also zu dem Bestande der Gleichung  $\lim_{x \rightarrow \infty} f(x) = k$  weiter nichts vorausgesetzt, als dass man bei

vorgegebenem  $d$  eine Zahl  $d_1$  bestimmen kann, so dass  $d_1 < d$  ist. Diese Voraussetzung ist aber immer erfüllt, da es keine so kleine endliche Zahl  $d$  gibt, dass man nicht noch eine kleinere endliche Zahl  $d_1$  (etwa  $\frac{d}{2}$ ) angeben könnte.

Daraus ergibt sich, was von der folgenden Erklärung des Grenzbegriffes, wie sie der Vf. gibt, zu halten ist. Er sagt:

„Man pflegt von Grenzwert einer Funktion dann zu sprechen, . . . wenn man einen von dem wahren Werte unter allgemeinen Umständen ein wenig, allerdings nur unendlich wenig abweichenden Wert an Stelle des allgemein wahren annimmt. Z. B. bedeutet  $\lim_{n=\infty} \frac{1}{n}$  nicht den Wert  $\delta$  [d. h. eine unendlich kleine Grösse], den diese Funktion in Wahrheit unter allgemeinen Umständen hat, sondern den Grenzwert 0, den man dafür setzen muss, wenn man sie als Summanden neben endliche Worte setzt (S. 72). Limes eines Ausdruckes soll stets heissen derjenige Grenzwert des Ausdruckes, den man als den richtigen und einzig verwendbaren erkennt, sobald man den Ausdruck (mit seiner unendlichen Grösse) als Summanden neben endliche Summanden reihen will“ (S. 75).

Der Vf. unterscheidet also zwischen dem allgemein wahren Werte von  $\frac{1}{\infty}$ , der gleich  $\delta$  ist, und dem unter bestimmten Umständen richtigen Werte 0. Demgegenüber ist zu bemerken, dass die Mathematik des Ausdruckes  $\frac{1}{\infty}$ , wenn derselbe von dem  $\lim_{n=\infty} \frac{1}{n}$  verschieden sein soll, überhaupt nicht bedarf. Der letztere aber ist nicht bald gleich  $\delta$  und bald gleich 0, sondern unter allen Umständen gleich 0, da ich bei passender Wahl des  $n$  den Ausdruck  $\frac{1}{n}$  stets kleiner machen kann als eine vorgegebene Grösse  $d$ ; ich brauche zu diesem Zwecke nur  $n = \frac{1}{d_1}$  zu setzen, wo  $d_1 < d$  ist.

Die unrichtige Auffassung des mathematischen Grenzbegriffes hat den Vf. zu der Behauptung geführt, das Wesen der Tangente könne ohne Anwendung der Vorstellung des Unendlichkleinen nicht definiert werden. Er hat allerdings recht, wenn er sagt:

„Man beruft sich mit dem Worte »Berühren« oder etwa »Anschmiegen« einfach auf die Anschauung; jeder wisse ja, was »berühren« sein solle. Will man so verfahren, so kann man überhaupt die Genauigkeit sparen, sobald man nur irgend ein beliebiges Wort erfindet, was man sonst nicht gebraucht. Dies erlaubt die Mathematik wissenschaftlich nicht. Die Geometrie oder Raumlehre muss so gestaltet werden, dass darin alles zurückgeführt wird auf die einfachsten räumlichen Vorstellungen des Punktes, der Linie, Fläche und des Körpers“ (S. 53).

Wie ist aber die Tangente zu definieren? Sie ist nichts anderes als die Grenzlage der Sekante. Die durch den Punkt  $A$  einer Kurve gehende Tangente ist nämlich jene durch  $A$  gezogene Gerade, deren Winkel mit einer durch  $A$  gehenden Sekante  $AB$  man kleiner machen kann als jeden beliebigen vorgegebenen Winkel  $\alpha$ , indem man den Kurvenpunkt  $B$  hinreichend nahe an  $A$  heranrücken lässt. Damit dies möglich sei, ist nur

erforderlich, dass es keinen kleinsten endlichen Winkel  $\alpha$  gebe; dann kann man nämlich einen Winkel  $\alpha_1 < \alpha$  bestimmen und B in eine solche Entfernung von A bringen, dass der durch Sekante und Tangente gebildete Winkel gleich  $\alpha_1$  ist. Es ist darum ganz unnötig, auf der Kurve Punkte anzunehmen, die einander unendlich nahe liegen, und die zugleich Punkte der Tangente sind.

Es ist auch ein Missverständnis von seiten des Vf., wenn er glaubt, viele Mathematiker neigen dazu, zu sagen, die Punkte sollen so nahe rücken, dass ihre Entfernung kleiner ist als jede beliebige noch so kleine Strecke (S. 336). Man kann zwar sagen, die Tangente sei jene Gerade, welcher man durch Verkleinerung der Entfernung der Punkte BA auf die oben angegebene Weise beliebig nahe kommen kann, man kann aber nicht sagen, die Punkte sollten einander so nahe rücken, dass ihre Entfernung kleiner sei als jede beliebige Entfernung. Kleiner als jede beliebige Entfernung ist nur die Entfernung Null. Es würden dann die beiden Punkte in einen einzigen zusammenfallen und darum aufhören, die Lage einer Geraden zu bestimmen.

Doch setzen wir einmal die Möglichkeit des Unendlichen voraus und sehen wir zu, welche Grundsätze der Vf. über das Unendliche aufstellt. Er beginnt seine Untersuchungen mit der Frage, ob die unendliche Gerade auch im Unendlichen noch Punkte besitze, und bejaht dieselbe mit der Begründung, dass sich auf jeder Linie überall nach Belieben Punkte vorstellen lassen.

„Wenn die Gerade überhaupt ins Unendliche gehen soll, so muss sie auch beliebig viele Punkte im Unendlichen haben (S. 4).“

Diese Folgerung scheint uns durchaus nicht selbstverständlich zu sein. „Die Linie geht ins Unendliche“ soll doch zunächst nur heissen: es lässt sich auf derselben kein Punkt fixieren, welcher Endpunkt der Linie wäre. „Eine Linie hat Punkte im Unendlichen“ aber bedeutet: es lassen sich auf der Linie Punkte angeben, die vom Anfangspunkte unendlich weit entfernt sind. Dass der letztere Satz aus dem ersteren folge, hat der Vf. nicht bewiesen. Ja, die Vertreter des Aktual-Unendlichen werden es wohl als einen Widerspruch ansehen, dass eine unendliche Strecke im Unendlichen Punkte habe, und folglich, da auch der Punkt im Unendlichen als Endpunkt aufgefasst werden kann, eine unendliche Strecke nach beiden Seiten hin begrenzt sein könne. Diese Schwierigkeit ist dem Vf. nicht entgangen. Er sagt:

„Von einer Seite, auf der tiefes Verständnis und Interesse für die Schwierigkeiten des Unendlichen vorhanden ist, wurde mir vorgehalten: Wie kann eine Linie einen Punkt im Unendlichen haben! Das wäre ja ein Endpunkt der unendlichen Linie — eine Unmöglichkeit, ein Widerspruch schon im Worte!“ (S. 46.)

Darauf wird erwidert:

„Ja, wenn »unendlich« nichts weiter heisst als ohne Ende . . . dann allerdings ist es ein Widerspruch, von einem in der Unendlichkeit liegenden Punkte . . .“

zu sprechen. Wie aber, wenn das Wort „unendlich“ denn doch noch mehr bedeutet? Oder sogar etwas anderes? . . . Ein unendlich ferner Punkt ist ein solcher, der nicht mehr als sinnlich-wahrnehmbar vorgestellt wird. Eine unendliche Linie heisst also nicht schlechthin eine solche ohne Ende, sondern eine solche, die nicht im Endlichen aufhört, d. h. die nicht in ihrer wirklich von uns verlangten Grösse sinnlich-wahrnehmbar vorhanden sein kann“ (S. 47).

Um dem scheinbaren Widerspruche einer „begrenzten unendlichen Geraden“ aus dem Wege zu gehen, schlägt der Vf. vor, an Stelle der Ausdrücke „Unendlichgross“ und „Unendlichklein“ die Ausdrücke „Übersinnlichvorstellbar“ und „Untersinnlichvorstellbar“ zu gebrauchen.

Gegen diese Ausdrücke ist sachlich nichts einzuwenden, da das Unendliche, wenn es existiert, gewiss nicht sinnlichvorstellbar ist. Wir brauchen aber kaum zu bemerken, dass durch diese Bestimmung des Begriffes Unendlich unsere obige Behauptung, der Vf. habe den Nachweis nicht erbracht, dass auf einer unendlichen Geraden Punkte im Unendlichen liegen müssten, nicht berührt wird.

Von der Möglichkeit des Begrenzenseins unendlicher Gebilde macht nun der Vf. ausgiebigen Gebrauch. So stellt er den Grundsatz auf:

„Man kann durch Hinzufügung von begrenzenden Bestimmungen das Verhältnis von zwei unbestimmten, unendlich langen Strecken in der Vorstellung so gestalten, dass man dieselben als gleich oder in irgend einem anderen bestimmten Verhältnisse stehend betrachtet“ (S. 20). „Räumliche Figuren sind nur insoweit kongruent, als man sie zusammengesetzt vorstellen kann aus kongruenten begrenzten endlichen oder unendlichen Teilfiguren“ (S. 22).

Aber muss es auf der unendlichen Geraden, auf der sich sowohl Punkte mit endlichem, als auch Punkte mit unendlichem Abstand vom Anfangspunkte fixieren lassen, nicht irgendwo einen Uebergang vom Endlichen ins Unendliche geben? Und ist die Annahme eines solchen Ueberganges nicht mit den grössten Schwierigkeiten verbunden?

Auf diese Fragen antwortet der Vf. mit der ihm eigentümlichen Theorie von den „Weitenbehauptungen“. Was wir unter diesen Behauptungen zu verstehen haben, ergibt sich aus folgenden Sätzen:

„In das Weitengebiet des Unendlichen kann man vom Endlichen nicht dertart gelangen, ohne dass Widersprüche entstehen. Darum bilde ich jetzt lieber das Wort „Weitenbehauptung“ und sage: eine räumliche Vorstellung, etwa die zweier Strecken, kann ich im allgemeinen fassen, ohne mich schon entschieden zu haben, ob es endliche, unendlichkleine oder unendlichgrosse sein sollen; jedenfalls ist es möglich, so weit zu abstrahieren, dass in der Vorstellung absichtlich nur noch das Verhältnis zweier Strecken im allgemeinen vorhanden ist und dann zu sagen: nun sollen dieselben endlich oder unendlich sein. Dies will ich nunmehr so ausdrücken: Es wird die Vorstellung der Strecken mit der Weitenvorstellung des Endlichen bezw. des Unendlichkleinen oder Unendlichgrossen behaftet“ (S. 16).

Es wird dann der Satz aufgestellt:

„Die Weitenbehaftung einer räumlichen Vorstellung ist eine Eigenschaft, die in tatsächlich verschiedener Weise vorhanden ist; die eine Weitenbehaftung kann nicht ohne weiteres in die andere übergehen . . .“ (S. 16).

Es gibt also nach dem Vf. in dem Objekte keinen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen; wir machen vielmehr von zwei verschiedenen Fähigkeiten unseres Geistes Gebrauch, indem wir die Gerade zunächst mit der Vorstellung des Endlichen und dann mit der des Unendlichen behaften.

Wir wollen auf die höchst sonderbaren Konsequenzen, zu welchen der Vf. sich durch diese Theorie gedrängt sieht, nicht weiter eingehen. Nur auf Eines wollen wir noch hinweisen. Wenn es keinen objektiven Uebergang gibt von dem Resultate der einen Behaftung (dem Endlichen) zu dem der anderen (dem Unendlichen), so muss doch wenigstens das Resultat einer jeden einzelnen Behaftung in sich widerspruchlos sein; und man muss darum das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Teile eines solchen Resultates darstellen können, ohne dass man wieder zu einer Verschiedenheit der Behaftungen seine Zuflucht zu nehmen braucht.

Nun ist aber das Ergebnis der unendlichen Weitenbehaftung nicht adäquat verschieden von dem der endlichen Behaftung. Letzteres bildet vielmehr einen Teil des ersteren; denn wenn ich mir eine endliche Strecke bis ins Unendliche fortgesetzt denke oder nach der Ausdrucksweise des Vfs. wenn ich an die Stelle der einen Behaftung die andere treten lasse, so verschwindet das anfänglich vorgestellte endliche Stück der Linie nicht; es bildet vielmehr einen Bestandteil der ganzen unendlichen Linie. Daraus ergibt sich, dass durch die Annahme verschiedener Behaftungen die Frage nach dem Verhältnisse des endlichen Teiles zum unendlichen nicht umgangen werden kann, da beide Teile sich in dem Ergebnisse derselben Behaftung zugleich vorfinden.

Wir kommen somit zu dem Schlusse, dass es dem Vf. nicht gelungen ist, die Notwendigkeit des Unendlichen für die Mathematik darzutun, und dass auch die von ihm aufgestellten Grundsätze kaum geeignet sind, die Schwierigkeiten des Unendlichen in befriedigender Weise zu heben.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

---

**Lehrbuch der Psychologie.** Von Fr. Jodl. 2 Bde. 2. Auflage.  
Stuttgart und Berlin, Cotta's Nachfolger. 1903.

Dass von diesem sehr umfangreichen Lehrbuche der Psychologie so bald eine neue Auflage erscheinen konnte, legt von dem Werte und der Brauchbarkeit desselben ein tatsächliches Zeugnis ab. Es zeichnet sich dasselbe allerdings vor allem in formaler Beziehung aus; es ist klar

geschrieben, geht sehr sorgfältig auf alle Erscheinungen des Seelenlebens ein, ist mit der neuesten Literatur auf dem fast unübersehbar gewordenen Gebiete, obgleich zu den „reinen“ Psychologen gehörend, selbst der experimentellen Psychologie, sehr vertraut, die Resultate werden mit Scharfsinn geprüft, und der ganze Stoff recht übersichtlich angeordnet.

Diese Vorzüge berühren freilich auch schon den Inhalt der Schrift, über den wir also auch nur lobend uns aussprechen können, obgleich gerade in den Grundfragen: das Wesen der Seele, das Verhältnis des Psychischen zum Physischen der Vf. einen der christlichen Philosophie entgegengesetzten Standpunkt einnimmt und überhaupt als einer der grimmigsten Feinde der christlichen Weltauffassung bezeichnet werden muss.

Die völlige Unhaltbarkeit seiner Psychologie, insofern sie die Seele leugnet, haben wir in einer Besprechung der ersten Auflage des Werkes im Philos. Jahrbuch und eingehender in der Schrift: „Der Kampf um die Seele“ in dem Vortrage über den „Psychologischen Parallelismus“ nachgewiesen.

Wir wollen hier noch einen Punkt ins Auge fassen, der mit der Frage über das Wesen der Seele aufs engste zusammenhängt, die Anschauungen des Vf.'s über das Ich-Bewusstsein. Er selbst bezeichnet das 2. Kapitel als „die Quintessenz der ganzen Psychologie“; ein Irrtum über das Bewusstsein muss also die ganze Psychologie verkehren.

Mit Recht betont er, „dass das Ich Basis des Bewusstseins überhaupt ist“.

„Darum ist jede Elimination des Ich in diesem Sinne (als des Subjektes, dem das Objekt gegenübersteht) aus der Psychologie blosser Schein; denn es ist unmöglich, das Wesen eines geistigen oder seelischen Zustandes in Ausdrücken zu beschreiben, die nur dem Objektiven angehören.“ (S. 110.) „Ein Zustand, in dem ‚Ich‘ nicht vorkomme, der nicht für ein Subjekt vorhanden ist, kann nie ein bewusster Zustand sein.“ (S. 111.)

Bedenklich aber ist, was unmittelbar darauf folgt:

„Dies elementare Ich ist nicht analysierbar — es ist einfach psychische Kehrseite einer bestimmten neurocerebralen Organisation, abgesehen von allen Reizen und Eindrücken, welche auf sie wirken, und als bestimmte Inhalte oder Erlebnisse zum Bewusstsein kommen.“

Gewiss ist das Ich nicht analysierbar, weil es absolut einfach ist; aber das elementare Ich ist uns bekannter als alles andere; jedoch als Kehrseite eines Gehirnprozesses fasst es ursprünglich Niemand auf, das tun nur die Materialisten und Leugner der Seele, nicht auf das Bewusstsein gestützt, sondern auf ihre materialistischen und pantheistischen Vorurteile.

Nur zum Teil ist richtig, was der Vf. daraus folgert über den Unterschied dieses ursprünglichen „Ich“ und dem Ich als Persönlichkeit:

„Eben darum ist es streng zu scheiden von der entwickelten Vorstellung unserer eigenen Persönlichkeit als Ganzes, welche wir im Leben unter dem ‚Ich‘ verstehen, und auf welche sich die sog. Ichvorstellung bezieht. Diese ist keine ursprüngliche Tatsache, sondern ein abgeleitetes Phänomen, Produkt einer ungeheueren Zahl von einzelnen, mit dem Ich-Charakter, d. h. dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, versehenen Bewusstseinsakten, welche durch das Gedächtnis und die übrigen synthetischen Funktionen der Person in eins verschmolzen sind. Das Ich in diesem erweiterten Sinne hat ‚eine Geschichte und eine Vorgeschichte . . .‘ Dieses sekundäre Ich verändert sich beständig mit unseren Erlebnissen, mit der Entwicklung unseres Organismus. Es ist ein anderes im Kinde, im Erwachsenen, im Greisenalter; ein anderes in Gesundheit und Krankheit, im Schlaf und im Wachen.“ (S. 111.)

Allerdings, das Ich als ganze Persönlichkeit des Menschen genommen ist von dem elementaren Ich zu unterscheiden; aber dieses ursprüngliche Ich bleibt immer auch in der entwickelten Persönlichkeit unverändert. Das Ich, z. B. in der Verbindung: mein Schmerz, ist ganz dasselbe Ich, welches in der Jugend und im fernen Alter sagt: mein Schmerz, ich empfinde Schmerz. Wäre diese Kontinuität unterbrochen, so würde alle seelische Entwicklung unmöglich sein. Unsere geistige Entwicklung besteht darin, dass dasselbe Ich, welches früher eine unvollkommene Tätigkeit entfaltet, dieselbe extensiv und intensiv vervollkommnet. Durch „das Gedächtnis und die übrigen synthetischen Funktionen der Person“ können verschiedene Bewusstseinsakte nur dadurch in eins verschmolzen werden, dass dasselbe Ich sie im Bewusstsein festhält und verbindet. Erinnern ist unmöglich, ja es widerspricht dem Begriff des Gedächtnisses, dass ein anderes späteres Bewusstsein Früheres reproduziere und sich dessen als schon einmal Erlebten inne werde. Es ist absolut unmöglich, ohne Identität des Ich während einer Schlussfolgerung die Folgerung zu ziehen: dasselbe Ich muss alle Prämissen und ihren Zusammenhang in sich haben, wenn es durch das Schliessen den Schlusssatz als solchen erfassen will. So müssen alle unsere Erkenntnisse, von denen die späteren auf die früheren sich gründen, in demselben Ich sich finden. Wir können ja auch den Fortbestand des Ich unmittelbar durch das Bewusstsein kontrollieren. Dass mein Ich sich von einem Moment zum andern, z. B. von *a* zu *b*, nicht ändert, ist uns unmittelbar im Bewusstsein gegeben; nun können wir aber ebenso den Zusammenhang des *b* mit *c*, des *c* mit *d* in uns erfahren. Ja ein einziger Bewusstseinszustand zeigt uns schon die Dauer des Ich; wie L. W. Stern experimentell nachgewiesen hat, ist die Präsenzzeit kein Moment, sondern eine stetige Dauer von einigen Sekunden, und J. Volkelt hat gezeigt, dass nur auf dem unmittelbaren Stetigkeitsgefühl der Begriff der Zeit erwächst. Es widerspricht also der exakten wie der gewöhnlichen Selbstbeobachtung, was Jodl behauptet:

„Wer von Bewusstsein spricht, der spricht damit zugleich von einer Mehrheit von Wahrnehmungen und ihren Reziehungen auf einander. Eine einzige, qualitativ und quantitativ unveränderte Wahrnehmung vermag kein Bewusstsein zu erzeugen oder hört auf, es zu erzeugen. Das Bewusstsein kann weder entstehen noch fort dauern ohne das Auftreten von Unterschieden in seinem Zustande. Es muss beständig im Uebergang von irgend einem Zustand in einen davon verschiedenen Zustand begriffen sein. Alles Bewusstsein ist in beständiger Bewegung.“ (S. 115.)

Man sollte eine solche Behauptung kaum für möglich halten; kann man denn nicht das intensivste Bewusstsein von einem absolut unveränderlichen Schmerz haben, und zwar so, dass gerade die Unveränderlichkeit das schmerzliche Bewusstsein steigert? Einigermassen berührt sich diese Auffassung mit der von Preyer, welcher meint, nicht Reize, sondern nur Reizveränderungen könnten unsere Sinnesorgane erregen. Beiden Auffassungen liegt die wahre Tatsache zu grunde, dass Veränderungen unsere Organe wie auch unser Bewusstsein stärker erregen als dauernde; diese können wenigstens, wenn sie schwach sind, aus dem Bewusstsein schwinden, oder selbst die Sinnesorgane unberührt lassen.

Ganz recht hat J., wenn er sagt:

„So wenig wie das ‚Ich an sich‘, ist das ‚Ding an sich‘ ein Gegenstand möglicher Erfahrung“ in dem Sinne, dass es keinen Bewusstseinszustand gibt, „in welchem ‚Ich‘ an und für sich gegeben wäre, ohne einen bestimmten Zustand, Gedanken, Willen, welcher in diesem Augenblicke das Objekt meines Subjekt bildete, welchen ‚Ich‘ eben jetzt habe.“ Aber ganz unrichtig wird daraus gefolgert: „Das ‚reine Ich‘ ist ebenso wie das ‚reine Bewusstsein‘ eine leere Abstraktion; bloss sprachliche und begriffliche Form, aber keine psychische Realität.“ (S. 112. 113.)

Die Erfassung unseres Ich ohne und im Gegensatz zu seinen Bewusstseinszuständen ist keine leere Abstraktion, sondern ein logischer Prozess von der realsten Gültigkeit.

Es ist schon gar nicht zuzugeben, dass wir durch Abstraktion unser Ich erfassen: wir haben eine unmittelbare Intuition von demselben in seiner gegebenen Konkretheit, wir schauen uns in unserem Wollen, Denken, Fühlen. Das Selbstbewusstsein, d. h. die Erfassung des Ich als solchen entsteht durch eine mit der Vernunfttätigkeit notwendig sich einstellende Analyse, welche meine Tätigkeit in die zwei Bestandteile: Tätigkeit und Ich zerlegt. Dabei bleibt aber unsere Vernunft nicht stehen, sie verlangt für die Tätigkeit, die Zuständlichkeit ein reales Subjekt; dieses kann der Körper nicht sein. Also bleibt nur das Ich als reales Subjekt derselben. Es stellt sich ja auch das Ich unmittelbar als Träger, Subjekt seiner Zustände dem Bewusstsein dar. Wenn darum Jodl die rezipierte Unterscheidung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein verwirft; so ist dies nur in dem Sinne zutreffend, als mit dem menschlichen Bewusstsein allerdings auch immer das Selbst-

bewusstsein eintritt. Nur das Tier hat ein blosses Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein; ebenso das Kind, das noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist: diese sind sich ihres Schmerzes als des ihrigen bewusst, sie erkennen ihn aber nicht als den ihrigen, weil sie jene Analyse und Gegenüberstellung vom Ich und seinen Zuständen nicht ausführen können, denn das ist Sache der reflektierenden Vernunft.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet

---

**Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit** in der „voraussetzungslosen“ Völkerpsychologie. Eine kritische Skizze von Dr. J. Froberger von der Gesellschaft der Weissen Väter. Trier, Paulinusdruckerei. 1903.

Es ist geradezu empörend, wenn die Vertreter der ungläubigen Wissenschaft uns Gebundenheit, Voreingenommenheit, Mangel an Voraussetzungslosigkeit vorwerfen, sie, welche zu Gunsten ihres Unglaubens aprioristische luftige Hypothesen konstruieren und nach diesen die Tatsachen der Geschichte wie der Natur meistern. Das zeigt sich so recht frappant auf dem Gebiete der Völkerpsychologie. Einen Schöpfer darf diese Wissenschaft nicht zugeben, darum muss der Mensch ein Entwicklungsprodukt aus dem Tierreich sein, der Urmensch muss noch dem Tierzustande sehr nahe gestanden haben, als gegenwärtige noch lebende Repräsentanten des Urmenschen müssen die Naturvölker angesehen werden. Diese müssen darum so tief als möglich stehend, so tierisch und schlecht als möglich dargestellt werden. Um dies zu können, wird alles, was von irgend einem wilden Volksstamm Schlechtes, Abstossendes, Verkehrtes berichtet worden ist, zusammengefasst und als naturgetreues adäquates Bild des Wilden ausgegeben. Das Gute, das andere Berichterstatter von vielen Naturvölkern, namentlich solchen, die noch nicht durch die Weissen verdorben worden sind, erzählen, wird verschwiegen, die Berichte der Missionäre, welche allein oder doch am besten die Wilden beobachten können, werden als befangen abgelehnt, dagegen Abenteurer, Reisende, die kaum einige Tage im Lande sich aufgehalten, welche ihre Sprache nicht verstehen und mit grossem Misstrauen von den Wilden betrachtet werden, als vollgültige Bürger für die „Tatsachen“ angerufen.

Bei solcher himmelschreienden Fälschung der Tatsachen zu Gunsten des Unglaubens und der von ihm konstruierten aprioristischen Hypothesen ist es aufs lebhafteste im Interesse wahrer Wissenschaft zu begrüssen, wenn Männer, deren ganzer Lebensberuf den fortgesetzten Umgang mit den Naturvölkern verlangt, welchen allein es vergönnt ist, in das Innere jener Völker einzudringen, die Tatsachen richtig stellen und den Fäl-

schungen einer Afterswissenschaft entgegnetreten. Noch besser, wenn solche in der einschläglichen Literatur orientiert und mit philosophischer Schulung ausgerüstet, die Irrtümer auf diesem Gebiete aufdecken und die falschen Schlussfolgerungen einer gebührenden Kritik unterziehen.

Dies hat in erfreulichster Weise der Superior der deutschen weissen Väter in der oben verzeichneten kurzen Schrift getan, die als ein erweiterter Abdruck aus dem „Pastor bonus“ erschienen ist. Die Kritik ist dadurch recht greifbar geworden, dass speziell ein neuestes Werk, das mit dem Bewusstsein auftritt, den Gipfel moderner, wissenschaftlicher Völkerpsychologie darzustellen, zu grunde gelegt ist. Es ist dies „die Psychologie der Naturvölker“ von Fr. Schultze, Professor der Philosophie an der technischen Hochschule zu Dresden.

„Der Schwerpunkt dieses Werkes, so taxiert sich Sch. selbst, liegt in der neuen psychologischen Bearbeitung des alten Materials, in der Aufdeckung der ersten und innersten seelischen Motive, in der Auffindung bis dahin nicht gehörter Zusammenhänge, in dem Beweise der allmählichen und rein natürlichen Entwicklung der höchsten intellektuellen, ästhetischen, moralischen und religiösen Errungenschaften des Menschengestes aus den kleinsten und unscheinbarsten Anfängen.“

Fr. beschränkt sich darauf, die Schöpfungsgeschichte der Sittlichkeit und Religion in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Die Kritik ist so überzeugend, dass jeder wahrheitsliebende Leser dem Schlussworte des Verfassers beipflichten muss:

„Ein kurzer Rückblick auf die traurigen Resultate der ungebundenen Völkerpsychologie und Religionsforschung zeigt uns, wie wenig man sich auf die Redlichkeit glaubensloser Forschung verlassen kann, sobald sie das Gebiet der Sittlichkeit oder der Religion betritt.“

F u l d a.

Dr. C. Gutberlet.

### Das Wesen des Mitleids. Von Dr. med. W. Stern. Berlin, Dümmler. 1903.

Die Anschauungen über das Wesen des Mitleids, welche der Vf. in seiner Schrift „Kritische Grundlegung der Ethik als positive Wissenschaft“, Berlin 1897, dargelegt, werden in dieser Monographie weiter ausgeführt, und zugleich die Bedeutung des Mitleids für die Aesthetik beleuchtet. Man denkt sogleich an die Schopenhauersche Auffassung des Mitleids als höchsten ethischen Prinzips: so weit geht der Vf. aber nicht. Zunächst schreibt er ihm bloss Bedeutung für diejenigen sittlichen Handlungen zu, welche „zu gunsten anderer Menschen und beseelter Wesen überhaupt vollzogen werden. Ferner gilt ihm das Mitleid nie als „Triebfeder oder eigentliche Ursache der Handlungen, sondern immer nur als die erste innere Anregung zu einem Teil derselben“. Schopenhauers

Auffassung vom Mitleid raubt auch der sittlichen Handlung ihre Objektivität, wovon die des Vf.'s weit entfernt ist. Worin besteht also nach ihm das Wesen des Mitleids, wie ist dieses eigenartige Gefühl zu begründen?

„Das Mitleid ist weder durch das Sichversetzen in die Lage oder an die Stelle des Leidenden zu erklären, noch metaphysisch zu begründen. Es muss vielmehr genetisch begründet werden. Es ist das allmählich im Laufe sehr vieler Jahrtausende entstandene verletzte Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen andern beseelten Wesen gegenüber den schädlichen Eingriffen der sowohl unbeseelten als auch beseelten objektiven Aussenwelt ins psychische Leben.“

Es kann gewiss nicht geleugnet werden, dass die Zusammengehörigkeit ein wichtiges Moment für das Gefühl des Mitleids bildet, aber es dürfte doch zu einseitig dasselbe betont werden. Dass die Versetzung in die Lage des Leidenden bei der Entstehung des Mitleids mitwirkt, kann doch kaum bezweifelt werden. Freilich nicht in dem Sinne Lessings, der die Furcht für uns selbst als massgebend bezeichnet; dagegen bemerkt Vf. nicht mit Unrecht:

„Vielmehr ist die Furcht für uns selbst niemals im Mitleid enthalten; es kann die Furcht für uns selbst als etwas Accessorisches mit dem Mitleid verbunden sein, braucht aber nicht immer mit diesem verbunden zu sein.“

Dass das Gefühl der Zusammengehörigkeit der lebenden Wesen im Laufe der Jahrtausende entstanden sei, ist eine unbeweisbare Behauptung, das Gegenteil liesse sich mit mehr Wahrscheinlichkeit sagen. Wenn die allmähliche Entstehung der Gefühle im Sinne der Descendenz überhaupt sehr problematisch ist, so kann das Gefühl der Zusammengehörigkeit und des Mitleids am allerwenigsten allmählich gezüchtet sein. Denn die Entwicklung besteht in einer immer weitergehenden Differenzierung, die das Gegenteil von Zusammengehörigkeit bewirkt. Wenn man ferner metaphysische, speziell teleologische Prinzipien bei der Entwicklung ausschliesst, dann wird die Entwicklung durch Selektion und Kampf um's Dasein geleitet. Der Kampf um's Dasein aber, weit entfernt Mitleidsgefühle zu erzeugen, ist seinem ganzen Wesen nach Grausamkeit, schonungslose Vernichtung aller Mitbewerber; derselbe mindert im Laufe der Jahrtausende die Rücksichtslosigkeit nicht, sondern je höher die Entwicklung fortschreitet, um so stärker werden die Bedürfnisse und Ansprüche der Einzelnen, während die Existenz, um so zahlreicher die Konkurrenten, während die Lebensgüter nicht in demselben Masse zunehmen. Um so vernichtender muss also mit der Zeit die Grausamkeit werden. Und weiter: wenn der Kampf um's Dasein das allgemeine Entwicklungsprinzip ist, als welches es bei Ausschluss der „Metaphysik“ angesehen werden muss, dann ist er auch das höchste Prinzip der Sittlichkeit: Mitleid ist dann sittliche Schwäche.

Das Mitleid hat gewiss in natürlichen Anlagen der menschlichen Seele seine Grundlage; aber diese Anlagen sind nicht vollständig erklärlich, ohne dass man auf eine weise, vom Schöpfer getroffene Einrichtung der Natur zurückgeht, welche nur teleologisch vollständig begreiflich wird. Das Mitleid ist das „mächtigste Mittel“ für soziales Leben, speziell gegenseitige Hilfeleistung in der Not zu fördern.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

### **Der Völkertod.** Eine Theorie der Dekadenz von Dr. Franz Krauss. Leipzig und Wien, Deuticke. 1903.

Der Niedergang der Völker ist eine allgemeine, sich immer wiederholende geschichtliche Erscheinung, weshalb man sie naturwissenschaftlich, durch Analogie mit dem Altern und dem Sterben der Individuen zu erklären versucht hat. Der Vf. weist diese Analogie zurück, indem er die biologisch-physiologischen Gründe des individuellen Todes darlegt, welche bei den Völkern nicht zutreffen.

Er stützt sich dabei auf die Weismannsche Theorie von der Kontinuität des Keimplasmas, welche als die Konsequenz der Hypothese von der Unsterblichkeit der einzelligen Organismen sich darstellt. Die Einzelligen pflanzen sich fort durch Teilung, bleiben also in den Tochterzellen bestehen. Erst bei den Mehrzelligen tritt der Tod als Züchtungsprodukt auf. Es scheiden sich die Fortpflanzungszellen von den Arbeitszellen; erstere bleiben an und für sich unsterblich, die letzteren büßen an Kraftleistung ein, können so weder sich noch auch ihre Keimzellen dauernd erhalten. Damit ist der Tod des mehrzelligen Wesens gegeben. Etwas Aehnliches lässt sich im Leben der Völker nicht aufzeigen.

Diese Beweisführung ist nicht ganz einwandfrei. Die Unsterblichkeit der Zelle wird schlecht durch ihre Verjüngung in der Teilung bewiesen. Denn es entstehen zwei neue Individuen: Die Mutterzelle geht unter, sie stirbt. Es gibt ja auch eine Verjüngung der Zellen durch Konjugation: das neue Individuum ist doch nicht eine Vereinigung zweier Zellen, diese geben vielmehr ihre individuelle Existenz auf, und an ihre Stelle tritt ein neues Leben!

Doch auch die Unsterblichkeit der Einzelligen zugegeben: Der Tod der Mehrzelligen wird nicht erklärt in der angegebenen darwinistischen Weise. Gerade umgekehrt mussten die dem vegetativen Leben dienenden Arbeitszellen durch die Teilung der Arbeit leistungsfähiger werden, also nicht den Tod, sondern Herbeiführung der Unsterblichkeit sicherer stellen.

Der individuelle Tod hat gewiss seine biologischen Gründe, aber bis jetzt hat man keinen durchschlagenden Beweis für seine Notwendigkeit vorbringen können: er muss als Naturgesetz hingenommen werden. Eine

Art Naturgesetz scheint aber auch für den Niedergang und Tod der Völker zu bestehen. Freilich sind hier mehr moralische, geistige, soziale als physiologische Faktoren beteiligt: diese dargelegt zu haben, kann als Verdienst dieser Schrift anerkannt werden.

Die Ursachen des Völkertodes liegen in einem naturwidrigen Völkerleben. „Die Uranknüpfung der Entartung“ liegt in der „Charakterdisharmonie“. Dieselbe steigert sich intensiv und extensiv insbesondere nach „dem Gesetze der kreislaufenden Wirkungen“. Die schlechte Wirkung wird wieder Ursache schlimmer Folgen. Durch Entartung des Charakterurteils verlieren die Menschen den Sinn für Wahrhaftigkeit „und die Lüge wird als gewohnheitsmässiges Handwerkszeug in Gebrauch genommen“. Missbrauch der Gewalt neben dem der intellektuellen Fähigkeit, Umsichgreifen des Unrechtsprinzips.

„Am Zukunftshorizonte erscheint das grauenhafte Panorama des Völkertodes und des Ringens vor dem Tode. Selbstverschuldete Zerrüttung, wüste Anarchie, blutige Kriege, das sind die Krankheiten der Völker. Dazwischen spielen die pestartigen Seuchen, welche neue Szenen des düstersten Elends hervorrufen und die entarteten Geschlechter hinwegraffen.“

Diese Ausführungen haben für den Vf. nicht rein theoretische Bedeutung: er illustriert sie durch die Geschichte zweier untergegangenen grossen Völker, der Griechen und der Römer. Er knüpft auch sehr ernste Mahnungen an seine Darstellung der Ursachen der Dekadenz. Wir können uns davon aber wenig Erfolg versprechen, so lange die Moral nicht auf solidere Grundlagen, als auf Geschichte und Solidaritätsbewusstsein gestellt wird.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

**Die Samkhya-Philosophie und Erlösungslehre.** Nach dem Mahabharata von J. Dahlmann. Berlin, Dames. 1902.

Wie schon R. Garbe in seiner „Samkhya-Philosophie“ behauptet, stimmt das klassische Samkhya-System vollständig mit den philosophischen Anschauungen und Ausdrücken des grossen indischen Epos Mahabharata überein. Zu demselben Ergebnisse ist auch Dahlmann gekommen.

Hier wie dort der Dualismus zweier Urprinzipien des Urgeistes (*purusha*) und des Urstoffes (*prakriti*). Hier und dort ist die „Grundform“ (*prakriti*) „Wurzelgrundform“, „Grundbestand“, die „Unentfaltete“, das „Feld“ für den guten und bösen Samen der Werke; sie ist „Ursache des Entstehens und Vergehens der Welt“; sie ist *sadasat*, seiend nicht-seiend, sie ist die schöpferische Urkraft (*kartri, karanam*). Im „blinden Triebe“ entwickelt sie sich durch die drei Grundkräfte „Licht“, „Trübung“,

„Finsternis“ zu der Mannigfaltigkeit der Einzeldinge, welche also nur Umwandlungen (*vikara*, *vikriti*) deshalb darstellen. Diese sind 23 „Prinzipien“ (*tattva*), von denen die einen bloss erzeugt sind, die andern aber wieder wirken. Auch im spezielleren Aufbau des Systems besteht die vollkommenste Uebereinstimmung z. B. in der Einteilung in grobstoffliche Elemente: Aether, Wind, Feuer, Erde, Wasser, und feinstoffliche: der Farbgrundstoff, der Tongrundstoff, der Geschmackgrundstoff usw., die Zusammensetzung des grobstofflichen Leibes aus den ersteren und des feinstofflichen aus den letzteren. Während die fünf groben Elemente den Leib bilden, entsteht aus den 18 übrigen Prinzipien die Seele.

Besonders stark tritt die Uebereinstimmung in dem Gegensatz einer empirischen und einer absoluten Seele hervor. Letztere ist „einzig für sich bestehend“, „reines Erkennen“, „frei von allen Gegensätzen“, „unbeweglich, unwandelbar“, „teilnahmlos, neutral“ steht sie im Strudel des Lebens, unberührt von Freude und Leid. Dagegen ist die empirische Seele, d. h. das Aggregat der Organe des Erkennens und der Tätigkeit, Ursache des Handelns und der guten und schlechten Früchte; sie ist das 24. Prinzip, der absolute Geist das 25. In der einen Erkenntnis des absoluten Geistes gipfeln das epische und klassische Samkhya; das Wesen des Samkhya besteht in der zusammenfassenden und unterscheidenden Erkenntnis aller Prinzipien (*tattva samkhyanam*).

Stimmt so episches und klassisches Samkhya bis in die kleinsten Details überein, so besteht gerade in der Grundanschauung ein Gegensatz: das epische vertritt die unbedingte Einzigkeit des absoluten Geistes, das klassische nimmt eine Vielheit geistiger Substanzen an. Wie ist dieser Gegensatz zu erklären, wie ist er entstanden? Der Vf. gibt eine von den bisherigen verschiedene, aber sehr ansprechende Lösung, indem er auf das Yoga des Epos mehr Rücksicht nimmt, als es andere Forscher getan. Das Yoga, die praktische Erlösungslehre, steht mit dem klassischen Samkhya gleichfalls in dem angeführten Gegensatze, indem

„die Sutra des Samkhya gerade das leugnen, was die der Yoga zum Ausgangspunkt und Endziel ihrer Erörterungen machen. Samkhya leugnet die Einzigkeit des göttlichen Geistes, für Yoga ist diese Einzigkeit das Endziel der Betrachtung. Samkhya leugnet die Weltseele, für die Yoga-Betrachtung ist die Weltseele in der Gestalt des persönlich gedachten Schöpfers der Ausgangspunkt, um zur Vereinigung mit dem einzig wahren Sein des absoluten Geistes zurückzukehren.“

Im Mahabharata nun ist Yoga und Samkhya noch ganz übereinstimmend:

„Es bleibt also auch nur die Annahme übrig, dass das Samkhya sich verändert.“ Ursprünglich „auf derselben Prinzipienlehre ruhend, stellte Samkhya die Theorie, Yoga die Praxis der in dem einen göttlichen Geiste gipfelnden Erlösungslehre dar.“

Es liegt nahe, an einen Einfluss des Samkhya auf die griechische Philosophie, insbesondere auf die Stoa zu denken. Aber der Vf. kommt zu dem Ergebnisse:

„Die Elemente, durch die sich Samkhya und Stoa trotz aller Aehnlichkeit unterscheiden, sprechen vielleicht dagegen.“ Dagegen „steht der Buddhismus in der Grundlehre vom Leben und Leiden ganz auf dem Boden der Erlösungstheorie des Samkhya“, nämlich in der Vertilgung des „Ich“. Die kritische Erleuchtung Buddhas bestand in der Erkenntnis: „Was ich mein ‚Selbst‘ empfinde, ist nicht mein ‚Selbst‘“; „Ich‘ bin nicht ‚Ich‘.“

Fulda.

Dr. C. Gutherlet.