

Rezensionen und Referate.

Logik.

Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht. Von Dr. Ferdinand Tönnies. Leipzig 1906, Verlag von Theod. Thomas. 105 S.

Lady V. Welby stiftete vor etwa zwölf Jahren einen Preis für die Bearbeitung folgenden Themas: „Die Ursachen der gegenwärtigen Unklarheit und Verworrenheit in psychologischer und philosophischer Terminologie und die Richtungen, in denen wir auf praktisch wirksame Abhülfe hoffen dürften.“ Den Preis für die Lösung der Aufgabe erhielt die obige Arbeit von Dr. F. Tönnies, die nunmehr nach längerer Zeit der breiteren Öffentlichkeit in fast unveränderter Form dargeboten wird. Das Problem selbst gehört zweifellos zu den aktuellsten und drängt insbesondere denjenigen, der um einen Ausgleich alter und neuer Gedanken bemüht ist; und doch hat sich demselben speziell in Deutschland vor der englischen Anregung kaum ein anderer ernsthaft zugewendet als Rudolf Eucken. Tönnies' Schrift kann eine bedeutsame Beeinflussung durch die verschiedenen hier einschlägigen Arbeiten des Jenenser Philosophen nicht verleugnen.

Der Verfasser gibt uns zuvor eine Theorie des Zeichens, dann bespricht er unter mannigfachen Abschweifungen auf verschiedene Gebiete die Beziehung des Zeichens zur „Bedeutung“ und vornehmlich die bedeutungsschaffenden Faktoren, den individuellen und sozialen Willen. Beim ersteren knüpft er an die (individuale) Psychologie, beim letzteren an die Soziologie an. Freilich lässt die Behandlung des Gegenstandes im Ganzen die notwendige Klarheit und insbesondere die der logischen Anordnung folgende Uebersichtlichkeit vermissen; das zeigt schon die äussere Form der Schrift, die ein eintönig fortlaufendes Ganzes darstellt, ohne deutlich markierte Absätze und Ueberschriften. Hier hätte der Verfasser sich nicht auf den selbstbewussten Satz zu stellen brauchen: *Quod scripsi, scripsi* (XII).

Der praktische Teil enthält eine Reihe brauchbarer Gedanken und Vorschläge, von denen allerdings eine grosse Anzahl schon im einzelnen beregt und auch wissenschaftlich diskutiert sind. Doch wirken sie hier in der Zusammenstellung eindrucksvoller. Ob alle Ursachen der Verworrenheit in der Terminologie (46 ff.) erschöpfend aufgeführt sind, soll an dieser Stelle

nicht weiter erörtert werden; bloss darauf sei hingewiesen, dass die letzte Ursache aller Unklarheit nicht in ihrer ganzen Bedeutung blossgelegt erscheint, nämlich die Zerfahrenheit des modernen Philosophierens überhaupt, die in mancher Beziehung daraus entspringt, dass das philosophische Denken in unseren Tagen vielfach zu enge mit unsicheren naturwissenschaftlichen Hypothesen verwachsen ist. Werden dagegen des Verfassers Abhilfsmittel (79 ff.) Erfolg bringen? Wird insbesondere ein „internationales Amt für psychologische und soziologische Begriffe“ (86, 103) die Verwirrung abstellen und eine internationale Terminologie schaffen? Das scheint heute noch eine Utopie, die erst dann zur Wirklichkeit werden könnte, wenn Tönnies' anderer Vorschlag, das Neulateinische wieder zur allgemeinen Gelehrtensprache zu machen (84 und öfter), durchgeführt wäre. Ob aber die „nationalen“ Philosophien auf diese Weise jemals wieder zusammengefasst werden können? Erwägenswert ist vielleicht folgende Idee:

„Ein System von Begriffen ist denkbar, das alle möglichen Gedanken, soweit sie formalen Wert in philosophischen Urteilen haben können, in ihrer natürlichen Ordnung darstellt, ihre Verhältnisse zu einander, Abhängigkeiten, Verwandtschaften, Kontraste festsetzt, alle aber aus einfachen Elementen, von denen angenommen wird, dass sie dem gemein-menschlichen Bewusstsein angehören, entwickelt; für diese Elemente, die, wie das ganze System, in einer wirklichen Sprache, aber in einer so sehr als möglich universellen (wie der lateinischen) ausgedrückt werden sollten, liessen sich zugleich gewisse lineare Zeichnungen herstellen, so dass sich die komplexen Gedanken daraus zu geometrischen Figuren zusammensetzen würden — ebenen, sphärischen und räumlichen. Diese Linien und Figuren würden den universellen Terminus zwar nicht ersetzen — denn diesen denken wir doch als sprachlich bezeichnet —, aber auf eine leicht verständliche Art, die Verhältnisse dieser Termini zu einander illustrieren; andere mathematische Zeichen wären daneben anwendbar“ (82).

Möge den mancherlei brauchbaren Anregungen, die Tönnies' Arbeit bei all ihren formalen und inhaltlichen Mängeln bietet, nachgegangen werden!

Oberreichstädt.

Dr. Georg Wunderle.

Erkenntnistheorie.

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Von Dr. Ernst Cassirer. Erster Band Berlin 1906, zweiter Band Berlin 1907; XV u. 608 bzw. XIV u. 731 S. *M* 15 bzw. *M* 15.

Die hier erwähnte, vortrefflich ausgestattete Schrift stellt sich „das Ziel, die geschichtliche Entstehung des Grundproblems der neueren Philosophie zu beleuchten und durchsichtig zu machen“. Als solches wird angesprochen ein neuer Begriff der Erkenntnis, der in stetigem Fortgange

erarbeitet werde. Ausgehend von der Grundansicht, dass einerseits die geschichtliche Entwicklung nicht verstanden und dargestellt werden kann, ohne dass man sich das Ganze, dem sie zustrebt, beständig in einem idealen Entwurf vor Augen hält, und dass andererseits die fertige Gestalt selbst erst dann zur vollen anschaulichen Bestimmtheit gelangt, wenn wir dieselbe in ihren einzelnen Teilen vor uns entstehen lassen, will dann der Verfasser versuchen, das systematische und das geschichtliche Interesse zu vereinen; die einzelnen Gedanken sollen nicht nur ihrem allgemeinen Sinne nach in historischer Treue wiedergegeben, — sie sollen zugleich innerhalb des bestimmten intellektuellen Gesichtskreises, dem sie angehören, betrachtet und aus ihm heraus begriffen werden. Hier erwartet und erhofft der Herr Verfasser die eingehende Nachprüfung von Seiten der Kritik; je genauer und strenger sie ist, um so erwünschter wird sie ihm sein (V—VII).

Die im ersten Band vorangestellte Einleitung (1—50) sucht die Abgrenzung des Stoffgebietes und die leitenden Gesichtspunkte für die Behandlung desselben zu begründen. Jedoch geschieht dies nicht allein, wie man nach der Vorrede (VIII) vermuten könnte, vielmehr wird überdies auch II. das Erkenntnisproblem in der griechischen Philosophie besprochen. Ganz auffällig aber erscheint es, dass unter diesem nämlichen Titel auch noch „das Erkenntnisproblem in der Scholastik“ (auf 3 Seiten) abgemacht wird. Bitten möchte man, bei einer zweiten Auflage diesen II. Abschnitt ganz fallen zu lassen, denn er gereicht dem Herrn Verfasser nicht entfernt zur Ehre.

Des weiteren enthält der erste Band bloss „die Anfänge der neueren Philosophie“. Es verlangte nämlich die allgemeine Fassung der Aufgabe, „dass die Betrachtung nicht auf die Abfolge der einzelnen philosophischen Systeme beschränkt, sondern stets zugleich auf die Strömungen und Kräfte der allgemeinen geistigen Kultur, vor allem auf die Entstehung und Fortbildung der exakten Wissenschaft, bezogen wurde . . . Der Reichtum der philosophischen und wissenschaftlichen Renaissance, der heute noch kaum erschlossen, geschweige bewältigt ist, forderte überall ein längeres Verweilen; wird doch hier der originale und sichere Grund für alles folgende gelegt“ (Vorrede VIII). Jene „Anfänge der neueren Philosophie“ verteilt der Verfasser auf die drei Bücher: „Die Renaissance des Erkenntnisproblems“, „Die Entdeckung des Naturbegriffs“ und „die Grundlegung des Idealismus“.

„Der zweite Band wird (nach der Vorrede VIII) mit der englischen Erfahrungsphilosophie beginnen, um sodann in einer doppelten Richtung die Entwicklung des Idealismus von Leibniz an und den Fortgang der Naturwissenschaft von Newton an zu verfolgen; beide Ströme vereinigen sich in der kritischen Philosophie, mit deren Darstellung das Werk seinen Abschluss erreichen soll“. Dieser ursprüngliche Plan ist leider nicht durchgeführt worden. Nach diesem nämlich wäre „Spinoza“ an den Schluss

des ersten Bandes gekommen, wohin er nach meiner Ansicht durchaus gehört. Auf diese Weise hätten sich drei Bücher zu je drei Kapitel für den ersten Band ergeben und ebenso drei (nicht vier) innerlich einheitlichere Bücher für den zweiten Band.

Da der Herr Verfasser eine eingehende Nachprüfung erwartet und erhofft, so möchte ich mir zum Schlusse einige Bemerkungen gestatten. Das Inhaltsverzeichnis beider Bände bestrebt sich redlich, eine möglichst eingehende Uebersicht über den reichhaltigen Stoff zu geben; die Gliederung indessen entspricht in den meisten Fällen nicht den strengen logischen Anforderungen, wie sie bereits Aristoteles aufgestellt und das Mittelalter hochgehalten hat. Darum ist es mir auch nicht möglich, zu dem Satze von der Selbstauflösung der Aristotelischen Logik (I 47) meine Zustimmung zu geben. Auch erscheint mir die Ueberschrift des ersten Buches im ersten Bande einer unrichtigen Deutung leicht ausgesetzt zu sein. Die Aufschrift nämlich „Renaissance des Erkenntnisproblems“ könnte leicht so gedeutet werden, als ob erst im 15. Jahrhundert das Erkenntnisproblem aufgetaucht sei. Nichts wäre irriger als diese Annahme. Um daher jedes Missverständnis von vornherein auszuschliessen, wäre es daher besser, zu sagen: Das „Erkenntnisproblem der Renaissance“. Schärfer sodann wäre zu beachten, dass nur das Erkennen den Gegenstand des Werkes bildet, dass demzufolge beispielsweise Spinoza mit Descartes zusammengehört.

Schliesslich sei noch bemerkt: Den Nikolaus Cusanus betreffend möge man neben den schon bereits so fleissig benützten Schriften insbesondere auch das erste und vierte Gespräch des Laien (*Idiota*) heranziehen. Als dann dürfte sich ergeben, dass von einer Art „Entdeckung des Naturbegriffes“ schon bei Cusanus die Rede sein kann.

Freiburg i. Br.

Dr. Uebinger.

Psychologie.

Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung von Th. Ziegler.
Vierte, durchgesehene und verbesserte Auflage. Leipzig 1908,
Götschen. VII und 365 S. *M* 4,20.

Ueber den philosophischen Standpunkt des Vf.s orientiert er selber in sehr nachdrücklicher Weise:

„Das Märchen von meinem ‚Positivismus‘, das Heinze im Ueberweg'schen Grundriss aufgebracht hat, dürfte nun doch endlich aus diesem verschwinden. Wer von Haus aus Hegelianer, erkenntnistheoretisch Apriorist und metaphysisch Pantheist ist, wird doch sonst nicht zu den Positivisten gerechnet“ (9 Anm.).

Seinen psychologischen Standpunkt charakterisiert er im voraus in der Einleitung:

„Seit ich bei Sigwart in Tübingen die Psychologie als empirische Wissenschaft kennen gelernt habe, hat sie mich nicht mehr losgelassen, und seit ich hier in Strassburg Philosophie lehre, lege ich selbst auf meine psychologischen Vorlesungen das Hauptgewicht; und in ihnen trage ich im wesentlichen die Grundanschauungen vor, die ich in diesem Buche vor fünfzehn Jahren zum erstenmal ausgeführt, und in denen mich das jedesmal wieder sich erneuernde Durchdenken dieser Probleme und die Bekanntschaft mit den Ergebnissen der psychologischen Forschung nur immer mehr befestigt hat. Deshalb bezeichne ich diese Untersuchungen mit Recht als psychologische, wenn ich mir auch im voraus das Becht wahre, in das ethische, ästhetische und religionsphilosophische Gebiet gelegentlich grössere Abschweifungen zu machen.“

Der Pantheist und Psychologe Ziegler, früher Theologe, beschäftigt sich gerade mit Vorliebe mit religiösen Fragen, wie dies seine Schriften: „Religion und Religionen“, „Glauben und Wissen“ und sein Buch über D. Fr. Strauss beweisen. Erklärt er ja auch selbst:

„Wenn ich der Theologie auch frühe schon untreu geworden bin, so habe ich als Pantheist, der ich bin, doch zu viel von Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl in mir, um nicht für das religiöse Leben und Erleben in mir und ausser mir, wenn auch vielfach nur in hypothetischem Nachempfinden, Sinn und Auge geschärft zu haben: bald sind es die grossen religiösen Fragen der Zeit und die darum geführten Kämpfe, bald ist es eine religiöse Persönlichkeit wie Schrempf oder die Beschäftigung mit der Biographie von D. Fr. Strauss, bald endlich stille Ferienruhe im Schoss einer herrnhutischen Gemeinde, was mich zum Nachdenken über Religion und religiöses Leben auffordert“ (9).

Freilich kann der Pantheist eigentlich von Religion nicht sprechen; denn er ist sich selbst Gott, er muss also zu sich selbst oder zum All in ein religiöses Verhältnis treten. Da das Ich aber doch zu dürftig, das All zu kalt und starr ist, um es zu lieben und zu verehren, da findet das religiöse Abhängigkeitsgefühl von Schleiermacher seine lebendige konkrete Gestaltung nach dessen eigenem Geständnis in der Abhängigkeit von der Jüdin, der Frau Herz.

In der That, der Ausspruch Hegels ist unwiderleglich: wenn sich das Wesen der Religion auf das Abhängigkeitsgefühl gründete, so wäre der Hund der beste Christ. Ohne Gott, den der Pantheist leugnet, gibt es keine Religion, wie ohne Seele keine Psychologie. Auch zu dieser bekennt sich Ziegler:

„Wie ich die Psychologie auffasse, ist schon gesagt — lediglich als empirische Wissenschaft, so entschieden, dass ich mich geradezu mit Fr. A. Lange zu dem Grundsätze einer Psychologie ohne ψυχή, einer Seelenlehre ohne Seele bekenne, d. h. ich suche die seelischen Erscheinungen zu erkennen und in ihre Elemente aufzulösen, gestehe aber, nicht zu wissen, was die Seele ist, und ob es eine solche gibt, und über dem Bemühen um die Erforschung jener fehlt mir ehrlich gesprochen Zeit und Lust zu Hypothesen über diese“ (10).

Aber jede wissenschaftliche Erforschung fragt nach der Ursache der Erscheinungen, selbst wenn sie nur Hypothesen bieten kann. Die Frage

nach der Ursache der seelischen Erscheinungen, nach der Seele hat aber nicht rein wissenschaftliche, sondern eminent praktische Bedeutung; die Religion kann diese Frage nicht unbeantwortet lassen, für sie muss jeder ernste Forscher Zeit und Lust haben.

Doch dem Pantheisten schafft die Phantasie und das Gefühl den Gott und die unsterbliche Seele für seine Religion.

„Gerade in seiner Schlechthinigkeit müsste es (das Abhängigkeitsgefühl) uns erdrücken und ersticken, wenn es nicht über sich selbst hinauswiese und hinausführte, aus dem Endlichen sich hinaussehnte und -dehnte, sich ausweitete zum Unendlichen. Aus der Furcht und Gebundenheit in die Sicherheit und Freiheit, aus der Enge in die Weite, über die Kleinheit weg in das Grosse, das ist die Sehnsucht, die wir ja gerade in jenen Momenten der Nichtigkeit und Endlichkeit fühlen. Und so geht es ganz ähnlich wie bei dem Gefühl des Erhabenen auch hier: aus der Beklemmung zur Erhebung, aus der Depression in Freiheit und in Schwung, aus der Unlust in Lust. Deshalb finden wir auch in allen Religionen den Ausdruck dieser Duplizität und Polarität in dem Gegenspiel von Sünde und Gnade, von Hölle und Himmel, von Verdammnis und Seligkeit . . . Ob sich dabei diese Sehnsucht zu Wünschen verdichtet oder nicht, ob sie ausgesprochen wird oder unausgesprochen bleibt, die Hauptsache ist die Sehnsucht selbst, eine unendliche Sehnsucht, die freilich alsbald zur Sehnsucht nach einem Unendlichen wird. Und eben darin liegt die Zusammengehörigkeit der beiden Seiten des religiösen Gefühls: mitten im Endlichen und am Gefühl der eigenen Endlichkeit wacht es auf, oder es liegt vielmehr notwendig darin, das Gefühl der Unendlichkeit, das dann mit jenem in eins zusammenschmilzt und ihm von Haus aus den Charakter des Absoluten und schlechthinigen verleiht“ (201 f.).

Ob daraus wirklich wahre Religion werden könne, mag vorerst dahin gestellt sein: der Tatbestand selbst, der hier so poetisch geschildert wird, ist erdichtet. Nur wenigen Menschen kommt ihre Endlichkeit zum Bewusstsein, geschweige denn, dass sie sie fühlten; jedenfalls führt sie dieses Gefühl nicht zum Absoluten, Unendlichen, Schlechthinigen. Sie suchen für ihre Ohnmacht Hilfe in nächster Nähe, wie eben Schleiermacher von sich bekannt hat, und Ziegler im Grunde selbst zugibt:

„Oder er sucht wenigstens nach einem fühlenden Herzen, das sich inmitten einer gleichgültigen Natur, eines unerbittlichen Geschicks, einer feindlichen und ungerechten Menschheit seiner erbarmen und ihm Trost und Teilnahme, Gnade und Vergebung, Gerechtigkeit und Liebe spenden und zuwenden wolle“ (201).

Doch wie dem auch sei, dadurch, dass wir uns nach einem Unendlichen sehnen, wird es nicht. Der psychologische Pantheist bringt aber dieses halsbrecherische Kunststück fertig:

„Die Sehnsucht führt uns weiter, und die Flügel, die sie haben möchte, schafft die Phantasie und trägt uns auf ihnen hinüber über den Abgrund, hinan zu den Höhen, hinweg über alle Schranken und Grenzen; sie zeigt uns das Unendliche im Bild. So ist die religiöse Vorstellung Dichtung . . . Die höchsten

und letzten Wahrheiten werden uns doch nicht bloss von exakten Wissenschaften, sondern nicht zum mindesten auch von unseren grossen Dichtern als den Sehern der Menschheit geoffenbart, und ihre Deutungen von Welt und Leben und vom Sinn des Lebens sind doch nicht deshalb falsch, weil sie in schöner Form, in Bild und poetischer Gestaltung vor uns treten.“

„Das Mitdabeisein der Phantasie und das dadurch bedingte Bildlich-Dichterische aller religiösen Vorstellungen soll uns aber um so weniger stören, als die Phantasie in der Tat allein leisten kann, was der religiöse Mensch braucht, die Befriedigung seines Gefühles, oder wie man hier zusammenfassend lieber sagt, seines Gemütes. Er sehnt sich nach einem Unendlichen, sie schafft ihm die Bilder und die Ideale dieser Unendlichkeit“ (203).

Aber der Mensch hat nicht Bedürfnis nach einem von der Phantasie dem Gefühle zu Gefallen erdichteten Unendlichen, sondern nach einer realen Macht. Den Götzdienern wirft die hl. Schrift vor, dass sie die Werke ihrer Hände verehren, die Pantheisten sind noch törichter, sie verehren die Werke ihrer Phantasie, glauben an sie und hoffen auf sie.

Die Dichter werden also als die Propheten der Menschheit bezeichnet, welche ihr die höchsten und letzten Wahrheiten offenbaren. Aber die Dichter kleiden nur diese Wahrheiten, die sie der Religion und Philosophie entnehmen, in ein anschauliches ästhetisches Gewand. In der Dichtung muss aber doch zum mindesten poetische Wahrheit sich finden, sie muss Mögliches, Wahrscheinliches bieten, die religiöse Dichtung dagegen, welche Ziegler der Menschheit aufbürdet, ist so abenteuerlich, unsinnig, widerspricht so sehr aller Erfahrung, dass sie nicht einmal auf poetische Wahrheit Anspruch machen kann, sie ist in Wahrheit Lüge und Selbstbetrug, wie Ziegler schliesslich selbst erklärt:

„Hierin liegt der Hauptunterschied des religiösen Vorstellens von dem dichterischen Schaffen der Phantasie: an die Bilder des ersteren wird geglaubt, von denen des letzteren weiss schon der, der sie macht, dass sie frei erfunden sind“ (205).

Die Unwahrheit der religiösen Dichtung zeigt sich noch deutlicher darin, dass, obgleich reinste, der Selbstsucht entsprungene Erfindung, ihr ein heiliger Ursprung von den Erfindern zugeschrieben wird:

„Und weil sie (die „Mythen“) vom Heiligen handeln, so werden sie selbst auch für heilig gehalten: es wird ihnen ein heiliger Ursprung zugeschrieben. Endlich entstanden sind sie als Ausdruck jener unendlichen Sehnsucht, und darum wird diese durch sie befriedigt und findet in ihnen ihr Ziel, glaubt hier alle Not des Daseins gestillt und alle Rätsel des Lebens und der Welt gelöst. Dieser Glaube macht selig.“

Kann das Höchste und Heiligste, was die Menschheit besitzt, noch tiefer in den Staub, ja in den Kot herabgezogen werden, und das unter dem Vorgeben, der Religion eine bessere Begründung zu geben als das Christentum? Sollte wirklich eine solche Gefühlsduselei, dieser bewusste Selbstbetrug einen Menschen selig machen? Vielleicht einen wohl-situierten

modernen Religionsstifter; aber die Unzähligen, die mit der bitteren Not zu kämpfen haben, die von schweren Leiden Heimgesuchten, werden sie, zumal bei herannahendem Tode, Trost und Stärke in einer phantastischen Dichtung finden? Nur begründete Ueberzeugungen können dem Menschen Halt geben.

Dagegen ist den modernen Religionsstiftern die Religion wesentlich Gefühl, sie stützt sich auf das Gefühl, das trügerischste, wandelbarste Kriterium der Wahrheit.

Aber trotzdem lassen sie, wie wir bei Ziegler sehen, fortwährend auch intellektuelle Momente einfließen, ja das Gefühl wird von Ziegler als „Kern des Selbstbewusstseins in Anspruch genommen“, und darauf die Erklärung des Wesens des Gefühls gegründet:

„Alles, was an das Bewusstsein herantritt, findet nur als Gefühl Aufnahme von uns, und erzwingt sich als solches den Zugang zu unserem Bewusstsein; denn alles, was an uns herankommt, wird auf seine Beziehung zu uns hin angesehen: was uns reizt (daher der Begriff des ästhetisch Reizenden) und von uns assimiliert wird oder werden kann, nennen wir angenehm; unangenehm dagegen, wenn entweder der Reiz fehlt (das Reizlose) oder der eintretende Reiz für das Ich zu stark ist, um assimiliert werden zu können, um dem Ich für den Reaktions- und Assimilationsprozess Anhaltspunkte zu geben. Gefühl ist somit die psychische Betätigungsweise des Menschen gegenüber allen von aussen an ihn herankommenden Reizen, der psychische Akt der Selbstbehauptung oder das psychische Zeichen für diesen Akt, ein Bewusstsein des Fertig- oder Nichtfertigwerdenkönnens mit einem Reiz, das psychische Erleben von Macht oder Ohnmacht“ (111 f.).

Dass nur durch das Gefühl etwas sich den Eingang in unser Bewusstsein erzwingen könne, ist durchaus zu verneinen; im Gegenteil kann erst ein Gefühl auf Grund einer Vorstellung entstehen. Diese Vorstellung braucht kein äusserer Reiz zu sein; nach Wundt, auf den sich doch Ziegler für seine Bewusstseinstheorie beruft, unterscheidet sich das Gefühl von allen anderen psychischen Erlebnissen gerade dadurch, dass es nicht auf ein äusseres Objekt bezogen wird.

Eine eigentliche Definition vom Gefühl wollen wir vom Vf. nicht verlangen; er bemerkt mit Recht, dass man es bloss erleben und andere auf das Erlebnis hinweisen kann. Aber nicht einmal als Beschreibung kann es gelten, wenn es als Bewusstsein der Selbstbehauptung, als Erleben von Kraft oder Ohnmacht bezeichnet wird: Gefühl ist für jeden, der es hat, weit mehr als dieses.

F u l d a.

Dr. C. Gutberlet.

Psychologie des emotionalen Denkens. Von H. Maier, Prof. der Philosophie an der Universität Tübingen. Tübingen 1908, Mohr.

Nachdem Ribot uns mit einer „Logik der Gefühle“ überrascht hat, kann ein „Emotionales Denken“ weniger Befremden mehr erregen. Freilich hat nach Maier Ribot, sowie auch Wundt, der das Thema in der ‚Völkerpsychologie‘ mehr nebenbei als allgemeine Psychologie der Phantasie behandelt, es zu einseitig aufgefasst, weshalb er bittere Klagen über die Vernachlässigung eines so wichtigen Punktes in der seitherigen philosophischen Forschung erhebt:

„Die emotionalen Vorstellungen sind von der Psychologie bis in die neueste Zeit herein recht stiefmütterlich behandelt worden. Noch heute besitzen wir für sie nicht einmal eine gemeinsame Bezeichnung.“

„Noch ist das emotionale Denken fast durchweg unbekanntes Land, und Psychologie und Logik haben hier noch so gut wie alles zu tun.“

Bisher hat man nur ästhetische und religiöse Phantasievorstellungen als emotionale gelten lassen, aber es gehören zu denselben auch alle Begehrungsvorstellungen,

„diejenigen nämlich, in denen uns die Ziele unserer Wünsche und Strebungen, die Objekte der von uns vollzogenen Gebote und Verbote, Aufforderungen und Bitten, Mahnungen usw. zum Bewusstsein kommen.“

Das Problem ist also:

„Lässt sich wirklich von logischen Funktionen, die innerhalb der emotionalen Vorstellungen liegen und von einem emotionalen Denken, das dem urteilenden als zweite Hauptart des logischen Denkens zur Seite tritt, sprechen?“

Ganz hat die bisherige Logik an dieser Frage nicht vorübergehen können, denn ausser dem Aussagesatz kennt sie doch auch einen Ausruf-, Willens-, Aufforderungs- und Wunschsatz. Der Wunschsatz ist durchaus nicht ein Aussagesatz, wie Husserl behauptet, indem er z. B. auflöst: »Wenn es doch regnet« in: »Ich wünsche, dass es regnet«. Derselbe

„hat insofern Recht, als Wunsch-, Willens-, Gebotesätze nicht Wünsche, Willensvorgänge, Geboteakte ausdrücken.“ „Ausgedrückt werden immer Vorstellungen — in den Aussagesätzen Erkenntnisvorstellungen, also Urteile, in den Wunsch-, Willens-, Gebotesätzen usf. Begehrungsvorstellungen, also emotionale Denkte“ (21).

Weder in der einen noch in der andern Beziehung können wir Husserl beistimmen. Der Wunschsatz ist durchaus nicht gleichbedeutend mit dem Aussagesatz: „Ich wünsche, dass . . .“ Ich will ja mit dem Wunschsatz nicht ausdrücken, d. h. andern mitteilen, dass ich diesen Wunsch habe, sondern ich teile ihnen diesen Wunsch unmittelbar in sprachlicher Form mit. Darum widerspricht die zweite Behauptung Husserls der ersten.

Unrichtig ist darum auch, was Maier sagt, nicht Begehrungen, sondern Begehrungsvorstellungen drückten die Wunschsätze aus, wie die Aussagesätze Erkenntnisvorstellungen. Hier liegt die Zweideutigkeit in dem Wörtchen „ausdrücken“. Man kann sagen, die Worte, die Sätze drücken Vorstellungen aus, und kann auch sagen, sie drücken nicht die Vorstellungen, sondern die vorgestellten Objekte aus. Die Worte stehen regelmässig nicht für die Vorstellungen, sondern für das Vorgestellte; wir sprechen anderen nicht von unseren Vorstellungen, sondern von vorgestellten Dingen: aber wahr ist, dass die Worte unsere Vorstellungen anzeigen. Die alte Regel lautet: Verba sunt signa manifestativa idearum, suppositiva rerum. Nur wenn die Worte sogenannte logische Supposition haben, stehen sie auch für die Vorstellungen: wie wenn ich sage: Dieser Gedanke quält mich, verfolgt mich.

Doch kommen alle Logiker, von den grundlegenden Feststellungen des Aristoteles bis auf die neuesten experimentellen Untersuchungen über die Psychologie des Urteils, bei dem Anwalt des emotionalen Denkens schlecht weg:

„So wertvoll also, auch nach der psychologischen Seite, die Untersuchungen der neueren Logiker über die Natur des urteilenden Denkens sind, so haben sie doch in die Lehren von den emotionalen Sätzen und in die Theorien des Satzes im allgemeinen eher Verwirrung als Licht gebracht. Und das Gesamtbild der Lage ist, dass uns Grammatik, Psychologie und Logik in der Frage der Deutung der emotionalen Sätze völlig im Stiche lassen.“

Da hat ein Reformator allerdings eine dornige Aufgabe; er muss mit alten, eingewurzelten, allgemein verbreiteten Vorurteilen aufräumen, und dies speziell mit der herkömmlichen Auffassung vom Urteil:

„In der Tat: Die Anlehnung an die Urteilsform des grammatisch vollständigen Aussagesatzes, in Verbindung mit der Voraussetzung, dass die Vorstellungen an und für sich dem Gegensatz von Wahr und Falsch gegenüber indifferent seien — dieser Doppelirrtum, der, durch die Auktortät des Aristoteles sanktioniert und durch Descartes wieder aufgenommen, noch heute fortwuchert, hat die ganze Verwirrung verschuldet, in der die Urteilslehre auch heute sich befindet“ (146).

Dem ersten Irrtum ist Brentano „mit Energie“ entgegengetreten, er hat gezeigt, dass auch isolierte Vorstellungen Gegenstand des Urteils sein können. Aber auch er verlangt, dass eine ganz eigene neue psychische Tätigkeit, die Geltungserklärung, hinzukommen müsse.

„In neuer Form kehrt hier offenbar das alte, grammatische Vorurteil wieder“ (ebenda).

Und doch muss auch die Untersuchung über das emotionelle Denken vom Urteil ausgehen. Dasselbe berührt sich fortwährend mit der ihm benachbarten kognitiven Phantasietätigkeit: „Die emotionalen Vorstellungen sind sehr häufig mit Erkenntnisvorstellungen und darum mit elementaren Urteilen der verschiedensten Art zu komplexen Formen verknüpft.“ Aber

„Wer die logische Struktur der emotionalen Vorstellungen untersuchen will, muss sich von vorneherein darüber klar sein, dass das Urteil nicht die logische Grundfunktion schlechweg ist. Der Herrschaftsbereich des Urteils reicht so weit, als der der Wahrheitsnorm. Denn das spezifische Kennzeichen der Urteilsfunktion ist der Anspruch auf Wahrheit. Das emotionale Denken aber will nicht wahr sein, und gerade da, wo die emotionalen Funktionen einen ähnlichen Anspruch erhalten, wo sie in gewissem Sinne objektiv gültig sein wollen und sich in die äussere Form des Urteils kleiden, tritt der Unterschied in charakteristischer Weise ans Licht. An und für sich ist das emotionale Denken zwar logisches Denken, aber kein Urteilen“ (140).

Hier scheint ein blosser Streit um Worte vorzuliegen. Man kann unter logischer Funktion eine jede Erkenntnis verstehen, im Gegensatz zum ontologischen Gebiete oder auch zu einer andern psychischen Funktion, wie Empfinden, Streben. Dann ist das Urteil nicht die einzige elementare Funktion, sondern jede Vorstellung, jeder Assoziationsprozess gehört dem logischen Gebiete an. Das ist aber nicht die gewöhnliche, dem Sprachgebrauch entsprechende Bedeutung des Wortes Logisch. Dasselbe wird nur mit Rücksicht auf eine Wahrheitsnorm, auf Wahr und Falsch gebraucht, und diese Rücksicht kommt nur im Urteil zur Geltung. Die Vorstellung als solche kann gar nicht einer Wahrheitsnorm unterworfen werden, sie ist wesentlich wahr, weil ihrem Objekte entsprechend; falsch kann sie nur durch ein Urteil werden, das sie auf ein fremdes Objekt bezieht.

Aber selbst wenn man Logisch im Sinne von Kognitiv nimmt, kann man nicht von einem logischen emotionalen Denken reden. Denn das Denken, das Erkennen, das Vorstellen ist in den Begehrungs-, Wunsch-Sätzen nicht der eigentliche Gegenstand der Aussage, sondern der Wunsch selbst, der freilich ohne Vorstellungen nicht entstehen und ohne Vorstellungen nicht nach aussen durch einen Satz mitgeteilt werden kann.

Die Fragesätze scheinen allerdings direkt Erkenntnisse zum Objekte zu haben. Solche werden in der Antwort verlangt und durch einen Aussagesatz zum Ausdruck gebracht. Der Fragende selbst verlangt meistens nicht Erkenntnisse für sich, sondern (beim Unterricht) Erkenntnisse des Befragten. Aber auch diese Erkenntnis wird als eine gewünschte, als eine gewollte schon durch den Ton der Stimme ausgedrückt. Folglich handelt es sich auch hier nicht eigentlich von Seite des Fragenden um emotionelle Vorstellungen, sondern um vorgestellte und ausgesprochene Emotionen.

Doch Maier sucht gegen alle Logiker den Beweis zu erbringen, dass nicht das Urteil die erste logische Funktion ist:

„In immer neuen Wendungen wird der Gedanke wiederholt, dass unsere Wirklichkeitserkenntnis kein anderes subjektives Kriterium ihrer Gültigkeit habe, als das Wahrheitsbewusstsein, dass darum alles Erkennen sich in Urteile kleiden müsse. Aber wenn wir z. B. eine Erkenntnis, die uns die Wahrnehmung bietet, in das Urteil: ‚Die Sonne leuchtet‘ fassen, so beruht das Wahrheitsbewusstsein, das sich an dieses Urteil knüpft, auf einem ganz bestimmten Grund. Zunächst

liegt in ihm der Anspruch, dass das vollzogene Urteil oder vielmehr das im Urteil Gedachte mit der Wirklichkeit übereinstimme. Worauf sich aber dieser Anspruch stützt, wird uns klar, wenn wir das Urteil nachprüfen. Offenbar befragen wir die Wahrnehmung, wenn wir bestätigen wollen, dass das im Urteil Gedachte der Wirklichkeit entspreche. Die Wahrnehmung der leuchtenden Sonne ist denn auch der Grund, auf dem unser ‚Wahrnehmungsurteil‘ beruht. So werden wir von dem Urteil ‚die Sonne leuchtet‘ auf die Wahrnehmung zurückgewiesen. Aber die Wahrnehmung selbst muss doch, wenn sie die Grundlage dieses Urteils sein will, irgendwie in sich eine subjektive Gewähr tragen, dass sie fähig ist, das Urteil zu stützen. Diese Gewähr aber liegt wieder in einem Geltungsbewusstsein, in dem Bewusstsein, dass ich in der Wahrnehmung Wirkliches vorstelle. In der Tat bedarf es eines grossen Aufwandes von sophistischer Künstelei, wenn man aus den Wahrnehmungen dieses Bewusstsein wegdeuten will. Erkennt man es aber an, wird man nicht notwendig zu der Annahme gedrängt, dass in der Wahrnehmung selbst schon ein Urteil vollzogen ist — ein Urteil, dem gegenüber das zu prüfende ‚die Sonne leuchtet‘ offenbar sekundärer Natur ist“? (146 f.)

Uns will scheinen, dass die sophistische Künstelei, welche der Vf. den Logikern vorwirft, auf seiner Seite sich findet. Jedenfalls verbindet sich bei ihm Spitzfindigkeit mit argen Missverständnissen.

Im Grunde brauchen wir gegen diese ganze Argumentation keinen Einspruch zu erheben: Wenn in der Wahrnehmung schon ein Urteil enthalten ist, dann ist erst recht das Urteil die erste, fundamentalste Funktion. Aber der Vf. verwechselt das natürliche, reflexionslose Geltungsbewusstsein mit dem philosophisch reflektierenden. Wir können allerdings nur auf Grund der Wahrnehmung urteilen: die Sonne leuchtet, wobei wir die Ueberzeugung haben müssen, dass uns die Wahrnehmung nicht trügt. Diese Ueberzeugung ist aber zunächst eine instinktive, naturnotwendige, und darum ist das darauf gegründete Urteil nicht für den kritischen Philosophen, sondern nur für den natürlichen Menschen wahr. Der Philosoph aber muss eine reflektierte Ueberzeugung haben, dass die Wahrnehmung mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und darum schliesst für ihn die Wahrnehmung mehr oder weniger reflex das Urteil ein, nämlich das Urteil, dass unter normalen Verhältnissen unsere Sinne uns nicht trügen. Beide, der naive Mensch wie der Philosoph, haben eine „subjektive Gewähr“ in dem Geltungsbewusstsein der Wahrnehmung, aber ersterer eine spontane ohne Urteil, der letztere eine reflexe, welche freilich auch bei ihm nicht bei jedem Urteile deutlich hervorzutreten braucht.

Diese Urteiltheorie wird nun auch auf das „religiöse Denken“ angewandt. Auch hier gehen den Glaubensurteilen elementare Akte voraus. „Die elementaren, in den Glaubensvorstellungen wirksamen Denkakte (Glaubensurteile) sind es also, an die sich in ursprünglicher Weise das religiöse Geltungsbewusstsein knüpft.“

Dieses Geltungsbewusstsein lässt sich aber nicht rein theoretisch begründen:

„Entscheidend ist aber, dass das Geltungsbewusstsein, das jenen grundlegenden Vorstellungen eigen ist, mit dem problematischen, das ihnen als kognitiven d. i. als metaphysisch gewonnenen Vorstellungen zukäme, ganz und gar nicht gleichartig ist. Die apodiktische Sicherheit, mit welcher der religiöse Mensch des Waltens der göttlichen Mächte gewiss ist, kann nur in dem spezifisch religiösen Interessenkreis, in der Sphäre des religiösen Tuns und Erlebens ihre Wurzel haben“ (305).

Aber eine apodiktische Sicherheit ist ohne überzeugende Vernunftgründe nicht möglich, jedenfalls töricht und verwerflich. Wenn die Glaubensurteile als kognitive nur problematisch sind und aus Interesse fest geglaubt werden, dann ist die Religion ein vom Egoismus eingegebenes Vorurteil. Zwar geben wir dem Vf. recht, wenn er die rein intellektualistische Religionstheorie, welche lediglich aus einem „Kausalitätsdrang“ die religiösen Vorstellungen, speziell Glauben an Gott und Götter, entstehen lässt, für einseitig erklärt. Denn nur wenige werden durch rein intellektuelle Bedürfnisse zur Annahme einer höheren Macht geführt werden; das Interesse des Menschen spielt dabei eine sehr wichtige Rolle, wie der Vf. gut nachweist; aber zu weit geht er, wenn er die theoretischen metaphysischen Gründe für problematisch erklärt. Das ist die Erbsünde des Kritizismus, die ohne Beweis und Prüfung von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt.

Maier verbindet mit der intellektuellen die emotionale Theorie, welche das lebendige Gefühl und das Bewusstsein der menschlichen Ohnmacht, der absoluten Abhängigkeit für den Ursprung der Religion verantwortlich macht, und die voluntaristische Theorie, für welche das Streben des Menschen nach Selbstbehauptung, nach Glückseligkeit massgebend ist.

Die Methode freilich, welche er zur Anwendung bringt, ist nicht ganz einwandfrei. Er ist der Meinung, die Frage könne nur durch die vergleichende Religionsgeschichte entschieden werden, da die Religion eine zu individuelle Angelegenheit sei, als dass man ihre Entwicklung rein psychologisch verstehen könne.

Das letztere kann nur mit Einschränkung zugegeben werden. Die Religion ist zwar individuellste Angelegenheit, aber zugleich ein Universalphänomen, das also nach allgemeinen psychologischen Gesetzen erklärt werden muss. Und in der Tat, die Genesis der Religion, wie sie der Vf. gibt, beruht nicht auf historischen Daten, sondern legt die regelrechte Handlungsweise des Menschen, seine Neigungen, Gewohnheiten zu Grunde.

Doch geben wir die religionsgeschichtliche Behandlungsweise zu: dieselbe muss aber dann auch wahrhaft historisch durchgeführt werden, darf nicht von aprioristischen Auffassungen, wie von einem rohen Ur-

zustande des Menschen, von der Unmöglichkeit einer übernatürlichen Mitteilung, von der Gleichheit der christlichen Religion mit allen übrigen, ausgehen. Die Geschichte verlangt für die jüdisch-christliche Religion eine Sonderstellung.

Aprioristisch und ungeschichtlich ist sogleich die Exemplifizierung der religiösen Genesis am Fetischismus:

„Schon die roheste der uns bekannten Erscheinungsformen religiösen Glaubens — ob sie zugleich die historisch früheste ist, soll damit nicht entschieden werden —, der Fetischismus, lässt die Struktur der Religion und die Entstehung der Glaubensvorstellungen in typischer Weise hervortreten“ (509).

Dieser Typus von Glaubensbildung stellt sich als ein leeres Phantasiestück heraus, wenn der Fetischismus nicht eine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete Religionsform ist, was zum mindesten als möglich zugegeben werden muss, von hervorragenden Forschern auf religionsgeschichtlichem Gebiete als Tatsache dargetan wird. M. Müller weist geschichtlich nach, dass auf religiösem Gebiete immer und überall ein Herabsinken von ursprünglicher Reinheit beobachtet wird, so speziell der Fetischismus als religiöse Degradation anzusehen ist.

Sodann muss die Möglichkeit zugegeben werden, dass der Mensch sich nicht selbständig seinen religiösen Glauben gebildet hat, aber auch als Tatsache steht dies wie kaum ein anderes Faktum historisch fest: also steht zum wenigsten logisch die ganze Ausführung Maiers über den Ursprung der Religion auf schwachen Füßen, ja sie ist logisch verfehlt.

In der näheren Darlegung der Bildung von religiösen Vorstellungen tritt die Unvernunft und Selbstsucht nicht so stark hervor.

Der Wilde fühlt sich aus sich ohnmächtig, die Güter, das Wohl, das er verlangt, zu erringen, die Uebel von sich abzuwenden. Er macht nun weiter die Erfahrung, dass ihm manchmal Glück, Segen zu Teil wird, was er als „freudvolle Schickung“ betrachtet. Und nun drängt sich ihm ganz von selbst die kausale Frage auf. Dieselbe ist nicht theoretisch motiviert, denn er greift nicht nach den nächsten natürlichen Ursachen. Diese interessieren ihn nicht. „Die Interpretation ist vielmehr bestimmt durch das Gefühl.“

„Den eigentlichen Anstoss zur Ausführung der kausalen Synthese gibt jenes Begehren nach Gütern, nach Lebenserhaltung und Lebensförderung selbst. Ihm entspringt das Interesse, das der Mensch an der kausalen Deutung der lebensfördernden Tatsachen hat. Es liegt in der Konsequenz seines Begehrens, die Macht, von der sein Leben und dessen Güter abhängig sind, und auf die nun positive Tatsachen hindeuten, wirklich aufzusuchen, um sie in den Dienst seiner Zwecke zu ziehen. So ist es ein eminent praktisches Interesse, das die Kausalbeziehung der beglückenden Tatsachen auf eine güterbedingende Macht veranlasst“ (511).

Aber es wird auch Unglück erlebt. Daraus wird die Vorstellung von einer Macht, die über unser Leben, über Glück und Unglück entscheidet,

noch verstärkt, und es ergibt sich daraus die Pflicht der Unterwerfung, der Verehrung, eines tätigen Dienstes.

Somit „entspringen die religiösen wie die übrigen affektiven Phantasieprozesse dem Bedürfnis der Affektentladung, der Entladung des an die Güter- und Uebelvorstellungen geknüpften Gefühls, und die Glaubensgebilde der Religion sind im eigentlichsten Sinne Produkte dieses Gefühls oder vielmehr des aus ihm sich entwickelnden Begehrens.“

„Nach seiner logischen Seite ist der religiöse Phantasieprozess . . . ein affektiver Schluss, ja man möchte sagen: ein typischer Fall von affektiver Tatsachendeutung“ (512).

Ein solcher Ursprung der Religion mag unter verschiedenen oben bezeichneten Voraussetzungen möglich sein; als wirklich, als historisch ist er keineswegs erwiesen; gerade die Deduktion des Vf.s muss als „affektiver Phantasieprozess“ bezeichnet werden.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die Temperamente. Ihre psychologisch begründete Erkenntnis und pädagogische Behandlung. Von Franz Muszynski. Paderborn 1907, Schönningh. XII, 274 S. *M* 4,60.

Ein Buch über die Temperamente ist eine willkommene Gabe. Der Gegenstand ist interessant, und die Literatur nicht gerade reich zu nennen. Der Titel des neuen Werkes, das wir anzeigen, sagt zur Genüge, unter welchem Gesichtspunkte der Vf. sein Thema behandeln will. Das schwerste und interessanteste Problem dieses Gebietes der Psychologie, das noch immer der eigentlichen Lösung harrt, ist die wissenschaftliche Ableitung der Temperamente und eine begründete Festlegung ihrer Zahl. Muszynski geht an diesem Problem vorüber, wenn er auch einige Winke zu seiner Lösung gibt. Als seine eigentliche Aufgabe betrachtet er die „Erklärung der historisch festliegenden Temperamente“. Dieser Aufgabe ist er in hohem Masse gerecht geworden. Man darf seinem Werke das Zeugnis geben, dass es die ausgereifte Frucht scharfen Denkens und feiner psychologischer Beobachtung ist. Mit dem Psychologen hat hier der Pädagoge erfolgreich zusammengearbeitet.

Der Verfasser beantwortet zunächst eine Reihe allgemeiner Fragen. Wo er von den Ursachen der Temperamente spricht, bekämpft er mit Recht jene Theorie, die den Grund für die Verschiedenheit der Temperamente einseitig in der leiblichen Konstitution sucht. Der Grund liegt in der ganzen menschlichen Natur, in erster Linie aber in der angeborenen Eigenart der Seele. „Die Temperamente haben ihren ursächlichen und eigentlichsten Grund in dem bleibend gestimmten Verhältnis zwischen Leib und Seele, wie sich beide in der menschlichen Natur zu ihrem einheitlichen Dasein stellen, dieses in Kraft und Energie, im Sinnen und Denken,

in Frohsinn und Lebenslust, in Schwerfälligkeit und Trägheit erfassen und dem entsprechend auswirken oder ausgestalten.“ Für die weitere Ausbildung der Temperamente sind auch die äusseren Lebensverhältnisse von hoher Bedeutung. Danach beantwortet sich die weitere Frage, ob die Temperamente veränderlich sind. In der angeborenen Natur begründet, sind sie im wesentlichen unveränderlich wie diese selbst: aus einem Melancholiker kann nie ein Sanguiniker werden. Aber weitgehende akzidentelle Veränderungen sind möglich und werden unter dem Einfluss der Aussenwelt wie der freien Selbstbetätigung des Menschen zur Tatsache. In der Aufzählung der Temperamente hält der Verfasser an der traditionellen Vierzahl fest, versucht aber aus der Betätigungsweise der Temperamente noch eine weitere Untereinteilung derselben zu gewinnen. Er unterscheidet bei jedem Temperament einen warmen und einen kalten, einen energischen und einen schwachen Typus. Massgebend ist hierbei die Wahrung oder Preisgebung der menschlichen Würde und die Stellungnahme zum höchsten Gute. Die Erkenntnis und Wahrung seiner Würde, das Streben nach dem höchsten Gute macht den Menschen warm, das Gegenteil macht ihn kalt und unterdrückt in ihm jede wahrhaft menschliche Regung; dort gedeiht die Liebe, hier erstirbt sie. Das Mass der Kraftentfaltung unterscheidet den energischen und den schwachen Typus. Damit sind tatsächlich charakteristische Gesichtspunkte zur Beurteilung der Verschiedenheiten innerhalb desselben Temperaments gewonnen; bei ähnlicher Veranlagung wird naturgemäss für die Gestaltung des Seelenlebens Richtung und Energie der Betätigung entscheidend sein.

Der grössere Teil der Arbeit Muszynskis ist einer eingehenden Schilderung der verschiedenen Temperamentstypen in ihrer leiblichen und seelischen Eigenart gewidmet. Man wird diese feinen und charakteristischen Zeichnungen mit Interesse studieren, und wenn solche Idealtypen, wie sie uns vorgeführt werden, auch nirgend vollkommen verwirklicht sind, so können sie doch als Musterbilder und Massstab zur Beurteilung gute Dienste leisten. Von hohem Werte ist, dass der Verfasser den Versuch unternommen hat, die Theorie durch praktische Beispiele zu illustrieren, und zu diesem Zweck aus Literatur und Geschichte eine grosse Zahl von Repräsentanten der einzelnen Temperamente vorführt. Wer das Neue und Schwierige in einem solchen Versuch zu würdigen weiss, wird es begreiflich finden, dass des Verfassers Urteil in diesem Punkte nicht immer einwandfrei ist. Ein abschliessendes Urteil über manche historische Persönlichkeiten ist ja heute nicht mehr möglich, und so sind es denn zuweilen nur einzelne Züge, die dem Verfasser als Anhaltspunkt für sein Urteil dienen. Die Rücksicht auf den Beruf z. B. ist es, die ihn alle Propheten zu den Melancholikern rechnen lässt. Der Gedanke an den einen Elias lässt diese Ansicht unbegründet erscheinen. Ebensowenig möchten wir es billigen, wenn Leibniz zu einem Sanguiniker gemacht wird.

Den Schluss des Werkes bildet eine Abhandlung über die pädagogische Behandlung der Temperamente. Die Ausführungen des Verfassers gehen sichtlich auf eine reife Erfahrung und ein liebevolles Studium der Seele des Kindes zurück und sind deshalb geeignet, recht wertvolle Winke für die Praxis zu geben.

Pelplin (Westpr.).

Dr. Sawicki.

Naturphilosophie.

Krisis der Axiome der modernen Physik. Reform der Naturwissenschaft. Von Dr. G. Pécsi. Esztergom (Ungarn) 1908, Buzárovits. 12^o. 406 S. *M* 4.

Es ist eine gewaltige Aufgabe, die sich Dr. Pécsi, Professor der Philosophie und Verfasser eines mehrbändigen philosophischen Lehrbuches, gesetzt hat. Die Grundlagen der modernen Naturwissenschaft sollen umgestürzt, der Kosmologie und Apologetik sollen neue Wege eröffnet werden. Er schrickt nicht zurück vor der Grösse dieses Werkes. Da seine Gegner sich bisher nach seiner Meinung als völlig ohnmächtig gezeigt haben, vertraut er fest auf den endgültigen Sieg. „Wenn auch anfangs“, so lesen wir (400) „die neuen Wahrheiten mit Strömen von Widerspruch und Feindschaft überschwemmt werden mögen, lange werden sie sicher nicht unterdrückt und begraben werden können.“

Von der modernen Naturwissenschaft entwirft uns Pécsi ein trauriges Bild. Ihre Begründer Newton und R. Mayer waren, so berichtet er, im Mittage ihres Lebens geistesgestört und sind später nie wieder vollkommen geheilt worden, und das legt den Verdacht nahe, dass sie eine Neigung zu fixen Ideen gehabt haben (9). Auf die Worte dieser Männer schwören nun die Naturforscher. Man gibt die Axiome von Hand zu Hand, ohne jemals zu untersuchen, ob die Argumente dafür in Wirklichkeit Argumente oder Trugschlüsse sind (17). Es ist eigentlich gar nicht so schwer, die Falschheit der alten Prinzipien festzustellen. Sie verschwinden wie Rauch, wenn sie dem scharfen Luftzuge der Logik ausgesetzt werden. Sie zerbrechen wie Glas, wenn man sie mit den Eisenhänden der Dialektik anfasst (14).

Im ganzen sind es fünf Prinzipien, gegen die sich der Angriff Pécsis richtet, nämlich die drei Bewegungsgesetze Newtons und die beiden Sätze von der Erhaltung der Energie und der Zunahme der Entropie. Wir wollen uns im folgenden darauf beschränken, die Kritik der Bewegungsgesetze vorzuführen und nach ihrem Werte zu beurteilen.

Bekanntlich besteht nach Newton die Trägheit des Körpers in dem gänzlichen Unvermögen desselben, seinen Geschwindigkeitszustand irgendwie zu verändern. Es kann sich der Körper selbst Geschwindigkeit weder

geben noch nehmen. Daraus folgt: 1. der sich selbst überlassene ruhende Körper bleibt in Ruhe. Er kann sich nicht in Bewegung setzen, weil er sich keine Geschwindigkeit geben kann, ohne Geschwindigkeit aber Bewegung nicht möglich ist. 2. der sich selbst überlassene bewegte Körper beharrt in gleichmässiger geradliniger Bewegung. Das ist der einfache Inhalt des Gesetzes der Trägheit.

Gegen dieses Prinzip hat nun Pécsi verschiedenes einzuwenden: 1. Es widerspricht dem Gesetze der Kausalität. Da nämlich der äussere Anstoss endlich ist, so muss auch die daraus resultierende Bewegung endlich sein. Es muss also die Bewegung eines nach einem äusseren Anstosse sich selbst überlassenen Körpers von selbst ein Ende nehmen. — Darauf ist zu erwidern, dass es gar nicht Sache des „Anstosses“ ist, die Bewegung selbst hervorzubringen. Der Anstoss erzeugt die Geschwindigkeit. Diese aber ist ein beharrlicher Zustand, aus dem in jeder Sekunde die gleiche Ortsveränderung resultiert. Dagegen hat das Gesetz der Kausalität gar nichts einzuwenden. — 2. Aber jede Bewegung auf Erden nimmt tatsächlich ein Ende. — Gewiss! Aber nur deshalb, weil die Geschwindigkeit von entgegengewirkenden Kräften aufgehoben wird. 3. Aber Bewegung ist doch Energie. Energie entsteht aber nur durch Verbrauch einer anderen Energie. Darum verbraucht die Bewegung, die vor unseren Augen entsteht und sich entwickelt, jene Energie, die dem Körper durch den Impuls gegeben wird. — Ohne Zweifel besitzt die Bewegung Energie. Diese ist aber bestimmt durch die Geschwindigkeit. So lange also die Geschwindigkeit konstant bleibt, entsteht auch keine neue Energie und wird darum auch keine Energie verbraucht, mag auch der zurückgelegte Weg immer grösser werden. 4. Die Newtonisten geben doch zu, dass für den Anfang der gleichförmigen Bewegung Energie verbraucht wird. Was ist aber der Anfang der Bewegung anders als Bewegung. Ist er etwa ein Fisch (199). Was für den Anfang gilt, muss auch für die übrige Bewegung gelten. — Aber der Unterschied ist doch sehr einfach. Wenn eine Bewegung beginnt, wird Geschwindigkeit hervorgebracht und darum Kraft angewandt, wenn sie gleichförmig fortbesteht, braucht keine neue Geschwindigkeit hervorgebracht zu werden. — 5. Wenn Newton Recht hätte, müsste die Geschwindigkeit immer weiter zunehmen, so lange die äusseren Kräfte dauern. Nun zeigt aber die Bewegung der Regentropfen, Hagelkörner, Meteorsteine etc. keine beständig wachsende Geschwindigkeit, obschon die Anziehungskraft der Erde immer fort dauert. — Wir haben hier zwei Kräfte vor uns, die Anziehung der Erde und den Widerstand der Luft. Der letztere wächst mit zunehmender Geschwindigkeit und erreicht bald die Grösse der Anziehung. Von diesem Momente an wirken auf den Körper zwei gleich grosse, aber entgegengesetzte Kräfte, die sich aufheben. Darum muss sich nunmehr der Körper nach dem Gesetze der Trägheit mit konstanter Geschwindigkeit weiter bewegen. Entsprechendes gilt natürlich von

der anfangs beschleunigten, dann aber gleichförmigen Bewegung der Lokomotive. — 6. Aus dem Gesetze der Trägheit folgen viele absurde Konsequenzen: nämlich die gleichförmige Bewegung verbraucht keine Kraft, auch wenn sie ewig dauert, nur dort haben wir Arbeit, wo ein äusserer Widerstand überwunden wird etc. — Diese Konsequenzen sind nur absurd für die Anhänger des „neuen Systems“. Die „Newtonisten“ können darin nichts Absurdes erblicken.

Von besonderem Interesse ist die Kritik, welche Pécsi dem dritten Bewegungsgesetze angedeihen lässt. Er selbst macht uns darauf aufmerksam, dass wir hier etwas Aussergewöhnliches zu erwarten haben:

„Nun beginnt ein rauher Weg. Nun beginnt zu wanken das Diadem der modernen Physik; denn das dritte Gesetz enthält schon implicite das Prinzip von der Erhaltung der Energie“ (47).

Fragen wir uns zunächst: was behauptet das dritte Newtonsche Gesetz? Newton sagt mit klaren und deutlichen Worten: „Die gegenseitigen Wirkungen der Körper aufeinander sind immer gleich und nach entgegengesetzter Seite gerichtet.“ Haben wir also zwei Körper a und b , die aufeinander wirken, und nennen wir die auf a wirkende Kraft K_1 , die auf b wirkende K_2 , so sind nach Newton K_1 und K_2 gleich gross und entgegengesetzt gerichtet. Dieses Bewegungsgesetz, das zusammen mit den beiden ersten die Grundlage der Mechanik bildet, ist nach Pécsi durchaus falsch und kann durch mehrere apodiktische Beweise widerlegt werden. Mit Spannung sehen wir diesen Beweisen entgegen. Der erste lautet: Gleich grosse und entgegengesetzte Kräfte halten sich das Gleichgewicht. Also müssen sich *actio* und *reactio* das Gleichgewicht halten. Also könnte, wenn Newton Recht hätte, überhaupt keine Bewegung zustande kommen. — Aber ist es denn dem Verfasser unbekannt, dass zwei gleich grosse Kräfte von entgegengesetzter Richtung sich nur dann das Gleichgewicht halten, wenn sie an demselben Körper (in demselben Punkte) angreifen? Behauptet denn Newton vielleicht, dass an einem der beiden Körper, etwa an a , zwei gleiche entgegengesetzte Kräfte K_1 und K_2 wirken? Auf a wirkt K_1 und auf b wirkt K_2 . Das Verhalten von a wird doch nur bestimmt durch die auf a wirkende Kraft K_1 , nicht aber durch die auf b wirkende Kraft K_2 . Keinem Physiker ist es jemals eingefallen, die total unsinnige Behauptung aufzustellen: Sobald auf einen Körper eine Kraft K_1 wirkt, tritt ihr eine auf denselben Körper wirkende Kraft K_2 entgegen. Es ist also ein reines Phantom, das Pécsi mit seinem apodiktischen Beweise bekämpft.

Dasselbe unbegreifliche Missverständnis begegnet uns auch in den übrigen Argumenten des Verfassers. So beruft er sich auf das Steigen und Fallen des Barometers:

„Wenn das Gewicht der Quecksilbersäule gleich ist dem Druck der Luft, so bleibt das Barometer ruhig. In diesem Falle sind Ein- und Rückwirkung

gleich, es ist nämlich der Fall des Gleichgewichtes. Aber wann beginnt das Barometer sich zu bewegen, wann steigt und fällt die Quecksilbersäule? Nicht etwa dann, wenn der aerostatische Druck wächst oder abnimmt? Die Bewegung beginnt also nur dann, wenn die Gleichheit zwischen Ein- und Rückwirkung gestört wird, d. h. wenn eine Ungleichheit zwischen Ein- und Rückwirkung eintritt“ (57).

Der Fehler dieser Beweisführung liegt klar auf der Hand. Auf die Quecksilbersäule wirken zwei entgegengesetzte Kräfte: Die Anziehung der Erde und der Druck der Luft. Sind diese Kräfte gleich, so besteht Gleichgewicht, sind sie ungleich, so tritt Bewegung ein. Von diesen beiden Kräften sagt aber das Newtonsche Gesetz gar nichts aus. Sie sind ja gar nicht *actio* und *reactio*. Wo haben wir denn in unserem Falle *actio* und *reactio*? Nun, der Anziehung der Erde auf das Quecksilber entspricht die Anziehung des Quecksilbers auf die Erde, und dem Druck der Luft auf das Quecksilber entspricht der Druck des Quecksilbers auf die Luft. Wir haben also hier zwei *actiones* und zwei *reactiones*; die ganz dem Newtonschen Gesetze entsprechen. — Es ist nicht nötig, auf die übrigen Argumente einzugehen, da allen dasselbe Missverständnis zugrunde liegt.

Eine Probe für die Richtigkeit eines physikalischen Systemes bietet nach Pécsi die Bewegung der Himmelskörper, insbesondere der Planeten (293). Mit Verwunderung lesen wir, dass die Bewegungsgesetze Newtons in der Astronomie keine Bestätigung finden, dass sie vielmehr die Planetenbewegungen mit unlösbaren Mysterien verhüllt haben. Demgegenüber stellen wir folgenden Sachverhalt fest: Nach Newton wirkt auf die Planeten eine von der Entfernung abhängige, nach der Sonne gerichtete Anziehungskraft. Daraus ergibt sich nach dem zweiten Newtonschen Gesetze eine jener Kraft entsprechende, nach der Sonne hingerichtete Beschleunigung. Daraus aber ergeben sich, wie der Vf. aus jedem Lehrbuche der theoretischen Physik ersehen kann, auf rein mathematischem Wege die drei Keplerschen Gesetze. Auch das dritte Newtonsche Gesetz ist in der Planetenbewegung erfüllt, da der Planet die Sonne mit derselben Kraft anzieht, mit der er von ihr angezogen wird.

Wie erklärt denn Pécsi die astronomischen Erscheinungen? Er hat ein ganz „neues System“ entworfen. Zunächst teilt er uns seltsame Dinge mit über die Zentrifugalkraft. S. 293 lesen wir: Die Himmelskörper sind in ihrer translatorischen Bewegung nur zwei Hauptkräften unterworfen, nämlich der Zentripetal- und der Zentrifugalkraft. S. 303 aber erfahren wir, dass die Zentrifugalkraft überhaupt keinen Einfluss auf die Kreisbewegung habe, da sie zum Zustandekommen einer solchen Bewegung nicht erfordert werde. Nicht weniger seltsam ist folgendes: S. 302 lesen wir, dass bei der Pendelbewegung die Zentrifugalkraft der Zentripetalkraft das Gleichgewicht

halte, und einige Zeilen später werden wir (nach Chwolson) belehrt, dass die Zentrifugalkraft auf den Pendelkörper gar nicht einwirke.

Es ist also die Zentrifugalkraft einerseits eine der beiden Hauptkräfte der Planetenbewegung, andererseits hat sie auf diese Bewegung gar keinen Einfluss. Sie hält einerseits der auf den Pendelkörper einwirkenden Zentripetalkraft das Gleichgewicht, andererseits wirkt sie auf den Pendelkörper gar nicht ein.

Im folgenden wendet Pécsi seine ganze Aufmerksamkeit der Zentripetal- und Tangentialkraft zu. Die Zentripetalkraft macht nun dem „neuen Systeme“ keine Schwierigkeiten. Umsomehr aber die Tangentialkraft. Für die Newtonisten existieren diese Schwierigkeiten nicht, da diese eine mit der Zentripetalkraft zusammenwirkende Tangentialkraft gar nicht kennen. Nach dem zweiten Newtonschen Gesetze hat man ja nur für die Geschwindigkeitsänderung oder Beschleunigung die Einwirkung einer Kraft nötig. Da nun die Beschleunigung der Planeten durch die Zentripetalkraft vollkommen erklärt wird, bleibt für eine Tangentialkraft gar kein Raum mehr. Anders im neuen System. Hier haben wir nach Pécsi eine unaufhörlich wirkende und dabei ihre Richtung beständig ändernde Tangentialkraft anzunehmen. Aber wenn im neuen System die Tangentialkraft wie ein Zirkuspferd den Planeten im Kreise herumschleppt, wozu bedarf man dann noch einer Zentripetalkraft?

Welches ist nun der Ursprung der Tangentialkraft? Wir erfahren folgendes: Ein äusserer Stern, der Leitstern der Planetenfamilie, zieht alle Glieder dieser Familie an, so dass das ganze System beständig nach jenem Sterne hinfällt.

Der durch diese Bewegung der Planeten gewaltig zusammengepresste Aether setzt nun derselben einen grossen Widerstand entgegen. Hierdurch wird die Anziehungskraft des Leitsternes (vom Verfasser Vertikalkraft genannt) beständig in zwei Komponenten zerlegt, von denen die eine den schiefen Weg des Planeten bewirkt, während die andere einen Druck auf das kosmische Medium ausübt, der aber durch den Widerstand desselben aufgehoben wird. Dieser schiefe Weg setzt sich beständig mit der Zentripetalkraft der Sonne, die in ihrem Falle mit der Erde gleichen Schritt hält, zusammen, und aus der Zusammensetzung der zwei Kräfte entsteht jener schöne und vollkommen spiralförmige Weg der Planeten (318).

Bei aller Hochachtung vor der Originalität dieser Theorie können wir es nicht unterlassen, einige Fragen zu stellen. 1. Wie kommt es denn, dass wir von dem gewaltigen Aetherdruck, der auf die eine Hälfte der Erde ausgeübt wird, nicht das allergeringste merken? 2. Wie kommt es, dass derselbe nicht in kürzester Frist die ganze Planetenfamilie auseinandergerissen hat? Er muss ja doch auf die verschiedenen Planeten entsprechend ihrer Grösse und Masse ganz verschieden wirken. 3. Wie kommt denn die allen Gesetzen der Mechanik Hohn sprechende Zerlegung der Vertikal-

kraft zustande? 4. Wie kann denn die „Vertikalkraft“ alles das vollbringen, was ihr hier zugemutet wird? Sie soll nicht nur dafür sorgen, dass der Planet in gleichem Schritte mit der Sonne nach dem Leitstern hin fällt — das ist das einzige, was sie leisten kann —, sie soll auch noch der Zentripetalkraft helfen, den Planeten zum Tanzen zu bringen. Und das alles, nachdem sie „zerlegt“ worden ist und eine ihrer Komponenten verloren hat!

Was wird denn nun durch alle diese unmöglichen Annahmen erreicht? Nichts! Von einer exakten Ableitung der Keplerschen Gesetze, die doch das nächste Ziel jeder astronomischen Theorie sein muss und die von den Newtonisten in der elegantesten Weise geliefert wird, ist gar keine Rede. Wenn also die Tauglichkeit zur Erklärung der Planetenbewegung über den Wert des „neuen Systems“ entscheiden soll, so ist diesem das Urteil gesprochen.

Als Kuriosum wollen wir noch erwähnen, wie Pécsi die Achsendrehung der Planeten erklärt. Wir lesen S. 366: „Wenn man geflügelte Ahornsamen von der Höhe herabfallen lässt, ohne jeglichen Antrieb zu einer Drehung, so bekommen sie eine wunderbar schöne und regelmässige Kreisbewegung um ihre Achse, Was ist Ursache dieser Bewegung? Der Widerstand der Luft. Es ist dies eine physische Ursache, die unaufhörlich wirkt. Man darf also keine andere Ursache für den Kreislauf der Planeten suchen, als den Widerstand des Mediums, in dem sie sich bewegen.“

Gewiss eine sehr einfache Erklärung der Achsendrehung. Nur schade, dass die Planeten kein geflügelter durch die Luft fallender Ahornsamen sind!

Das Werk Pécsis gehört zu den Büchern, die man nur ungern bespricht. Was uns die Feder in die Hand drückte, war neben der herausfordernden Sprache des Buches die Erwägung, dass die Kosmologie und Apogetik ihre Sache auf das schwerste schädigen würden, wenn sie die von Pécsi eröffneten „neuen Wege“ einschlagen würden.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Religionsphilosophie.

Die Weltanschauungen der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich. Einführung in die Grundprobleme und Grundbegriffe der Philosophie. Von Dr. C. Wenzig, Professor in Breslau. Leipzig 1907, Quelle & Meyer. Geh. *M.* 1, geb. *M.* 1,25. (Wissenschaft und Bildung, Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, 14. Heft).

Wir selbst sind nichts anderes als ein Willensvorgang und das Ding an sich, die Weltsubstanz ist ebenfalls ein Willensvorgang; sie ist der Weltwille. Das ist die Weltanschauung Wenzigs. Er weist daher den Realis-

mus ab, sowohl den naiven, als ob die Dinge, die wir wahrnehmen, tatsächlich existierten, als auch den mathematischen, als ob es wenigstens etwas Gesetzmässiges und Berechenbares ausser uns gäbe. Trotzdem betont Wenzig, dass zwischen seiner Weltanschauung und derjenigen der Realisten kein wesentlicher Unterschied bestehe. Und darin hat er zum Teil recht. Für Wenzig existiert Gott nicht. Diese Anschauung setzt er auch von den Realisten voraus. Nimmt er nun mit diesen an, dass ausser uns doch ein Ding an sich sei, aber ohne Gott, so haben wir hüben und drüben puren Materialismus. Ob dieser in feinerem oder gröberem Gewande auftritt, ist nicht von Belang. Allein da es eine Menge nicht bloss naiver, sondern auch gelehrter Realisten gibt, die der Ueberzeugung sind, eine Weltanschauung ohne eine persönliche höchste Ursache verliere sich in unlösbare Rätsel, hätte sich der Verfasser doch auch mit dieser Weltanschauung auseinandersetzen sollen. Allein hier macht er Halt wie vor einer undiskutierbaren Sache. Und doch hätte er allen Grund gehabt, davon zu reden. Denn der Weltwille greift nach ihm verändernd und zielanstrebend in das Weltgeschehen ein. Folgt daraus nicht, dass der Weltwille ein denkendes, frei wollendes, persönliches Wesen ist?

Das Büchlein ist anregend und klar geschrieben, freilich in oft hochphilosophischer Sprache. Es ist eine erweiterte Niederschrift von Vorlesungen, die vor Zuhörern aus allen Gesellschaftskreisen in Breslau gehalten wurden. Wenn diese Zuhörer die Vorträge stets klar erfasst haben, sind sie ob ihrer Denkkraft zu beneiden.

Amberg.

Dr. A. Beck.

Geschichte der Philosophie.

Neue Studien zur Aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das *γένος ἐπιδεικτικόν*. Von Dr. Oskar Kraus, Privatdozent für Philosophie an der deutschen Universität in Prag. Halle a. d. S. 1907, Niemeyer. 8^o. IV u. 118 S.

Der Verf. veröffentlichte im Jahre 1905 einige Seiten: „Ueber eine altüberlieferte Missdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles,“ auf denen er, nach unserem, auch öffentlich kundgegebenen Urteil mit Erfolg, den Nachweis unternahm, dass mit dieser Art Reden keine Prunkreden zur Schaustellung der Gewandtheit des Redners gemeint sind, sondern Lob- und Tadelreden. Der Gegenstand verdiente es gewiss, sorgfältig klar gestellt zu werden. Für die sittliche Schätzung des Aristoteles und seiner Philosophie ist es nicht gleichgültig, ob er eine Redegattung, die, wie die Prunk- oder Paraderede zu seiner Zeit und schon früher, einen schnöden Missbrauch bedeutete, in eine Reihe mit dem ernststen Vortrag vor Gericht und im Rate stellte und ihre Theorie entwickelte, oder ob seine Regeln

und Vorschriften für eine Redeform mit sittlichen und erziehlichen Zwecken bestimmt waren. Hier war ein befriedigender Aufschluss um so mehr erwünscht, als die falsche Auffassung sehr alt und bis zur Gegenwart fast allein herrschend ist. Wo man sie aber bis jetzt nicht unbesehen übernommen hat, da trifft man auf Zweifel und Unsicherheit. Die Veranlassung zum Irrtum und zum Zweifel lag, abgesehen von der Zweideutigkeit des Wortes *ἐπιδεικτικόν*, in dem Wortlaut der Stelle *Rhet.* I, 3, wo Aristoteles zum ersten Mal die Einteilung der Redegattungen in beratende, gerichtliche und epideiktische Reden angibt. Dort heisst es inbezug auf die epideiktische Rede; „Der über die *δύναμις* urteilt, ist der *ῥωρός*.“ Nach Kraus bedeutet hier *δύναμις* die Kraft und die Grösse der Tugend und *ῥωρός* der Zuhörer, insofern als er im Gegensatz zu dem zuhörenden Richter und Ratsmitglied sich mehr passiv verhält und auch insofern „zuschauend“ heissen kann, als seine Aufmerksamkeit einem zeigenden und hinweisenden Vortrag zugewandt ist, der nämlich die Herrlichkeit der Tugend zur Anschauung bringt. Nach der gegenteiligen Auffassung aber bedeutet *δύναμις* die Tüchtigkeit des Vortragenden und heisst der Zuhörer *ῥωρός*, weil er sich an seiner Produktion wie an einem Schauspiel weidet. Es sollte sich nun, scheint es, von selbst verstehen, dass in einer Schrift, die eigens über die Redekunst und ihre *genera* verfasst ist, der Zusammenhang klaren Aufschluss über das Recht der einen oder der anderen Meinung geben müsse. In diesem Sinne ist die erste Broschüre von Kraus geschrieben. Er kann für sich gleich im Verlauf des angeführten 3. Kapitels die Worte in Anspruch nehmen: „Sache der epideiktischen Rede ist das Lob von der einen, der Tadel von der anderen Seite . . . das Ziel der beratenden Rede ist das Nützliche und Schädliche, um von diesem abzumahnern, jenes anzuraten . . . das der gerichtlichen Recht und Unrecht . . . das von Lob und Tadel sittlich Gutes und Schlechtes;“ ebenso im 9. Kapitel desselben Buches die Worte: „Das Lob ist eine Rede, die die Grösse der Tugend zur Anschauung bringt, *ἐμφανίζει*; demnach hat der Lobredner die Aufgabe zu zeigen, *ἐπιδεικνύναι*, dass die Handlungen des Gelobten der Tugend gemäss sind,“ 1367 b 26 f. Aber trotz der unseres Erachtens überzeugenden Ausführungen von Kraus wurde seine Schrift von Paul Wendland heftig angegriffen. Diesem Angriff also hauptsächlich soll die vorliegende zweite Schrift über denselben Gegenstand begegnen. Sie widerlegt nicht bloss erfolgreich die Einreden und Ausstellungen Wendlands, sondern empfiehlt und stützt auch die Kraussche Auffassung allseitig mit Scharfsinn und Erudition. Möge die vortreffliche Schrift in den Kreisen der Fachmänner die gebührende Beachtung finden!