

Rezensionen und Referate.

Psychologie.

Die psychische Energie und ihr Umsatz. Eine Philosophie des Seelenlebens von Fr. Lieder. Berlin 1910, Hofmann & Co.

Der Vf. dieser Schrift will ganz neue Bahnen in der Psychologie und in der Philosophie eröffnen, und bisher nicht erreichte Resultate zu Tage fördern.

„Alle bisherigen Versuche, Psychologie auf Logik oder Logik auf Psychologie zu gründen, haben nur zur Verwässerung der einen oder der anderen dieser Wissenschaften geführt. Trotzdem steht es für mich fest, dass psychologische und logische Funktionen auf ein und derselben Basis ruhen, und dass es nur einer angemessenen Methode bedürfe, um sie zur Vereinigung zu bringen. Ein derartiger Versuch, mit einer neuen Methode neue Resultate auf alten Forschungsgebieten zu erhalten, wird in dieser Schrift unternommen. Die hier in Anwendung gebrachte Methode lässt sich als die der psychischen Wirkungen bezeichnen. Jeder psychische Akt offenbart Wirkungen, und zwar psychische Wirkungen; dieselben sind sowohl aktuell wie dauernd. Obwohl besonders den psychischen Dauerwirkungen fundamentale Bedeutung zukommt, ist doch das ganze Gebiet eine terra incognita geblieben. In dieser Hinsicht wird hier Pionierarbeit geleistet werden.“

Hier muss sogleich die Kritik einsetzen. Dem ersten Teile dieses Programms ist unumwunden zuzustimmen; alle bisherigen Versuche, Psychologie und Logik zu verquicken, sind resultatlos geblieben, aber gegen den neuen Versuch erhebt sich sogleich die Besorgnis, er möchte gleichfalls erfolglos sein. Denn der Grund der bisherigen Erfolglosigkeit soll nach dem Vf. in der vollständigen Verkennung der psychischen Dauerzustände liegen. Schon die gewöhnliche Erfahrung belehrt jeden Menschen über Dauerzustände des Seelenlebens, insbesondere durch die Tatsache der Erinnerung, aber ganz besondere Aufmerksamkeit hat die neuere Psychologie diesen Zuständen gewidmet, indem sie durch die Gedächtnisexperimente auch dem Wesen der Erinnerung auf den Grund zu kommen suchte. Die „unbewussten“ Seelenzustände, welche eine so wichtige Rolle in vielen Systemen spielen, sind Dauerzustände. G. E. Müller hat solche Dauerzustände *data opera* durch seine Versuche über das Behalten sinnloser Silben nachzuweisen versucht und sogar den neuen terminus *Perseve-*

rationstendenzen geprägt. In der Tat kommt auch der Vf. auf diese allgemein bekannten Tatsachen zurück. Er unterscheidet in der Seele Aufbau und Abbau, „Einschliessungs- und Ausschliessungsarbeit“ und weist dieselbe z. B. im Gefühl der Erwartung nach. Beide suchen sich ins Gleichgewicht zu setzen.

„Was wird nun geschehen, wenn diese Arbeit sich wieder ausgleicht, wenn die Seele also zu ihrem Anfangsniveau zurückkehrt? Offenbar wird dann die Energiegrösse, welche zur Herstellung der Niveau-Differenz verbraucht wurde, wieder frei und passiert in Form des Gefühls der Erfüllung und Lösung das Bewusstsein. Der Vorgang der Erwartung und der Lösung derselben umfasst demnach zwei Phasen, welche sukzessiv auf einander folgen. In der ersten erfolgt eine Differenzierung der Seele oder die Erzeugung einer psychischen Niveaudifferenz, in der zweiten wird dieselbe beseitigt und die, geleistete Arbeit wieder aufgebaut. In der Folge soll die erste Phase als Aufbau der psychischen Arbeit, die letzte als Abbau derselben bezeichnet werden. Aus dem Erörterten folgt, dass ein Abbau nur eintreten kann, wenn ein Aufbau stattgefunden hat.“

Hierin stimmt die psychische Energie mit der physischen vollkommen überein.

„Jede physische Energiequalität ist imstande, Arbeit zu leisten. Nehmen wir die Wärmeenergie. Dieselbe kann in Form eines erhitzten Gases eine Maschine treiben . . . Soll eine Wärmemaschine getrieben werden, so ist nicht nur Wärme überhaupt notwendig, sondern eine Temperaturdifferenz zwischen dem Wärmeraum und dem Kühlraum. Wie bei der Wärmeenergie, so verhält es sich mit jeder anderen Form der Energie. Damit etwas geschehe, genügt es nicht, dass Energie vorhanden sei, sondern stets müssen Intensitätsunterschiede derselben gegeben sein . . . Kurz: Bedingung für jedes physische Geschehen sind unkompenzierte Intensitätsdifferenzen der verschiedenen Energiequalitäten.“

Wie in der Natur, so treten auch im Bewusstsein Intensitätsqualitäten auf.

„Der Verlauf des psychischen Geschehens gleicht einem Strome, und zwar einem solchen von wechselnder Breite, Tiefe, Klarheit und Schnelligkeit. Oft umspannt das Bewusstsein ausgedehnte Gebiete des seelischen Inhaltes mit ungemeiner Klarheit, dann kann es sich verengen, unter der Wucht eines Affektes trüben und überstürzen. Im Zustande der Spannung oder der Langeweile dagegen verarmt nicht nur der Inhalt, sondern auch das Tempo des Abflusses ist ungemein verzögert. Der ganze Strom des bewussten psychischen Geschehens mit seinen mannigfachen Modifikationen, inbezug auf Umfang, Klarheit, Tiefe und Schnelligkeit ordnet sich dem Begriffe der psychischen Energie unter.“

Scheint durch diese Erklärungen eine bedenkliche Identifizierung von Psychischem und Physischem nahegelegt, wozu auch schon der Titel der

Schrift: „Die psychische Energie und ihr Umsatz“ hindrängt, so verwahrt sich doch der Vf. gegen eine solche materialistische Auffassung. „Die psychische Energie wird vorderhand als das behandelt, was sie ist: ein Gebiet sui generis. Erst im Schlusskapitel des ersten Teiles soll eine Beziehung mit dem physischen Energiebegriff herzustellen versucht werden.“

Wie diese Eigenart des Psychischen zu verstehen sei, erklärt er deutlicher:

„Die gegenwärtige Psychologie spricht wohl von psychischen Erscheinungen, aber von keiner Seele. Sie ist empirische Wissenschaft und als solche rein phänomenologisch; sie kann und will nur von dem reden, was in der Erfahrung gegeben ist. Das sind aber stets nur Vorgänge, Akte. Sie findet nur Wechsel, kein Bleibendes und vermeidet daher den Begriff ‚Seele‘ mit Recht, da derselbe etwas Substanzielles, etwas bei allem Wechsel Verharrendes involviert. In dieser Schrift jedoch wird der Begriff ‚Seele‘ festgehalten werden; daraus ist aber nicht zu schliessen, dass hierzu metaphysische Vorurteile, subjektive Wünsche und Forderungen veranlassen, vielmehr, weil sich in der Folge zeigen wird, dass bei allem psychischen Wechsel tatsächlich etwas Bleibendes vorhanden ist. Dieses Beharrende, das trotzdem nicht substanzieller Natur zu sein braucht, soll als ‚Seele‘ bezeichnet werden.“

Mit dieser Erklärung ist der Materialismus nicht überwunden, im Gegenteil, wenn nicht das Beharrende als Substanz gefasst wird, ist er offen proklamiert. Der Begriff der Substanz besagt nicht bloss Beharren, sondern wesentlich Träger von Akzidenzien, selbständige Existenz. Wenn also das psychische Geschehen, das in sich keine Selbständigkeit besitzt, nicht in einer substanziellen Seele seinen Träger hat, so kann es nur der Körper sein.

Und wirklich erklärt der Vf. „das Zentralnervensystem als die Maschine, welche physische Energie in psychische umsetzt“.

„Die psychische Arbeit verlässt keinen Augenblick die sie erzeugenden physiologischen Substrate. Sie besteht als potenzielle Energie oder als psychische Geschehensmöglichkeit in einer bestimmten Konstitution der nervösen Substanz. Als aktuelle Energie wird sie durch Umwandlung dieser Konstitution in eine andere einen Augenblick frei, um im nächsten wieder in einem anderen System als Konstitutionsarbeit in gebundene Form überzugehen. . . . Das Zentralnervensystem ist erst als Wirtschaftsprodukt des psycho-physischen Energieumsatzes anzusehen. Die Funktion hat sich ihre besonderen Organe gebildet.“

Dagegen ist zu bemerken, dass die psychischen Tätigkeiten in keiner Weise als Umsatz von physischen Zuständen angesehen werden können: Physisches kann nur in Physisches umgesetzt werden. Es ist nicht richtig, dass die psychische Arbeit nie ihr physiologisches Substrat verlässt; das trifft wohl bei der rein sinnlichen Tätigkeit zu, bei der

geistigen, ganz immateriellen kann sich das materielle Gehirn nicht beteiligen. Eher könnte man von einem Umsatze psychischer Energie in eine andere psychische sprechen, was eigentlich nur der Titel der Schrift besagt: man könnte von einem Umsatz einer Vorstellung in eine Willenshandlung reden; aber auch das nur uneigentlich. Der Umsatz der Energie besteht in der Uebertragung einer Form der Bewegung in eine andere, wie der thermischen in elektrische. Aber geistige Akte sind keine Bewegung, sie gehen nicht nach aussen, wie etwa der Stoss eines Atoms auf ein anderes, sie sind dem Subjekte immanent.

Es mag ja immerhin eine interessante Aufgabe sein, das Seelenleben auch einmal unter dem Gesichtspunkte der Energie, des Energieumsatzes und selbst der „Entwertung der Energie“, der „Entropie“ zu betrachten, man muss sich aber bewusst bleiben, dass dies nur Analogien sind, und die Behandlung nur formale Bedeutung haben kann. Sachliche Resultate können nur durch Vermengung des Psychischen mit dem Physischen erreicht werden. Im übrigen ist der Vf. sich seines vereinzelt heiklen Standpunktes wohl bewusst und inbezug auf Erfolg sehr resigniert.

Er erklärt im Vorwort:

„Wer einen grossen Wurf wagt, pflegt zu bangen, und hat ein Recht dazu, denn alles Menschliche ist mit menschlichen Unzulänglichkeiten behaftet. Auch mich quält jenes Gefühl, denn ein grosser, ein sehr grosser Schritt wird hier getan. Ob ich mich irre? Ich weiss es nicht. Ob ich Unmöglichkeiten vorbringe? Ich glaube es nicht. Wenn alles hier Gesagte sinnlos ist, so bleibt nur eins übrig: die Welt malt sich dann in meinem Hirn anders als bei der Mehrheit.“

Das ist aber nach dem Vf. gar kein Schaden: denn allgemein gültige Wahrheit gibt es nicht, jeder hat seine eigene Wahrheit:

„Der Geist soll die Wahrheit suchen und erkennen. Aber es wird auch für diesen Glauben die letzte Stunde kommen. Wenn dem Wahrheitsbegriff überhaupt eine Bedeutung zukommen soll, so ist es eine rein subjektive . . . Ist Wahrheit ein subjektives Phänomen, so verschwindet damit auch der Anspruch, dass es nur eine Wahrheit geben könne. Im Gegenteil, es gibt dann so viele Wahrheiten, als es Individuen gibt . . . Wer absolute Wahrheit fordert, muss dieselbe anderwärts suchen. Was ist überhaupt absolute Wahrheit? Gibt es eine solche und kann es eine solche auch nur geben? Que sais-je?“

Damit erklärt der Vf., dass sein ganzes Buch nur subjektive, individuelle Bedeutung für ihn hat, für uns andere aber schlechthin wertlos ist. Dies überhebt uns aber auch eines näheren Eingehens auf das einzelne, es wäre ein Urteil darüber auch ganz bedeutungslos, weil rein individuell, könnte also den Vf. gar nicht treffen.

Religionsphilosophie.

Das Problem der Persönlichkeit und des Uebermenschlichen.

Von Dr. Franz Sawicki, Prof. am Priesterseminar in Pelplin
(Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Prof.
Dr. R. Stölzle, 4. Heft). Paderborn 1909, Schöningh. № 9.

Mehr als irgend eine andere Frage der Philosophie ist die Frage nach dem Wert der „Persönlichkeit“ in die weitesten, irgendwie philosophisch interessierten Kreise eingedrungen. Dabei ist es aber — wie so oft bei ähnlichen Bewegungen — so gegangen, dass der Ernst des Problems vergessen wurde. Das Wort Persönlichkeit ward zur Phrase, mit der jeder einen ihm gefälligen Sinn verbindet. Daher ist es eine dankenswerte Aufgabe, das Problem wieder klar herauszustellen und einer gründlichen historischen und systematischen Untersuchung zu unterziehen. F. Sawicki, der schon durch zwei Studien¹⁾ und eine Reihe von Aufsätzen über den Persönlichkeitsbegriff bekannt ist, hat sie mit eindringendem Fleiss und grossem Geschick gelöst.

Gegenstand der ganzen Arbeit ist die „Persönlichkeit“ als ethisches Ideal. Unter diesem Gesichtspunkt ergeben sich zwei Fragen: 1. Welchen Inhalt hat dieses Ideal? 2. Ist es ein sittliches Lebensziel? und wenn ja! ist es das absolute Lebensziel? (1 f.) Die Beantwortung dieser Frage fordert eine Untersuchung der Beziehung der Persönlichkeit zur Gesellschaft und zu Gott.

Unter diesen Gesichtspunkten untersucht nun S. zunächst im ersten Teil des Buches (7—256) die Stellung der Philosophie seit Kant zu dem Persönlichkeitsideal. Er beginnt mit Kant, weil dieser zuerst den Begriff der Persönlichkeit auf ethisches Gebiet übertragen hat (7). Die allgemeinen Züge dieser Geschichte des Persönlichkeitsbegriffs im 19. Jahrhundert sind im wesentlichen folgende.

Bei Kant haben wir gleichsam die Keime zu den verschiedenen Persönlichkeitsphilosophien, wie sie das letzte Jahrhundert gebracht hat. Ihm ist Persönlichkeit (im ethischen Sinne) so viel als Freiheit; diese ist negativ Unabhängigkeit von der Natur, positiv Autonomie. Als autonomes Wesen ist der Mensch, wie jede Persönlichkeit, Selbstzweck, und zwar absoluter Selbstzweck (14. 16 f.). Fichte, der vor allem den Kantschen Gedanken vom transzendentalen Bewusstsein immer mehr in pantheistischer Weise entwickelt, behält den ersten Gedanken, dass die Freiheit wesentliches Moment der Persönlichkeit ist, bei (32), leugnet aber, — in Konsequenz seines Systems — dass die Persönlichkeit Selbstzweck sei (37 f.). Hegel bedeutet trotz seines Pantheismus einen Fortschritt, insofern sein

¹⁾ Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum. Cöln 1906. — Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit. Cöln 1907.

Persönlichkeitsbegriff nicht rein formal ist; er bietet „für die Lösung des Persönlichkeitsproblems einen reichen Schatz grosser und fruchtbarer Gedanken“ (42). Schleiermacher steht nach seiner ganzen Richtung dem konkreten Leben näher als die genannten Philosophen; daher kennt er auch ein umfassenderes Persönlichkeitsideal als diese. Er betont einerseits das Moment der Individualität (60 f.), andererseits stellt er als Ideal auf die „vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft“ (a. a. O.). Die Kritik des Vf. (64 f.) betont vor allem Schleiermachers Pantheismus. Schleiermacher nahe steht K. Chr. F. Krause, der noch mehr als jener die Bedeutung des sozialen Lebens und der Religion für die Entwicklung der Persönlichkeit betont (66 f., 69 f.). Die klassische Zeit der deutschen Spekulation beschliessen der jüngere Fichte, bei dem wir eine sehr bemerkenswerte Formulierung des Persönlichkeitsideals finden (73), und Trendelenburg, dessen Ideal — wohl in Anlehnung an des Aristoteles *μεγαλόψυχος* — „der Mensch im grossen Stil“ ist (74).

Die klassische Zeit der deutschen Dichtung ist vertreten durch Herder, Schiller, Goethe: ihnen allen gemeinsam ist das Humanitätsideal. Hier haben wir wohl die erste Quelle für die Popularisierung des Persönlichkeitsbegriffs; noch klarer zeigt sich das bei der Romantik, deren aesthetischer Individualismus bekannt ist.

Nach der vorübergehenden Flutwelle des Materialismus, der an die Stelle der Gottesverehrung den Menschheitskultus setzt (Feuerbach 106 f., Comte 108), erhält der Individualismus eine immer grössere Bedeutung: das ganze Wollen und Streben des modernen Menschen scheint hier zum spontanen Ausdruck zu kommen. Nach dem radikalen Versuch Stirners, jede Abhängigkeit des einzelnen zu leugnen, der, wie S. mit Recht sagt, „eine einzigartige Erniedrigung des Menschen“ bedeutet (114), wurde in Deutschland vor allem durch Nietzsche das individualistische Persönlichkeitsideal verkündigt (115 ff.). Aber auch sein „Uebersmensch“ ist eigentlich eine Erniedrigung des Menschen: denn N. sieht das Ideal in schrankenloser Entfaltung der niederen Triebnatur (118, 122). Im Norden ist N. eine gelehrige Schülerin in Ellen Key erstanden (124 ff.): Der Vf. betont unseres Erachtens zu wenig, dass diese Schriftstellerin nicht immer ernst genommen werden darf. Der Dichter des modernen Individualismus ist Ibsen (131); trotz aller Kritik an der Gesellschaft betont er, dass das Individuum im Dienst des Ganzen stehe. Ein Individualismus anderer Art ist derjenige Carlyles (140 ff.) und Emersons (152 ff.). Ihr Grundgedanken ist, dass die Freiheit, welche die Bedingung persönlicher Grösse ist, in der Herrschaft des Geistes über die Natur besteht (141), und dass wahre Grösse nur durch innigen Zusammenhang mit Gott möglich ist. Freilich sieht man auch bei diesen beiden, bei Emerson noch mehr als bei Carlyle, die Schwäche des Individualismus, der dazu drängt, den „Helden“

mehr als Naturkraft, denn als sittliche Grösse aufzufassen (149, 159). Dazu kommt bei Emerson ein ausgesprochener Pantheismus (158 f.).

Der Pessimismus Schopenhauers (163 ff.) zeigt das merkwürdige Bild, dass die Tendenz seiner ganzen Philosophie auf die Vernichtung der Persönlichkeit abzielt, dass aber die konkreten Ausführungen der Ethik zu einer Stärkung des geistigen Willens gegenüber dem Sinnlichen, also zu einer Förderung des Persönlichkeitsideals führen (166 f.). Im Grund genommen bleibt aber Schopenhauer ebenso negativ wie E. von Hartmann (169 f.). Selbsterlösung durch Vernichtung bleibt ihr letztes Wort.

Der bedeutendste Versuch der Gegenwart, den Begriff der Persönlichkeit neu zu begründen und dem Persönlichkeitsideal einen neuen Inhalt zu geben, ist von R. Eucken gemacht worden (179 ff.). Er knüpft an Fichte an: Die Persönlichkeit ist nicht das Gegebene, sondern soll erst durch Tätigkeit errungen werden (182 f.): dadurch erhalte das Geistesleben allein die notwendige Bedeutung. In religiöser Beziehung ist Euckens Philosophie ein Mittelding zwischen Pantheismus und Theismus. Trotz der Widersprüche und Unklarheiten im Grundgedanken (195)¹⁾ übt Euckens System in der Gegenwart einen grossen Einfluss aus. Ist doch z. B. Schell in seinen ersten Werken offenbar stark von ihm beeinflusst. Im übrigen haben wir auch hier bei Zusammenstellung der modernen Persönlichkeitstheorien das bunte Bild, das die Philosophie der Gegenwart überhaupt bietet. Manche Züge sind freilich gemeinsam; vor allem wird von den meisten als Inhalt des Persönlichkeitsideals die harmonische Ausbildung der menschlichen Natur unter Führung des Geistes betrachtet (Wundt, Paulsen, Lipps Wentscher, Dreyer); als Vertreter der Popularisation philosophischer Gedanken führt Vf. L. Gurlitt an (214 ff.), der freilich auch hier seine Sonderbarkeit und Unklarheit nicht verleugnen kann.

Wohlthuend wirkt gegenüber dem Persönlichkeitskult, wie er von so vielen Modernen gepflegt wird, die massvolle Haltung der christlichen Philosophie. Von protestantischer Seite kommt E. Pfennigsdorf und J. Müller, der Herausgeber der „Blätter zur Pflege persönlichen Lebens“, zu Wort; von katholischen Autoren Deutinger, Schell, Mausbach. Als gemeinsamen Gedanken kann man wohl herausstellen, dass das Persönlichkeitsideal in der Entwicklung der gegebenen Anlagen unter Hingabe an die Ideenwelt besteht. Vermisst hat Ref. in diesem Zusammenhange eine Wiedergabe der Stellung der neuscholastischen Philosophie zum Persönlichkeitsideal; erst später referiert Vf. kurz über eine Kritik Cathreins an diesem Begriff (376). Das Buch von E. L. Fischer, *Der Grossgeist*, wird wohl S. noch nicht vorgelegen haben. Einige Bemerkungen seien hier zur Darstellung des Persönlichkeitsideals bei H. Schell gestattet. Ref.

¹⁾ Vgl. auch G. Wunderle, *Die Voraussetzungen von R. Euckens Religionsphilosophie*, „Philos. Jahrb.“ XXIII (1910) 62 f.

ist der Meinung, dass Vf. hier noch mehr auf die metaphysischen Grundlagen hätte eingehen müssen. Es ist ja bekannt, welche wichtige Rolle der Begriff der Tätigkeit in Schells Philosophie spielt; wir brauchen bloss an den Gottesbegriff der *causa sui* zu erinnern, der wesentlich auf den Gedanken zurückgeht, dass das Sein nicht das Letzte sein kann, sondern die Tätigkeit. So sucht er auch das formelle Moment der Persönlichkeit in dem Werk „Gott und Geist“ vor allem in einer Tätigkeit, d. h. im Selbstbesitz durch Denken und Wollen. In den späteren Werken tritt immer mehr der Gedanke in den Vordergrund, dass Persönlichkeit „Aufgeschlossenheit für das Ganze, für alles Erkennbare, für alles Gute“ ist (Apologie II 79).

Im zweiten systematischen Teile des Buches (259—444) bespricht Vf. zunächst die Persönlichkeit im ontologischen Sinne. In den Definitionen „Persönlichkeit ist In-sich- und Für-sich-sein des Geistes“, „Persönlichkeit ist Selbstbewusstsein und Selbstmacht des Geistes“ (261) glaubt er eine Formel gefunden zu haben, die alle befriedigt. Ref. hält aber doch eine Auseinandersetzung mit der Aktualitätsphilosophie und mit dem „aktivistischen Idealismus“ Euckens für notwendig. Denn diese Richtungen werden der Formel S.s keineswegs ohne weiteres beistimmen.

Sie fassen die Persönlichkeit als schöpferische Tat, während S. mit Recht die traditionelle Auffassung vertritt (263). Dazu kommt, dass der ganze Inhalt des Persönlichkeitsideals nichts anderes ist, als die harmonische Einheit, intensivste Durchbildung und allseitige Entfaltung der einzelnen Momente des ontologischen Begriffs (268). Durch eine tiefere Ausführung dieses Abschnitts wären wohl manche Breite und einige Wiederholungen in den folgenden Partien unnötig geworden.

Die Ausführungen über die sittliche Persönlichkeit sind reich an fruchtbaren Gedanken und grossen Gesichtspunkten: Wir müssen uns hier noch mehr als bisher auf kurze Hinweise beschränken. Vor allem in Anschluss an Schell¹⁾ bestimmt S. den Inhalt des Persönlichkeitsideals als Geistesgrösse (268 ff.) und Geistesfreiheit (274 ff.). Die Geistesfreiheit muss zur Herrschaft über die niedere sinnliche Natur werden (288 ff.). Zum absoluten Ideal der Persönlichkeit gehört auch die Herrschaft über die äussere Natur (300 ff.) und über die Welt der Personen (305)²⁾; aber schon hier zwingen die tatsächlichen Verhältnisse zur Herabstimmung des Ideals. Während die bisher besprochenen Eigenschaften der Persönlichkeit die spezifisch menschliche Natur betreffen, kommt in den beiden folgenden Abschnitten das Recht auf Individualität, auf Originalität zur Sprache. Die Ausbildung der Individualität ist notwendig, da durch sie die Leistung des einzelnen grösser wird (308). Zugleich ist es Pflicht und Kunst, eine

¹⁾ Der Einfluss Schells zeigt sich auch in dem Gottesbegriff, wie ihn S. S. 263, 286 formuliert.

²⁾ Eine kurze Zusammenfassung dieser Gedanken in „Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum“ (8—11).

gewisse Geschlossenheit des Geistes zu wahren und alles abzuwehren, was unserm inneren „Wesensgesetz“ fremd ist (318 ff.). Jedoch verkennt S. keineswegs die Gefahr der Einseitigkeit (315) und Abgeschlossenheit (319 f.). Eine neue Ergänzung des Persönlichkeitsideals bietet der Gesichtspunkt, dass der Mensch ein soziales Wesen ist (322 ff.). Hier erhalten wir notwendige Einschränkungen des absoluten Persönlichkeitsideals. Der Mensch bedarf der Gesellschaft (Familie — Freundschaft — Staat und Kirche), er wird durch sie gebunden (Autorität), und hat die Pflicht, die übrigen Mitglieder der Gesellschaft zu fördern. Eine letzte und wichtigste Einschränkung des Persönlichkeitsideals folgt aus der Natur des Menschen als eines geschaffenen Wesens (349 ff.). Als solches hat er weder absolute Autonomie, noch kann er sein Leben durch „absolute Selbsttat“ gestalten, noch endlich besitzt er absolute Geschlossenheit des Geisteslebens: vielmehr hat er aus Gott sein Leben und muss ihm dienen, und den Inhalt seines Lebens kann er nur aus ihm gewinnen. „Das menschliche Ideal ist die aus Gott lebende, von Gott getragene Persönlichkeit“ (351).

Die zweite Hauptfrage S.s lautet: Ist die Persönlichkeit wahrer Selbstzweck? S. unterscheidet zunächst zwei grosse Klassen von ethischen Systemen, innerhalb deren es wieder sehr grosse Unterschiede gibt. Die einen stellen als absoluten Wert die Glückseligkeit, die andern die Wesensbildung auf (Eudämonismus-Energismus). S. entscheidet sich für die letztere Ansicht, d. h. absoluter Wert ist die volle Wesensentfaltung des Menschen unter Rücksichtnahme auf seinen sozialen und geschöpflichen Charakter (366). In der Sache, das muss Vf. zugeben, will der christliche Eudämonismus auf dasselbe hinaus. Da nun die Persönlichkeit zum Wesen des Menschen gehört, so ist sie Ideal für alle — freilich, wie wir schon oben sahen, nur mit gewissen Einschränkungen (376). Vf. präzisiert schliesslich die Lebensaufgabe dahin, „unter den schwierigsten Verhältnissen die Geistesfreiheit zu erringen und die Liebe zu den Gütern des Geistes zu bewahren, um so der Vereinigung mit der ewigen Wahrheit würdig zu werden“ (381). Das ist unseres Erachtens sachlich dasselbe, was Cathrein (nach Sawicki 376) als Lebensaufgabe bezeichnet. Die Persönlichkeit ist weiterhin Selbstzweck, d. h. die Persönlichkeit darf nicht geopfert werden, in dem Sinne, dass man auf alles Geistesleben verzichtet um eines anderen Zweckes willen (384 ff.). S. untersucht die Zwecke, die in Betracht kommen, im einzelnen. Als Geschöpf ist aber der Mensch keineswegs absoluter Endzweck. Es gibt höhere Ziele, für die er leben muss. „Nicht die gotterfüllte Persönlichkeit, sondern Gott bleibt das letzte Wort der Ethik“ (411).

Drei kurze Abschnitte beschliessen das Buch. S. nimmt zunächst Stellung zum Problem des Uebermenschen (414—425). Eine Erhöhung der menschlichen Kräfte ist nur durch Gott selbst möglich und im Christentum wirklich. Im zweiten Abschnitt fasst er die Kritik des modernen Persön-

lichkeitsideals noch einmal zusammen (426—431), und stellt ihm im letzten Abschnitt das Persönlichkeitsideal des Christentums gegenüber (432—444): Dieses allein vertritt das Persönlichkeitsideal in vollkommener und reiner Form.

Die Bedeutung des Buches liegt vor allem in dem 2. Teil. Vf. hat hier die Fragen, die augenblicklich zur Diskussion stehen, in zusammenfassender Weise beantwortet; überall wägt er die Gründe für und gegen eine Ansicht ruhig ab; daher wird er auch nicht zum enthusiastischen Verkündiger des Persönlichkeitsideals: vielmehr bleibt als Resultat der ganzen Untersuchung, — und das ist das Wichtige an dem Buche — dass die Persönlichkeit für die christliche Ethik nur in beschränktem Masse ein Ideal ist: „Gott bleibt das letzte Wort der Ethik!“

Rheinbach b. Bonn.

J. Koch.

Apologie des Christentums. Von Dr. Paul Schanz, weil. Professor der Theologie an der Universität Tübingen. **Erster Teil: Gott in der Natur.** Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage, herausgegeben von Dr. Wilhelm Koch, Professor der Apogetik und Dogmatik an der Universität Tübingen. Freiburg 1910, Herdersche Verlagshandlung. gr. 8^o. X u. 848 S. *M* 10,—; gebd. in Halbfranz *M* 12,—.

Gerade bei der Apogetik, als der Propädeutik für die Theologie, als der „Fundamentaltheologie“, liegt der Schwerpunkt des Aufbaues in der Methode. Jeder, der kritisch urteilend an apogetische Werke herantritt, wird darum an erster Stelle nach der Methode, die in der betreffenden Apogetik oder Apologie zur Geltung kommt, Umschau halten.

Ueber die Methode, die Schanz in der vorliegenden Apologie eingehalten hat, werden wir durch den Verfasser eingehend unterrichtet wie folgt:

Die „wahre und gesunde“ Apogetik „ist sich wohl bewusst, dass das höchste Wesen der Metaphysik und der Gott des religiösen Denkens auf unser Herz eine sehr verschiedene Wirkung hervorbringen. Sie weiss, dass die Metaphysik in keinem Falle an den religiösen Gottesbegriff auch in seiner allgemeinsten Gestalt heranreicht. Aber so sehr sie in diesen Dingen das Recht des menschlichen Herzens, welches seine eigenen Gründe hat, anerkennt, so wenig kann sie doch auf die metaphysischen Beweise verzichten . . . die Mangelhaftigkeit der Beweise kann die Apogetik nicht davon abhalten, denn diese haftet aller menschlichen Erkenntnis an, wenn man sie auch eigentümlicherweise an der religiösen Erkenntnis am auffallendsten finden will. Gilt doch selbst für die fortgeschrittene Gotteserkenntnis auf grund der Offenbarung das Wort des hl. Augustinus: »Gott wird wahrer gedacht, als bezeichnet, und ist wahrer, als er gedacht wird.«

Haben auch manche Scholastiker mit dem hl. Thomas die Kraft dieser Beweise überschätzt, so wollten sie dadurch doch den Glauben nicht überflüssig machen. Das religiöse Leben ist wesentlich vom Willen abhängig, der sich im Glaubensakt betätigt . . . Alte und neue Philosophen haben für alle Erkenntnis eine Art von Glauben gefordert . . . der Glaube ersetzt für die metaphysischen Wahrheiten die Evidenz der Sinneswahrnehmung. Im Gebiete des Uebernatürlichen trifft dies noch viel mehr zu . . .“

„Ein Widerspruch zwischen dem Anspruch der Apologetik und der Forderung des Glaubens läge nur dann vor, wenn man für die übernatürliche Wahrheit einen förmlichen Vernunftbeweis verlangte und den Glauben an die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung und ihre Bedeutung für das Heil des Menschen von dem Ergebnis des Beweises abhängig machte. Die Verteidigung setzt aber das Bestehende voraus und hat nur die doppelte Aufgabe, die Einwendungen gegen dasselbe zurückzuweisen und die Offenbarung als das der Natur des menschlichen Geistes und Herzens allein Entsprechende darzutun. Führt die philosophische Welt- und Gotteserkenntnis notwendig zur Religion, so hat die Apologetik von dieser auszugehen. Bedarf die Vernunft zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit einer Offenbarung, so muss sie doch die geoffenbarte Wahrheit so weit zu verstehen befähigt sein, dass sie in ihr den befriedigenden Abschluss der eigenen Bestrebungen und Bedürfnisse erkennt. Denn die Offenbarung will weder die Vernunftkenntnis ersetzen noch beseitigen; sie setzt dieselbe vielmehr voraus und nimmt sie in Anspruch.“

„Das Christentum ist nach den meisten Apologeten die höchste Lebensphilosophie, weil es nicht bloss einen rationalen Inhalt hat, sondern auch über diejenigen Fragen einen befriedigenden und allgemein verständlichen Aufschluss gibt, welche den menschlichen Geist von jeher am tiefsten aufgeregt und das menschliche Herz am mächtigsten bewegt haben; aber es ist diese Philosophie eben dadurch geworden, dass es auf Grund der Offenbarung die Grundprobleme unfehlbar gelöst hat, welche die natürliche Philosophie nur ahnen und andeuten kann. Als Lebensphilosophie steht es auf dem Boden der natürlichen Vernunftkenntnis, als die einzige untrügliche Philosophie ruht es auf der sicheren Basis des göttlichen Wortes. Das letzte Prinzip der Gewissheit, der unerschütterliche Grund der Tugend und Seligkeit kann nur die absolute Wahrheit und die vollendete Heiligkeit sein“ (8—11).

„Die erste, positive Aufgabe der Apologie und Apologetik besteht also darin, diese Leugnung [der Offenbarung und Religion seitens des Atheismus, Materialismus, Naturalismus, Pantheismus, Deismus] als unvernünftig und das Dasein Gottes als die notwendige Konsequenz der vernünftigen Weltbetrachtung zu erweisen.“

„Damit ist für die zweite Aufgabe schon viel gewonnen. Stellt sich die übernatürliche Offenbarung wirklich als ein Geschenk heraus, in

welchem der nach Wahrheit strebende Geist die Lösung der Rätsel des Daseins, das nach Frieden verlangende Herz die Befriedigung seiner Sehnsucht findet, so ist darin für den Menschen der mächtigste Beweggrund gegeben, den Inhalt der Offenbarung gläubig aufzunehmen, ohne erst an alles einzelne die Sonde des kritischen Messers zu legen. Der inneren Seite der Beweisführung entspricht aber auch die äussere. Die übernatürliche Offenbarung bietet als äusserer Akt Gottes auch äusserliche Kriterien der Glaubwürdigkeit dar. Für diese, welche man in den Wundern und Weissagungen zusammenzufassen pflegt, würde eine historische Darstellung genügen, wenn nicht von Anfang an der kritische Geist gerade an ihnen seine ätzende Wirkung versucht hätte. Die göttliche Autorität hat sich menschlicher Organe zu ihrer Offenbarung bedient und der Fassungskraft der Menschen anbequemt. Die Offenbarung ist nicht bloss nicht den einzelnen Gläubigen zu teil geworden, sie liegt auch zeitlich und örtlich dem einzelnen fern. Dadurch wird der Verteidigung ein weites Feld. Sie muss die christliche Offenbarung als die einzig wahre übernatürliche Offenbarung erkennen lassen und die jetzige Form des Christentums als die notwendige Hülle der unverfälschten Wahrheit dartun. Die Lehren von der Heiligen Schrift und Ueberlieferung, vom Leben und Charakter Jesu, vom Werke Christi und dessen Fortsetzung in der Kirche deuten die umfangreiche Aufgabe an“ (16).

Es verlohnt sich, diesen Darlegungen die methodischen Grundsätze der sogenannten traditionellen Apologetik gegenüberzustellen. Die herkömmliche Apologetik hat mit grosser Entschiedenheit stets daran festgehalten, dass die Grundlagen des Glaubens an die übernatürliche Offenbarung, die sogenannten *praeambula fidei* (d. i. die Existenz Gottes, seine Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit und seine damit gegebene höchste „Auktorität“, ferner die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Offenbarung und der Wunder) durch metaphysische Beweise, und dass die Tatsache, dass diese und jene Einzelwahrheit wirklich von Gott geoffenbart sei, durch die *motiva credibilitatis* (d. i. durch Wunder und Weissagungen) zuvor nicht bloss bewiesen werden müssten, damit der Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten ein vernünftiger sei, bzw. der Glaubensakt nicht in einem *circulus vitiosus* sich bewege, sondern auch bewiesen werden könnten, und zwar mit Gewissheit. Die traditionelle Apologetik hat dementsprechend den Standpunkt sowohl der Gefühlstheoretiker, die derartige metaphysische und historische Beweise für überflüssig hielten, als auch den Standpunkt Pascals, der Traditionalisten, Positivisten, Pragmatisten, Modernisten und Skeptiker, die derartige metaphysische Beweise für unmöglich erklärten, allemal abgelehnt. Und die traditionelle Apologetik berief und beruft sich für diese apologetische Methode auf die Vernunft, die in der Theodicee den tatsächlichen Nachweis ihrer Befähigung zu stringenten derartigen metaphysischen Beweisen erbringe.

Diese Methode gilt der traditionellen Apologetik als die apologetische *κατ' ἐξοχήν*, was sie wiederum durch die Vernunft darzutun sucht, indem sie u. a. darauf hinweist, dass nur durch diese Methode der von der Natur aufgerichtete Primat der Vernunft zur Geltung kommen, und der Geist des Menschen letztthinnig und endgültig zum Glauben an die Offenbarung geführt werden könne.

Die gesunde traditionelle Apologetik verkennt dabei jedoch nicht den grossen Nutzen anderer apologetischer Methoden; insbesondere redet auch sie den sogenannten psychologischen Methoden sehr das Wort, die unserer für psychologische Erörterungen so eingenommenen Zeit äusserst entsprechend sind. Dabei hält die traditionelle Apologetik jedoch daran fest, dass durch diese und ähnliche Methoden die Wahrheiten der christlichen Offenbarung zwar als erhaben, Herz und Gemüt befriedigend, die sozialen und kulturellen Bedürfnisse des Menschen stillend usw. erwiesen werden, in keinem Falle aber als untrüglich wahr und göttlich. Ueber die Wahrheit einer Sache könne nur der Verstand und die Vernunft letztthin entscheiden, und die Göttlichkeit einer Sache könne nur durch eine göttliche Beglaubigung, wie solche in den absoluten Wundern und Weissagungen vorliegt, dargetan werden.

Die traditionelle Apologetik versäumt nicht, darauf hinzuweisen, dass dieser ihr methodischer Standpunkt durch die hl. Schrift und durch die Entscheidungen der Kirche sanktioniert sei, indem die Schrift mit aller Bestimmtheit die Möglichkeit ausspreche, auf natürlichem intellektuellem Wege, sagen wir durch metaphysische Beweise, zu einer sicheren Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften zu gelangen (Weish. XIII, 1—3, Röm. I, 18—21), und das Vatikanum zu derselben Behauptung noch die weitere hinzufüge, dass die metaphysischen Gottesbeweise im Bunde mit dem Beweise aus den Wundern und Weissagungen die ersten und eigentlichen Wege zum Glauben seien (Cap. 2. *De Revelatione*, Cap. 3. *De Fide*; Canon 1 *De Revelatione*).

Es liegt mir fern, über die von Schanz dargelegten methodischen Grundsätze ein theologisches Werturteil abzugeben, solches würde einen zu breiten Raum beanspruchen und gehört streng genommen in die eigentlichen theologischen Fachschriften. Ich möchte, wie es dem rein philosophischen Charakter dieser Zeitschrift entspricht, nur darauf hinweisen, dass in den obigen methodischen Ausführungen Schanz' unseres Erachtens mehreres aus philosophischen Gründen einer Berichtigung oder deutlicheren Fassung bedarf.

So scheint es mir, um nur einiges herauszuheben, erstens philosophisch unzutreffend zu sein, wenn das Herz mit dem Verstand und mit der Vernunft in dieselbe intellektuelle Sphäre gerückt wird, indem man sagt, das Herz habe gegenüber der Vernunft „seine eigenen Gründe“ (8). Die gesunde Philosophie hat jederzeit einen Unterschied zwischen Wollen,

Fühlen, Empfinden, Streben einerseits und nach Gründen, vorgehendem Denken und Urteilen andererseits gemacht. Auf dieser Unterscheidung beruht eben der Satz der traditionellen Apologetik, dass die christliche Offenbarung als wahr erwiesen werden könne nur durch den Verstand, als schön erhaben, gemüt-veredelnd, sozial versöhnend und einend usw. allerdings durch ihre Harmonie mit Gemüt und Herz. Nebenher bemerkt, klingt es etwas skeptisch, wenn vom „Rechte“ des Herzens und seiner „eigenen Gründe“ gegenüber dem Verstand gesprochen wird, gleich als ob für eine und dieselbe Wahrheit zwei entgegengesetzte Gründe gleichberechtigt vorliegen könnten. Wenn in der rechten und gesunden menschlichen Natur Geist und Herz gegenüber der Wahrheit nicht harmonisch einander zugeordnet sein sollten, dann müssten wir an der sicheren Erkenntnis der Wahrheit doch merklich verzweifeln. Nicht die Sprache einer kräftigen Philosophie scheint es mir fernerhin zu sein, wenn man von der „Mangelhaftigkeit“ der Gottesbeweise spricht, und wenn gesagt wird, „dass die Metaphysik in keinem Falle an den religiösen Gottesbegriff auch in seiner allgemeinsten Gestalt heranreicht“, wo doch die metaphysischen Gottesbeweise, die uns eine recht vielseitige Erkenntnis über Gottes Existenz und Wesen vermitteln, nichts anderes sind als eine folgerichtige Anwendung des von keiner gesunden Philosophie zu leugnenden Kausalitätsprinzips auf die sinnenfälligen Tatsachen der Natur und Geisteswelt; weshalb wir auch nicht einzustimmen vermögen in die Behauptung, manche Scholastiker hätten mit dem hl. Thomas „die Kraft dieser Beweise überschätzt“. Thomas und die Scholastiker mögen in manchen Dingen das dialektische Denken überschätzt haben, z. B. in ihren Beweisen für die *materia prima* und *forma substantialis* in den körperlichen Dingen und für die *unitas formae in mixtis*, aber in den Gottesbeweisen des hl. Thomas offenbart sich unseres Erachtens diese Ueberschätzung der Vernunftkraft nicht. Eine wirkliche Unterschätzung der Vernunftkraft aber scheint mir in dem Satz zu liegen, dass die natürliche Philosophie die „Grundprobleme“ des Lebens — also die fundamentalen Fragen wie Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele usw. — nur „ahnen und andeuten“, aber nicht lösen kann. Philosophisch bedenklich, weil positivistisch schillernd, erscheint uns auch der Satz: „Der Glaube ersetzt für die metaphysischen Beweise die Evidenz der Sinneswahrnehmung“. Soll im Ernste nur die Sinneswahrnehmung uns Evidenz verschaffen können, der Geist aber, auf sich selbst gestellt, ohne Glauben nicht zur Evidenz gelangen können? Was sagen dazu die Mathematiker? Eine voluntaristisch gefärbte philosophische Einseitigkeit scheint mir auch in dem Satz zu liegen: „Das religiöse Leben ist wesentlich vom Willen abhängig, der sich im Glaubensakt betätigt.“ Es war der grosse Fehler Kants, dass er eine Religion der Sittlichkeit begründen wollte ohne voranleuchtende Verstandeserkenntnis. Stark traditionalistisch aber klingen die Sätze: Das Christentum ist die höchste Lebens-

philosophie „dadurch geworden, dass es auf Grund der Offenbarung die Grundprobleme unfehlbar gelöst hat, welche die natürliche Philosophie nur ahnen und andeuten kann“, und „Alte und neue Philosophen haben für alle Erkenntnis eine Art von Glauben gefördert.“ Die Hinnahme der sogenannten Fundamentalwahrheiten aller Philosophie, nämlich des *principium primum*, des *factum primum* und der *conditio prima* usw. ohne Beweis ist doch noch keine Glaubenshinnahme. Ferner: Die Grundprobleme der Lebensphilosophie, also die Fragen über das Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Lebens, die Fragen über die Existenz Gottes usw. müssen, das ist gegen den Traditionalismus mit aller Energie zu betonen, unabhängig von der Offenbarung für den menschlichen Geist lösbar sein, wenn der Glaube an die Offenbarung eine sichere Stütze haben soll. Dabei bleibt selbstverständlich die Wahrheit bestehen, dass die Offenbarung eine höchst willkommene, ja („ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint“ Vatic., Cap. 2 *De Revel.*) moralisch notwendige Orientierung für den menschlichen Geist in Hinsicht auf die Lösung der „Grundprobleme der Lebensphilosophie“ ist, und dass durch die Offenbarung eben diese „Grundprobleme“ eine göttliche Lösung finden, während die Vernunft sie nur mit menschlicher, wenngleich ebenfalls untrüglicher Gewissheit löst. Es scheint mir des weiteren der philosophischen Schärfe nicht genug Rechnung getragen zu werden in den Ausführungen über die Stellung der Vernunft zur Offenbarung. Es wäre doch hier vor allen Dingen ein Unterschied zu machen zwischen jenen Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung, die auch die Vernunft aus sich allein auffinden und erkennen kann, und jenen Wahrheiten, die der menschlichen Vernunft ohne Offenbarung allerdings verborgen bleiben, und zu deren Auffindung und Erkenntnis die Offenbarung physisch notwendig ist.

Sodann scheint mir, wiederum rein philosophisch gesprochen, der Apologetik doch ein gar zu enges Wirkungsfeld zugewiesen zu werden, wenn man sagt, „einen förmlichen Vernunftbeweis für die übernatürliche Wahrheit“ dürfe man nicht verlangen und „den Glauben an die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung und ihre Bedeutung für das Heil des Menschen“ dürfe man nicht „abhängig machen“ „von dem Ergebnis des Beweises“. Die Apologetik habe „nur die doppelte Aufgabe, die Einwendungen gegen das Bestehende zurückzuweisen und die Offenbarung als das der Natur des menschlichen Geistes und Herzens allein Entsprechende darzutun“.

Schanz' Apologie ist ein durch die Fülle und Allseitigkeit des positiven Materials, durch die Aktualität seines Inhaltes und durch sein verständnisvolles Eingehen auf die Bedürfnisse des modernen Menschen höchst verdienstvolles Werk. Wir glauben aber, dass das Werk in Hinsicht auf die Hinführung der Geister zur christlichen Wahrheit nicht die volle und

ganze Wirkung ausübt, die es entsprechend seiner Material- und Gedankenfülle eigentlich haben müsste. Der Grund hierfür scheint uns in der philosophischen Stellung des Autors zu liegen. So anerkennenswert es ist, dass Schanz den verschiedensten philosophischen und religionsphilosophischen Systemen nachgeht und kaum eines unbeachtet lässt, so unbefriedigend, ja teilweise verwirrend ist doch mehrfach seine Stellungnahme zu denselben. Ein siegesfrohes Bekenntnis zur *philosophia perennis* und eine klare Stellung speziell gegenüber dem Traditionalismus, aber auch dem Kantianismus, Psychologismus und Positivismus, beides einheitlich durchgeführt, würden den Wert und den Erfolg der Schanzschen Apologie unseres Erachtens wesentlich erhöhen. Kein Verständiger wird uns verübeln, wenn wir mit demselben Freimute, mit dem Schanz seine Ansichten zur Geltung bringt, auch unsere Ueberzeugungen ausgesprochen haben, ausgesprochen haben einzig in der Absicht, der Sache zu dienen, jedem das Recht lassend, die Berechtigung unserer Darlegungen nachzuprüfen. Apologien wie diejenige von Schanz, Apologien mit starkem psychologischem Einschlag, sind eine unbestreitbare Notwendigkeit für unsere Zeit. Den vollen Erfolg aber werden sie unseres Erachtens nur dann haben, wenn ihr philosophischer Unterbau aufgerichtet wird auf einer kräftigen, lichtklaren und sieghaften Philosophie.

Die bessernde Hand des Neuherausgebers gewahrt man überall, nicht bloss nach der formellen und stilistischen Seite, sondern auch in sachlicher Hinsicht; ich verweise in letzterem Betracht besonders auf die Paragraphen 16—20: Der biblische Schöpfungsbericht, Die Einheit des Menschengeschlechts, Das Alter des Menschengeschlechts, Die Sündflut.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Geschichte der Philosophie.

Renaissance und Philosophie.

Unter diesem Titel begründete Prof. Ad. Dyroff in Bonn eine Monographiensammlung, welche der philosophiegeschichtlichen Erforschung der Renaissancezeit dienen soll. Der auch auf anderem Gebiete¹⁾ verdienst-

¹⁾ Wir nehmen Anlass, hier u. a. auf die wertvollen Neuauflagen der vielbenutzten Hagemannschen Leitfäden zur Logik und Psychologie hinzuweisen, die unter Dyroffs Hand zu vollkommenen Neubearbeitungen geworden sind. Für die Psychologie (Herder 1905) gilt auch heute noch M. Ettlingers Empfehlung (Hochland, Februar 1905, 534b): „Ich wüsste aus der deutschen Literatur kaum einen zweiten Leitfaden der Psychologie zu nennen, der so allseitig orientiert und ohne wesentliche prinzipielle Bedenken empfohlen werden kann.“ Die Logik (Herder 1909) halten wir für die beste Zusammenfassung der aristotelisch-scholastischen Tradition, in ihrem Werte aber wesentlich erhöht durch die gegebenen Ausblicke auf die Initiative auf logischem Gebiete, welche uns die

reiche Bonner Philosophieprofessor unternahm es damit, die Forscherarbeit auf ein bedeutsames Gebiet zielbewusst hinzulenken. Dankbar ist diese Anregung zu begrüßen; sie scheint berufen, ein Parallelwerk zu begründen zu den bekannten ertragreichen „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ (bisher 8 Bände mit durchschnittlich je 5—6 Heften, die von Cl. Baeumker, Frhr. G. v. Hertling und M. Baumgartner herausgegeben werden. Mehr oder weniger direkter Anschluss an diese Sammlung gebührt der Dyroffschen, schon aus chronologischen, und erst recht aus inhaltlichen Gründen. Denn es ist eine natürliche Folge des Arbeitsfortschrittes selbst, dass nach der Kenntnisnahme der Hochscholastik der fragende Geist der Forschung sich immer mehr auf die folgenden Jahrhunderte einstellen wird: vom XIV. Jahrhundert ab heisst es die Ueberleitung in die Renaissance i. e. Sinne zu finden und diese Zeit darstellend zu rekonstruieren, und weiterhin dann in den philosophischen Ideengehalt der Renaissance Einblick zu gewinnen. So werden, allerdings durch die Arbeit von Jahrzehnten, Lücken der Forschung geschlossen, die man seit den Tagen der Renaissance-Historiographen selbst nur gewohnt war, mit unzutreffender Charakteristik, die allem Vorurteil entstammt, zu überspringen. „Dumeta barbarorum“ nannte der alte Brucker die Geistesprodukte der zeitgenössischen scholastischen Wissenschaft, und dieses Wort, den polternden Renaissancehumanisten von Brucker selbst nachgesprochen, wurde für die Folgezeit gar zu gerne Massstab und Richtschnur für die subjektive Bewertung jener Entwicklungsstufe des philosophischen Denkens.

Verschiedentliche Ansätze zu einer umfassenderen, eindringenderen Bearbeitung und objektiveren Würdigung der Renaissancephilosophie weist die Arbeit der Gegenwart schon auf: Dyroffs Anregung wird für die Zukunft Echo finden. Soeben haben Band II und III der genannten Sammlung die Presse verlassen, sodass nunmehr 3 Bände vorliegen:

letzten Jahrzehnte gebracht haben und die viel versprechend ist. Besonders schätzen wird man die anhangsweise gegebene historische Uebersicht zur Entwicklung der Logik und Noëtik. — Im Anschluss an die dortige Notiz (241), dass Chr. Wolff die erste deutsche Logik geschrieben habe, möchten wir auf ein Kapitel der *Acta philosophorum* (ed. Chr. Aug. Heumann, Halis 1715 ff.) hinweisen, t. III, 586—92, 745—55. Dort erhalten wir Kunde von zwei älteren deutschen Lehrbüchern der Logik, aus Melanchthons Schule, die dem Inhalte nach die damals übliche „Logica Philippica“ wiedergeben, und anscheinend unabhängig von einander die gleiche Tendenz zu verwirklichen suchen: „dem Teutschen Manne . . . zu vielem Verstande und Weissheit Thür und Fenster“ zu öffnen. Der erste Versuch war „Ein gründlicher klarer Anfang der natürlichen und rechten Kunst der waaren Dialectica, durch Ortholphen Fuchspergern von Ditmoning . . .“, a. 1533, der zweite die „Dialectica Deutsch“ des „Mag. Wolfgang Bütner, Pfarrherrn zu Wolfherstedt, im Ampt Alstedt“, im Jahre 1574 verfasst.

I. Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie. Bonn (Hanstein) 1908.

II. Die Ethik Gassendis und ihre Quellen, Bonn (Hanstein) 1910; beide von Dr. P. Pendzig.

III. Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn (Hanstein) 1910, von Dr. M. Horten.

Schon die Ergebnisse, die in den zwei Monographien zur Philosophie Gassendis vorliegen (Band 3 stellen wir für ein späteres Referat zurück), lassen mit Genugtuung behaupten, dass der neue Acker mit reicher Ernte die aufgewandte Mühe lohnt. Das instruktive Vorwort des Herausgebers im ersten Bande wird dem, der sich genau orientieren will, über Ziele der Sammlung, Begriff und zeitliche Ausdehnung der „Renaissance“ Aufklärung bieten. Das nähere Studium der beiden ersten Abhandlungen über Gassendi darf recht befriedigen. Der sorgfältig arbeitende junge Verfasser hat es verstanden, in klarer, scharfer Zeichnung die verschiedenen Formationen der Gedanken in Gassendis System jedem für ideengeschichtliche Fragen Interessierten vor Augen zu führen; mit gebührendem Nachdruck ist der bisher vernachlässigte Anteil der Scholastik an dem Lebenswerk des schon der Neuzeit nahestehenden Erneuerers antiker Atomistik dargetan.

Assimilation des Inhalts der vorausgehenden Tradition bleibt ja für die Mehrzahl der Renaissancephilosophen charakteristisch: dass aber diese Aneignung zumal antiker Elemente teils ohne Absicht der Autoren nachhaltig durch ihre scholastische Jugendbildung beeinflusst war, teils sich vollzog unter bewusster Konfrontierung mit den scholastischen Denkmitteln und unter verarbeitender Aufnahme in die überkommenen Grundlinien scholastischer Weltauffassung — bedarf genauerer Klarlegung seitens der künftigen Geschichtsschreibung; für Gassendi ist es jetzt geschehen.

Als zum mindesten zu eng und gefährlich werden sich dann Auffassungen erweisen, wie sie z. B. noch Windelband in seiner beliebten „Geschichte der neueren Philosophie“ vertritt (I⁴, 1907, 3 ff.). Für ihn stellt, ihrem negativen Gehalte nach, die Renaissancezeit „den Niedergang und die von innen sich vollziehende Zerstörung der mittelalterlichen Philosophie, der Scholastik“ dar. Mit so einfachen Begriffen ist die Gedankenwelt jener Zeiten schwerlich hinreichend in ihrer Eigenart bestimmt. Bestände solche Auffassung zu Recht, so wäre das positive Korrelat: Der Aufbau philosophischer Systeme seitens der Denker der Renaissance vollzog sich unter ungehindertem Eintritt antiken, oder sonstigen, nur nicht mittelalterlich-scholastischen Begriffsmaterials, stellte ein rein kopierendes „Erneuern antiker Systeme“ (beliebte Rubrik in philosophiegeschichtlichen Werken!) dar, ohne dass die scholastische Begriffswelt als sub-

jektiver oder objektiver Faktor mitbestimmend wurde: etwa (in mehr oder weniger grossem Umfange) Ingrediens wurde im System oder gar, wie Gassendi zeigt, für Um- oder Weiterbildung bedingend war. Direkt irreführende Aspekte wird also unter Umständen solche und ähnliche Beurteilung für die Mehrzahl, wenn nicht in gewissem Sinne für alle Renaissancephilosophen eröffnen, da sie offensichtlich vernachlässigt, was schon seiner Zeit J. Freudenthal als fundamentale Erkenntnis bei seinen Spinozastudien aufging, dass „die Kette der scholastischen Tradition . . . nie zerrissen“ ist. Wohl in bewusster Hindeutung auf solche Unterlassungssünden philosophiegeschichtlicher Betrachtung hat Pendzig seine erste Arbeit in dieses Wort Freudenthals ausklingen lassen. Wir fügen hinzu: Dieses Wort, schon 1887 gesprochen¹⁾, aber bis heute bei weitem nicht in gebührender Masse beherrzt, geschweige für die Forschung fruktifiziert, muss künftig als Motto die Untersuchungen zur Renaissancephilosophie leiten; von Dyroffs Schule hoffen wir nach dieser Seite hin vieles und können es erwarten, da, wie wir wissen, dort rege Arbeit herrscht, die zu Zeiten mit ihren Erträgen hervortreten wird.

Wir hoffen, dann in eingehenderer Würdigung den neu aufgewiesenen Zusammenhängen eine Spalte widmen zu können.

Bonn.

H. Ruster.

¹⁾ „Philosophische Aufsätze“, Ed. Zeller gewidmet (Leipzig 1887), 85.