

# Rezensionen und Referate.

## Logik und Naturphilosophie.

Zur **Logik und Naturphilosophie der Wahrscheinlichkeitslehre.** Von Othmar Sterzinger. Leipzig 1911, im Xenien-Verlag. Mit einer Tafel, 243 Seiten. Brosch. 4.50 *M.*

Die Geschichte der Wahrscheinlichkeitslehre zeigt uns einen beständigen Kampf zwischen zwei Anschauungsweisen, welche wir kurz die subjektive und die objektive nennen wollen. Im einzelnen ist es nun interessant, zu verfolgen, wie durchweg selbst bei einem und demselben Autor beide Gedankenreihen sich vermengen und dadurch ein befriedigendes logisches und naturphilosophisches Resultat nicht zustande kommen lassen. Angesichts dieser Sachlage war es ein verdienstvolles Unternehmen des Verfassers, im einzelnen nachzuweisen, welches die Folgerungen aus dem einen Gedankengang sind, welches die aus dem andern. Dabei hatten ihm schon einige namhafte Gelehrte vorgearbeitet. Als konsequentesten Durchbildner der objektiven Richtung bezeichnet er J. J. Fries, während K. Stumpf der konsequenteste Durchbildner der subjektiven Anschauungsweise genannt werden müsse (Stumpf, Sitzungsber. der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften philos., phil. und histor. Klasse 1892). Stumpf bezeichnet als gleichmäßig diejenigen Fälle, in Bezug auf welche wir uns in gleicher Unwissenheit befinden, und da die Unwissenheit nur dann ihrem Masse nach gleich gesetzt werden kann, wenn wir absolut nichts darüber wissen, so können wir diese Erklärung dafür einsetzen. Demgegenüber sind Fries (Versuch einer Kritik der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung) und v. Kries (Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Freiburg 1886) der Ansicht, dass man sich wohl kaum mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung beschäftigt hätte, wenn ihre Sätze von „so beschränkter Bedeutung wären, dass sie nur dem intellektuellen Zustand einzelner Individuen entsprächen“. Nun ist es interessant, zu verfolgen, inwiefern die Anhänger beider Richtungen sich auf die rechnerische Grundlage der Kombinationslehre stützen dürfen, wie dies stillschweigend durch das dritte Laplacesche Prinzip, das Theorem von Bernouilli und insbesondere durch das sechste Prinzip von Laplace vorausgesetzt wird. Der Verfasser kommt zu dem Resultat, dass die Sätze, welche die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf Grundlage der Kombinatorik

mit Hilfe des additiven Prinzips (zweites Prinzip von Laplace), des multiplikativen Prinzips (drittes Prinzip von Laplace), des Theorems von Bernouilli, des vierten Prinzips von Laplace und der auf den bisher genannten beruhenden und aus ihnen hervorgegangenen weiteren Prinzipien, nämlich des fünften und sechsten Prinzips von Laplace, ableitet, sich nicht als logische Regeln für die Beurteilung der Wahrscheinlichkeit von Ereignissen, also auch nicht für die Bewertung von Hypothesen usw. verwenden lassen.

„Historisch“, sagt der Verfasser (103), „kam man auf diese Idee durch die Zufallsspiele . . . Aber mit welchem Rechte man aus der mathematischen Analysis der Zufallsspiele die Wahrscheinlichkeitslehre, die einen logischen Kanon für das Wahrscheinlichkeitsurteil bilden soll, entwickelte und entwickelt, konnte ich in keinem Buche der Wahrscheinlichkeitstheorie entdecken“. „Welcher blasphemische Gedanke“, ruft Goldschmidt aus, „den Begriff des Zufallsspieles auf die Allmutter Natur anzuwenden“.

Dies führt der Verfasser nun sowohl für die objektive Richtung wie für die subjektive näher aus. Für die Anhänger der objektiven Richtung tut er es in folgender Weise: „unabhängige Ereignisse sind sehr selten, ja eigentlich gar nicht vorhanden . . . diese Seltenheit schränkte das Anwendungsgebiet der Wahrscheinlichkeitsrechnung ausserordentlich ein . . . Es blieben nur noch die Urnen und die Münzen, vielleicht auch der Platzregen und der aufgeschichtete Körnerhaufe; aber selbst hier regte sich schon die Kritik, und die Geistesarmut der Beispiele stieg wie durch Inzucht“ (99 f.). Zu der vorausgesetzten Gleichmöglichkeit der Fälle übergehend, fährt der Verfasser in seiner Kritik fort: „Wer so konsequent vorgeht, dass er nur die statistische oder strengste physikalische Gleichmöglichkeit der Fälle gelten lässt, . . . der kann aus der physikalischen Gleichmöglichkeit . . . der Elementarfälle durch die Kombinatorik, die immer ein ausschliesslich subjektives Geschäft ist, die Gleichmöglichkeit der diversen Kombinationen (in der Aussenwelt) nicht folgern . . ., aus der Unabhängigkeit der Fälle folgt nicht die Gleichmöglichkeit der Kombinationen. Es kann jede gegenseitige Beeinflussung mangeln, und doch kann durch irgendwelche Naturgesetze oder Naturvorgänge eine statistische Gleichmöglichkeit der Kombinationen verhindert werden“ (100 f.).

„Hierin tut ein Anhänger der subjektiven Theorie, der vom Wahrscheinlichkeitsansatz die objektive Begründung nicht verlangt, leichter. Er hat völlig freie Hand in der Kombinatorik. Er braucht nicht zu fragen, ob sich die Fälle auch tatsächlich miteinander verbinden, und in der Weise, wie es die Kombinatorik verlangt. Auf die Uebereinstimmung des Wahrscheinlichkeitsansatzes mit den Ergebnissen der Erfahrung hat er schon bei der Wahrscheinlichkeitsdefinition verzichtet, bei der Feststellung der gleichmöglichen Fälle (s. o.), und er wird vernünftigerweise auch bei der Gleichmöglichkeit der Kombinationen darauf verzichten, umso mehr, als ihm

eine Verweigerung des Verzichtes hier, nach dem früheren, nichts mehr nützen würde . . . (102).

Die Wahrscheinlichkeitsansätze stellen in diesem Falle keine Aussage über ein physisches Ereignis dar, sondern sind nur der Ausdruck unseres logisch geregelten Wissensstandes über eine bestimmte Urteilmaterie . . . „abhängig“ bedeutet nicht physische Abhängigkeit, sondern Nichtbeeinflussung der Daten für ein anderes Wahrscheinlichkeitsurteil, d. h. der Kenntnisse (102). Aber schon bei der Festsetzung der gleichmöglichen Fälle versagt die subjektive Theorie, wenn es sich darum handelt, die bisherige Wahrscheinlichkeitsrechnung zur Grundlage für die zahlenmässige Bestimmung der Wahrscheinlichkeit eines Urteils zu verwenden.

Die Stumpfsche Form der subjektiven Theorie gründet den Wahrscheinlichkeitsansatz auf das disjunktive Urteil. Nach der Ansicht Stumpfs müsste man trachten, eine möglichst vollständige Kenntnis des Disjunktionsglieder zu erhalten. Den schwersten Einwand gegen diese Theorie bedeutet wohl das, was der Verfasser über die praktische Untauglichkeit dieser Methode sagt (67):

„Zu einem Wahrscheinlichkeitsurteil müssen unbedingt alle zu Gebote stehenden Kenntnisse verwertet werden. Das geht aber bei der Disjunktionmethode nicht. Man müsste sich oft absichtlich auf ein geringeres Kenntnisniveau stellen, als man es besitzt. Denn selten, sehr selten trifft es zu, dass sich alle unsere verfügbaren Kenntnisse über einen Gegenstand genau mit der Kenntnis der Disjunktionsglieder decken. Auch dort, wo man Materien besitzt, die ungezwungen eine Disjunktion zulassen, kommen noch Wahrscheinlichkeitswerte dazu, die man aus dem bisherigen Wahrscheinlichkeitsansatz vollständig ausgeschlossen hat. Stumpf nennt sie Erkenntniswert, Meinong und Nietzsche sprechen von Dimensionen der Wahrscheinlichkeit, und Czuber bemerkt hierzu, dass diese Bezeichnungen auf Umstände hinweisen, die sich der Rechnung entziehen . . . . In der konsequenten Verfolgung der Disjunktionmethode müsste hier offenbar eine übergeordnete Urteilmaterie disjungiert werden. Dieser Erkenntniswert setzt sich jedoch aus den verschiedensten Erfahrungen und Kenntnissen zusammen . . .“

Der für die Untersuchung wichtige Schluss, den der Verfasser aus diesen und andern Erwägungen zieht, ist nun eben der Hauptinhalt des logischen Teils seiner Arbeit und lautet (108):

„Und weil diese Chancen ungleichwertig sind, darf man sie weder addieren noch multiplizieren noch sonst etwas in mathematischer Hinsicht mit ihnen unternehmen . . . Die Wahrscheinlichkeitsbestimmungen beschäftigen sich, wie wir bei Goldschmidt gehört haben, eben mit Gründen, und diese werden »gewogen« und nicht »gezählt«.“

Zu einer derartig scharfen und eingreifenden Kritik ist der Verfasser nun dadurch gekommen, dass er da, wo die Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Form, wie sie weiteren Kreisen fast allein bekannt ist, nämlich als

Theorie der Zufallsspiele, nicht ausreicht, und doch andererseits gewisse Erscheinungen, wie die Ausgleichserwartung, die Duplizität der Fälle, d. h. die Erscheinung der Knäuelung gewisser Ereignisse, uns zu einer Wahrscheinlichkeitsbetrachtung herausfordern, nach allgemein gültigen Regeln gesucht hat. Dieses Suchen hat ihn veranlasst, die Zulässigkeit der bisherigen Wahrscheinlichkeitslehre auf logischem Gebiete aufs schärfste zu verwerfen. Bei den Glücksspielen allerdings, besonders bei dem üblichen Urnenbeispiel mit der bekannten Anzahl von schwarzen und weissen Kugeln, bilden die einzelnen Kugeln, die wir haben, tatsächlich auch die einzig möglichen Gründe für unsere Wahrscheinlichkeitsbestimmung, und nur in so gearteten Fällen ist eine Uebereinstimmung zwischen dem Ergebnis der auf der Kombinatorik aufgebauten Rechnung und den tatsächlichen Ereignissen zu erwarten. In allen andern Fällen haben die wissenschaftlichen Vertreter entweder den Fehler begangen, „alle Urteilmaterien vom Standpunkte der Zufallsgeschehnisse zu betrachten“, oder aber sie haben, „diese naturphilosophischen Ansichten verwerfend, die allgemeine Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitstheorie auf dem Wege des logischen Kanons für erreichbar“ gehalten (108)<sup>1)</sup>.

Bezüglich des ersteren Punktes, alle Urteilmaterien vom Standpunkt der Zufallsgeschehnisse zu betrachten, ist der Verfasser der Ansicht, dass es eine erhebliche Anzahl von Geschehnissen wirklich gibt, die mit den Erscheinungen der Zufallsspiele grosse Verwandtschaft besitzen und die sich auch annähernd nach der alten Wahrscheinlichkeitstheorie behandeln lassen (213); neu ist die Erklärung, die er für den Ausgleich in den Zufallsgeschehnissen gibt:

„Die Unwissenheit über seine Ursachen war so gross, dass von einer Richtung, und noch dazu von der lange Zeit herrschenden, dieser Ausgleich geradezu auf Grund dieses Nichtwissens erklärt wurde. . . . Erst in der neuesten Zeit hat sich langsam eine Klärung vorbereitet, und Bruns spricht ausdrücklich von einem objektiven Satz der Ausgleichung des Zufalls oder der gleichmässigen Erschöpfung der möglichen Fälle. Ein anderer Fortschritt auf diesem Gebiete geschah durch Gustav Th. Fechner und seine Begründung der Kollektivmasslehre, wodurch einerseits auch einmal andere Dinge als nur die praktisch unwichtigen Zufallsspiele zur Betrachtung herangezogen wurden, gleichzeitig aber auch auf die Verwandtschaft der Zufallsspiele mit andern Geschehnisarten hingewiesen wurde“ (208). Die Kollektivmasslehre scheint dem Verfasser die gesunde moderne Entwicklung der alten Wahrscheinlichkeitstheorie darzustellen.

<sup>1)</sup> Bezüglich des letzteren Punktes habe ich die Unhaltbarkeit der Verwendung von Wahrscheinlichkeitsregeln für logische Zwecke an der Hand des Buches im ‚Allgem. Literaturblatt‘ Nr. 10 dieses Jahres dargelegt.

„Zu andern Zeiten wurde eine andere Begründung der gleichmässigen Verteilung als durch das Theorem von Bernouilli als ausschliesslich subjektive Erwartungsbildung als schwerer Fehler erklärt, während jetzt Quetelet als derjenige angeführt wird, der die erste richtige Kollektivreihe aufgestellt hat“ (209).

Prof. Marbe in Würzburg wird als derjenige bezeichnet, welcher zuerst auch bei den Zufallspielen Detailscheinungen, die reinen Gruppen oder Sequenzen, herausgriff, um diese zu untersuchen. Verfasser geht nun noch einen Schritt weiter und untersucht den Verlauf dieser Geschehnisse in der Reihenfolge ihrer Einzelfälle und findet bei den verschiedensten Geschehnisarten die Erscheinung der Knäuelung, Häufungen gleichartiger Vorkommnisse mit dazwischenauf tretenden Lücken (z. B. Vorüberzug von Menschen oder Fuhrwerken an einer bestimmten Strassenstelle, das Fallen von Regentropfen auf eine bestimmte Fläche von bestimmter Grösse, aber auch Kopf- bzw. Wappenwurf mit einer Münze). Der Verfasser erhielt also das Bild von Verdichtungen und Verdünnungen, das Bild von unregelmässigen Longitudinalwellen, und dies legte ihm den Gedanken nahe, dass die Ursache der Knäuelung und gleichzeitig auch des sonderbaren Ausgleichs, der bei den Zufallspielen und verwandten Dingen statthat, ein in den betreffenden Geschehnissen auftretender Rhythmus ist. „Würde sich dies bewahrheiten“, schreibt der Verfasser, „so wäre endlich die physische Ursache des vielfach für nahezu mystisch gehaltenen Ausgleichs gefunden“ (219). In der weiteren Durchführung und empirischen Nachweisung dieses Gedankens gipfelt der naturphilosophische Teil dieses Buches, zugleich erklärt sich dadurch die praktische Brauchbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die auf statistischer Grundlage den mannigfaltigen Interessen des Lebens dient trotz der theoretischen Bedenken, welchen die herkömmliche Wahrscheinlichkeitslehre unterliegt.

Das Buch ist eine geistvolle Zusammenfassung dessen, was der Probabilitätskalkül an Problemen dem philosophisch interessierten Forscher bietet, und es dürfte kaum ein zweites Buch geben, das gerade diesem Zwecke so entsprechen könnte. Als zweiten Vorzug desselben möchte ich nennen, dass es ein klares Bild gibt von den Zielen, denen die Wissenschaft der Wahrscheinlichkeitslehre zustrebt, von der Richtung, in der ein endgültiger Erfolg zu erhoffen ist. Die Gedanken, welche heute gleichsam die Atmosphäre dieses Wissenszweiges erfüllen, die nach Durchführung und Anerkennung ringen, die fortgeschrittensten Erkenntnisse auf diesem Gebiet sind in diesem Buche zur Aussprache gelangt.

Innsbruck.

Franz Hilber.

## Physiol. Psychologie.

**Die physiologische Psychologie des Hungers.** Von Professor R. Turró, Direktor des bakteriologischen Laboratoriums zu Barcelona. Uebersetzt von Dr. F. H. Levy. Leipzig 1911, Barth.

Dieser „Erweiterte Abdruck aus Zeitschr. für Sinnesphys. Bd. 44 u. 45“ bildet den ersten Teil eines grösseren Werkes: „Ursprünge der Erkenntnis“ und verdient auch in Deutschland allgemeiner bekannt zu werden. Er versucht auf Grund sorgfältiger Untersuchungen Licht in das Wesen der Gefühle und des Instinktes am Beispiele des Hungergefühls zu bringen. Die physiologische Gefühlstheorie von Lange und Ribot, welche die Gefühle rein physiologisch erklären will, schiesst sicher über das Ziel hinaus, aber ein starker Anteil kommt den Leibesfunktionen dabei unbestreitbar zu, was der Vf. vorliegender Schrift durch eine eindringende Analyse des Hungers nicht nur im allgemeinen nachweist, sondern auch durch Aufzeigung der dabei beteiligten Faktoren im einzelnen darthut.

Er geht von speziellen Aeusserungen des Hungergefühls, Wasser-Hunger (Durst), Salzhunger usw., aus, um vor allem darzutun, dass der Hunger keine einheitliche ursprüngliche instinktive Empfindung ist, wie er sich dem unmittelbaren Bewusstsein darstellt, sondern durch mannigfache Reize hervorgerufen wird. Durst kann auf mannigfache Weise erzeugt werden, durch krankhaften Wasserverlust (Polyurie, Cholera usw.) durch Einführung von Salz, durch reichliche Mahlzeit.

„Wenn sich nun infolge Diurese oder aus anderen Gründen der Lösungsgrad der Komponenten im Gewebesaft verändert, so geben die Gewebe an ihn Wasser ab, und sowie der Wasserabfluss sich vermehrt, ruft der Verlust in den Zellen Durst in derart bestimmtem Masse hervor, dass genau so viel Wasser eingeführt wird, wie zur Herstellung des Gleichgewichtes erforderlich ist. So versteht man auch, dass der innere Vorgang beim Zustandekommen des Durstes im Grunde immer derselbe ist, ob er nun durch Chlor- oder Hyperglykämie, durch Muskel- oder Nervenarbeit oder durch Plasmaverschiebungen hervorgerufen worden ist, sofern nur die Konzentration des Gewebesaftes erhöht worden ist. Die Avidität der Moleküle für Wasser setzt die trophomotorischen Mechanismen in Tätigkeit, und da die Zelle ihre Verluste nicht ordentlich wieder ausfüllen kann, veranlasst sie, um ihr Umformungsgeschäft fortsetzen zu können, eine trophische Reizung, die bei steigender Ladung schliesslich im Bewusstsein das Bedürfnis nach diesem, und zwar nach diesem Körper hervorrufft“.

Indem der Vf. noch einige andere spezifische Hungergefühle nach ihrem physiologischen Ursprung analysiert, definiert er den Hunger psychologisch „als das Bewusstsein von der Abwesenheit der Substanzen, an denen der Organismus durch den Stoffwechselumsatz verarmt ist“.

Zur näheren Erklärung führt er aus:

„Die Gesamtheit der dargelegten Beobachtungen zeigt uns, dass dieser unklare, gestaltlose Trieb, den wir Hunger nennen, gar nicht existiert. Wenn die niederen trophischen Zentren dem Gewebesaft die verbrauchten Elemente nicht mehr liefern können, so gelangt die periphere Reizung auf immer höheren Bahnen bis zu den psychotrophischen Zentren und vermittelt dort die Empfindung einer fehlenden Substanz; dieses Gefühl ist die Grundlage der elementaren Hungerempfindung. Durch den Nahrungsumsatz verliert der Körper gleichzeitig verschiedene Produkte. Bis zu den niederen Zentren der trophischen Sensibilität dringt die Tätigkeit jedes einzelnen dieser Produkte in unterschiedlicher Weise und veranlasst sie zu einer spezifischen Reaktion derart, dass die betreffenden Elemente nach Massgabe ihres Verbrauchs dem Gewebesaft zugeführt werden, und damit sich auch dessen einheitliche Zusammensetzung wieder herstellt. Wenn nun diese durch die zentrifugale Tätigkeit des so komplizierten niedrigen Reflexbogens verarmten zelligen Elemente in den psychotrophischen Zentren die eingetretenen Verluste anzeigen, so geschieht dies ebenfalls in spezifischer Weise, als die Empfindung der verlorenen Substanz oder vielmehr die Gesamtheit der Gefühle, welche die Einführung vieler Substanzen verlangen, welche den Verlust decken können . . . Es genügt nicht, dass ein Körper ein Nahrungsmittel ist, um den Appetit zu reizen; er muss ein chemisches Bedürfnis befriedigen, das durch den psychischen Ausdruck der ursächlichen Empfindung bestimmt wird. Aus alledem folgt, dass wir den Hunger nicht als einen allgemeinen Trieb ansehen dürfen, Nahrung einzuführen. Vielmehr lehrt uns die genaue Beobachtung, dass von den psychotrophischen Zentren eine Summe elektiver Bestrebungen ausgeht, von denen jede einzelne der Ausdruck eines wohlumschriebenen Substanzdefektes im Gewebesaft und in den zelligen Bestandteilen ist“.

„Das, was die Einfuhr des Organismus reguliert, was sie auswählt und veranlasst, sind trophische Gefühle, und wenn nicht jedes von ihnen der empfundene Ausdruck eines bestimmten Substanzverlustes wäre, so bliebe es unverständlich, wie Zu- und Abgang sich einander anpassen könnten. Das unbestreitbare Vorhandensein dieser Anpassung zeigt, dass die trophischen Sensationen in Voraussicht kommender Verluste zur Aufnahme ausschliesslich adäquater Nahrungsmittel veranlassen, da ja sonst die durch den Verbrauch geschaffene Lücke nicht ausgefüllt würde. Diese Empfindungen, die so sorgfältig die Einfuhr dem Verbrauch anpassen, entstehen nicht fürsorglich in den psychotrophischen Zentren: sie entsprechen vielmehr einer durch die Substanzdefekte des Gewebesaftes bedingten Zellerregung derart, dass die Gewebeflüssigkeit direkt dem Bewusstsein seine Bedürfnisse anzeigt . . . Wäre es anders, so würde nichts dem Tiere Kunde davon geben, dass seinem Organismus Wasser, Fette, Kohlehydrate oder Eiweissstoffe fehlen; es würde seine Mahlzeiten weder quantitativ noch qualitativ dem

organischen Verbrauch, sondern nur den Grillen seines launenhaften Appetits anpassen. So würde aus Mangel einer Ernährungsregulierung das Leben gefährdet sein“.

„Wir bewundern, wie das Huhn sich den Kalk sucht, oder das Brustkind seine Milchportion sich abmisst, wie es der beste Chemiker in mühsamer Arbeit nicht besser vermöchte. Wenn wir diese Vorgänge analysieren, so finden wir, dass dieser Kalk im Empfindungsbewusstsein zum Ausdruck kommt, und wenn wir hören, dass jene Milchmenge durch einen von der Körperflüssigkeit ausgehenden Reiz schon im voraus festgelegt ist, so müssen wir zugeben, dass diese Erscheinung nicht mehr und nicht weniger wunderbar ist, wie die, auf Grund deren das Licht auf die Retina, die Tonwellen auf den Akustikus wirken. Wie wir aus der Aussenwelt eine Summe von Eindrücken erhalten, die uns über ihre Existenz und Beschaffenheit Kunde geben, so bekommen wir auch aus dem Innern unseres Organismus eine Reihe von Eindrücken, die uns über das Fehlen von Substanzen unterrichten“.

„Solche niedere Erkenntnis nennt man Instinkt. Man hat ihn vielfach für ein angeborenes instinktives Bewusstsein, von geheimnisvollem Ursprung ausgegeben“. Die Erkenntnis ist nicht spontan, nicht angeboren“.

„Wenn wir Ursache und Wirkung auseinanderhalten, so verschwindet diese Spontaneität von selber. Es ist ein Streit um Grundbegriffe, deren Vorhandensein nicht fraglich ist, die wir aber nicht erklären können, so lange wir ihre wahre Ursache nicht kennen. Statt diese zu ergründen, stützt man sich auf unbekannte Tatsachen, um eine Rechtfertigung ihrer selbst zu haben, die uns wenigstens vor der Hand befriedigt. Wenn wir sagen, wir essen aus Instinkt, dieser Instinkt belehrt uns über die Schädlichkeit eines gegebenen Nahrungsmittels usw., so reden wir nur der Worte halber, denn das ist dasselbe, als wenn wir sagen: wir wissen nicht, warum wir die Nahrungsmittel auswählen, oder wieso wir dies oder jenes für schädlich halten“.

In gleicher Weise erklärt sich die quantitative Abmessung der Nahrung durch das Kind.

„Fassen wir zusammen: Die Erfahrungen der psychotrophischen Zentren haben sich so organisiert, dass Mensch und Tier beim Anblick einer Speise im voraus wissen, wieviel sie von derselben nehmen müssen, als ob sie ihren Nährwert schon ausprobiert hätten. Diese Kenntnisse entstehen nicht durch Erziehung oder durch äussere Anleitung, sondern durch interne Erfahrungen, die diesen Wert im Bewusstsein festgelegt haben. So sehen wir, dass nicht die Mutter für den Säugling die Milch abmisst, das Kind selbst teilt sich seine Menge zu. Es ist nicht nur ein hergebrachtes Uebereinkommen, wenn man Fleisch, Bohnen oder Rüben in bestimmtem Verhältnis genießt. Der Betreffende hat diese Menge aus sich heraus fixiert, und so ist es seit undenklichen Zeiten gewesen. Ein physiologischer Mechanismus hat das mit den Bedürfnissen des Gewebesaftes überein-

stimmende Mass ein für allemal fest bestimmt und die ständige Wiederholung dieses Vorganges hat in den psychotrophischen Zentren Erinnerungsbilder festgelegt, durch deren Vermittlung wir beim Anblick eines Nahrungsmittels wissen, in welcher Menge es uns zuträglich ist“.

Nach oberflächlicher Beobachtung könnte man meinen, dass der Magen durch seinen Füllungszustand die Einfuhrmenge abschätzt.

„Diese Vermutung ist unzulässig, erstens weil unnütze Substanzen den Hunger nicht stillen, ferner weil der Magen das Verschwinden des Hungers auf eine der Natur des Nahrungsmittels angepasste Weise veranlasst“.

Die Ausführungen des Vf.s machen den Eindruck eindringender Fachkenntnis.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

## Geschichte der Philosophie.

**Aristoteles und seine Weltanschauung.** Von Franz Brentano.

Leipzig 1911, Quelle & Meyer. VIII u. 154. 8. *M* 3, geb. *M* 3,60.

Der Verfasser dieser Schrift hat vor einem halben Jahrhundert als Schüler Trendelenburgs seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Abhandlung über ein aristotelisches Thema aus der Logik eingeleitet. Fünf Jahre später hat er in einer Weise, die sehr bemerkt worden ist und überaus anregend und fruchtbar gewirkt hat, in seiner Arbeit über die Psychologie des Aristoteles die alte scholastische Deutung dieses Philosophen gegen die umlaufenden falschen Auslegungen, besonders die von Eduard Zeller, vertreten. Dann folgte seine Abwendung und Lossagung von der Kirche. Um so grösseren Eindruck machte es weithin in den philosophisch interessierten kirchlichen Kreisen, als er im Jahre 1882 neuerdings seine Auffassung des Aristoteles, die wesentlich mit der des hl. Thomas v. Aquin übereinstimmte, öffentlich in Schutz nahm und mit unverkennbarer Ueberlegenheit verteidigte. Dieses geschah in den beiden kleinen Schriften gegen Zeller: „Ueber den Kreatianismus des Aristoteles“ und „Offener Brief an Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes“. Hatte früher, wie er selbst zu Anfang der ersten von diesen beiden Abhandlungen bemerkt, seine Stellung zur katholischen Kirche für gewisse Leute den Verdacht nahe gelegt, dass er, die Meinung des Fürsten der Theologen überschätzend, nur mit befangenem Blicke die Schriften des Aristoteles betrachte, so konnte dieser Argwohn jetzt nicht mehr bestehen. Die berühmte Voraussetzungslosigkeit, die unsere Gelehrten, wenn man sie hört, so schmerzlich an den katholischen Autoren vermissen, liess sich in unserem Falle nicht mehr füglich a priori anzweifeln. Das war die Erwägung, die dem literarischen Ereignis dieser Publikationen bei den Freunden der alten Wissenschaft vor allem Wert verlieh.

Nun ist Brentano nach ungefähr dreissig Jahren, gleichsam ganz unverhofft, noch einmal mit zwei Arbeiten über Aristoteles auf den Plan getreten, der einen, die uns zur Besprechung vorliegt, und der anderen mit dem Titel: „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes“, die eine neue, aber um mehr als das Dreifache erweiterte Ausgabe der Abhandlung über den Kreatianismus des Aristoteles darstellt.

Vergleicht man diese jüngsten Veröffentlichungen mit denen vom Jahre 1882, so tritt in der Bewertung der aristotelischen Philosophie ein Unterschied hervor. Damals erklärte Brentano, neben der Absicht der persönlichen Verteidigung gegen Zellersche Einwürfe habe ihn die hohe Achtung vor der aristotelischen Lehre und die Ueberzeugung, dass ein so mächtiger Geist noch heute fördernd auf die Forschung einzuwirken vermöge, zum Schreiben gebracht. Jetzt nimmt er diese Ansicht über Aristoteles zwar nicht zurück, spricht sie vielmehr, wenn auch in abgeschwächter Form, nochmals aus, indem er sagt: „man kann durch das Studium der aristotelischen Weisheitslehre wahrhaft gefördert werden“ (Aristoteles IV), aber in den Vordergrund tritt doch die Erklärung: „sie ist heute als Ganzes unhaltbar, und manche Teile erscheinen als vollständig überlebt“ (ebenda), und die nochmalige Versicherung: „dass das System als Ganzes nicht haltbar ist, würde unschwer nachzuweisen sein, und bei einzelnen, wenn auch keineswegs bei allen wichtigen Punkten (wo das der Fall) habe ich eine kurze kritische Bemerkung nicht unterdrückt“ (Aristoteles 152 f.). Als ein Hauptvorteil des Systems aber wird in den Schlusszeilen der Schrift über die Weltanschauung des Aristoteles folgendes gerühmt: „die bisher so unvollkommen verstandene Weisheitslehre des grossen alten Denkers dürfte wohl geeignet sein, unserer pessimistisch angehauchten Zeit die Augen dafür zu öffnen, wie wenig die Hilfsquellen des optimistischen Weltgedankens in dem, was sie in ihrer Oberflächlichkeit gewöhnlich allein zu berücksichtigen pflegt, erschöpft sind“. In diesen Worten wird einseitig und höchst auffällig ein Stück, und dazu noch ein eingebildetes, der aristotelischen Lehre mit Lob erhoben, nicht ohne dass dem griechischen Weisen sonderbare und selbst hässliche Irrtümer zugeschoben werden, wie wir noch sehen wollen.

Brentano behandelt die Weltanschauung des Aristoteles als Weisheitslehre. Die Weisheit im höchsten Sinne ist Gottes Prärogative, alle andere Weisheit kommt von ihm wie aus ihrer Quelle. Die Weisheit, *σοφία*, ist Verstand und Wissenschaft, *νοῦς* und *ἐπιστήμη*, unmittelbare und mittelbare oder abgeleitete Einsicht. Gott erkennt sich selbst unmittelbar und durch sich und in sich als höchstem Grunde alles andere. Auch unsere Erkenntnis ist zweifach, mittelbar und unmittelbar. Die letztere hat wieder ein zweifaches Objekt, unmittelbar evidente Tatsachen und Axiome. Die Tatsachen sind teils seelische Phänomene, unsere eigenen Denkkakte oder sinnlichen Wahrnehmungen, deren wir inne werden, teils das Dasein der

sinnlichen Objekte. Letzteres nennt Brentano das primäre, erstere das sekundäre Objekt der Erkenntnis. Er behauptet, nach Aristoteles gebe es nur von dem sekundären Objekt, also der inneren Wahrnehmung und Unterscheidung, eine Evidenz, wenigstens unmittelbar (S. 30 und 33 nebst der Anmerkung). Ich glaube nicht, dass das die wahre Lehre des Aristoteles ist. Auch sagt er S. 30 vermeintlich im Sinne des Aristoteles: „Keine auch noch so lebhaftere Erinnerung bürgt mit unmittelbarer Evidenz für die Wahrheit dessen, woran wir uns erinnern“. Er sagt aber nicht, wo das stehen soll. Aristoteles sagt nur, man könne über ein sinnliches Objekt mit Gewissheit nur so lange urteilen, als es gegenwärtig sei. Sei es den Blicken entzogen, so könne es sich unvermerkt verändern oder auch ganz zu sein aufhören. Auch soll Aristoteles lehren, die Farbe werde zur wirklichen Farbe erst in unserem Auge; wenn es kein Sehendes gäbe, würde auch keine Farbe einem Körper wirklich zukommen (S. 32). Brentano beruft sich hierfür auf *De sensu et sensato*. Vielleicht meint er die Stelle im 3. K. 439 a 13. Sie enthält aber nur eine Verweisung auf die Bücher von der Seele. Eine Stelle, an die man hier denken könnte, findet sich *De an.* III 2, 425 b 25. Es ist aber unerweisbar, dass sie das sagt, was Brentano will. Ich habe mich darüber schon vor zehn Jahren weitläufig ausgesprochen in der Uebersetzung von *De an.* S. 141 ff.

Die Axiome, das andere Objekt unmittelbarer Erkenntnis, gehen auf den Satz des Widerspruchs zurück. Dieser Satz wird, wie Br. sehr richtig bemerkt und zutreffend begründet, nach Aristoteles nicht durch Erfahrung und Induktion gewonnen, sondern er leuchtet durch sich ein. Auf ihn gehen auch die Sätze der Arithmetik und Geometrie zurück. Aristoteles teilt also nicht das Bedenken Kants, dass der Satz: Keine Linie kann kürzer sein als die gerade, nicht ein Fall des Widerspruchs sein könne (S. 34). Es steht ihm insbesondere auch fest, dass parallele Linien, selbst ins unendliche verlängert, immer noch parallel bleiben (ebenda). Da der Satz des Widerspruchs auch die spezielle Aussage einschliesst, dass Eines nicht Vieles ist, kommt Brentano auch auf das Kontinuum zu reden, das beides ist, nur in verschiedener Rücksicht: es ist eines in Wirklichkeit, vieles in Möglichkeit. Hier hält er es aus Missverständnis für unzulässig, mit Aristoteles bei einem wirklich einheitlichen Kontinuum einen Teil seiner Wirklichkeit noch dadurch wechseln zu lassen, dass der andere entfällt (S. 36, Anm.). Ist denn eine Schnur von einem Meter wirklich in keinem Sinne etwas anders als das meterlange Stück einer dreimal so langen Schnur? Ferner meint er, Aristoteles habe die bekannten zenonischen Sophismen gegen die Bewegung nicht genügend widerlegt (S. 37). Aber der Beweis für diese Behauptung dürfte schwer fallen. Ich wenigstens wüsste nicht, wie man sie anders entkräften sollte, als durch die aristotelische Unterscheidung von wirklichen und möglichen Teilen des Kontinuums. Die Naturgesetze hätten, will er ferner, bei Aristoteles metaphysische Notwendigkeit. Er-

kännten wir die eigentliche Natur der Dinge, so würden uns Aristoteles zufolge ihre Eigentümlichkeiten so notwendig erscheinen, wie die des Dreiecks, dass es zur Winkelsumme  $2R$  hat (S. 38). Es wäre gut gewesen, diese Behauptung nicht bloss aufzustellen, sondern auch ihre Begründung zu versuchen. Brentano kommt hier ferner naturgemäss auf die aristotelischen Vorstellungen vom Kausalitätsgesetz zu sprechen. „Aristoteles“, so sagt er S. 39, „spricht aufs klarste das allgemeine Kausalgesetz aus. Wo die sämtlichen Bedingungen, welche ein Ereignis ermöglichen, gegeben sind, da tritt dieses Ereignis ausnahmslos sofort ein“. Eigentlich ist das nun nicht die Formel für das Kausalitätsgesetz, sie lautet bekanntlich anders. Doch das soll nichts verschlagen. Wichtiger ist, dass die von Brentano angeführte Belegstelle, *Eth. Nic. X, 4*, nur von gleichsam naturhaften seelischen Prozessen, nicht von freiwilligen Handlungen redet. Ihr Wortlaut ist dieser: „So lange Leidendes und Tätiges sich gleich bleiben und sich gleichmässig zu einander verhalten, erfolgt naturgemäss die gleiche Wirkung“. Daraufhin scheint Brentano, wie wir noch sehen werden, das von ihm ausgesprochene Gesetz auch auf das Wirken des aristotelischen Gottes zu beziehen, indem er glaubt behaupten zu dürfen, Gott müsse bei Aristoteles alles, was er tut, von Ewigkeit tun, wenn nicht gewisse Bedingungen, an die er sein Wirken knüpft, erst in der Zeit sich erfüllen. Auch meint er S. 40, ohne Belegstellen zu geben, was sich ja aus dem mehr populären Charakter seines Buches erklären mag, nach Aristoteles leuchteten nur negative Urteile von vornherein als notwendig ein. Aber sollte Aristoteles etwa gelehnet haben, dass die sogenannten Grundsätze der Mathematik, die doch sicher nicht alle negativ sind, von vornherein einleuchten? Aber dasselbe gilt auch von den mathematischen Sätzen schlechthin, es gilt auch von Sätzen wie: „allem Möglichen geht ein Wirkliches voraus“ und: „alles, was bewegt wird, wird durch ein anderes bewegt“. Sie sind von vornherein a priori mit den Begriffen gegeben und leuchten darum auch auf grund der Analyse der Begriffe jedem ein, was Brentano, wie man ihn nach dem ganzen Zusammenhang scheint verstehen zu müssen, durch Aristoteles bestritten werden lässt. Noch erfährt Aristoteles S. 40 im Sinne Kants eine Missbilligung, weil er in das Kontradiktionsgesetz den Ausdruck „zugleich“ aufgenommen habe, es so auf das, was in der Zeit ist, einschränkend. Hierauf ist zweierlei zu erwidern: erstens, dass bei zeitlichen Dingen das „zugleich“ zeitliche Bedeutung hat und sich auf alle Zeiten: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft bezieht: nichts ist, nichts war und nichts wird gleichzeitig sein und nicht sein. In diesem Sinne sagt Aristoteles mit Berufung auf einen Vers des Agatho, dass nicht einmal Gott das Geschehene ungeschehen machen könne. Es müsste dann ja zugleich gewesen und nicht gewesen sein. Zweitens, dass es bei überzeitlichen Dingen keine temporale Bedeutung hat, sondern die Bedeutung eines idealen Bei- und Nebeneinander, einer Verbundenheit begrifflicher

Momente, wo wir statt zugleich etwa „in einem“ sagen könnten, wie: ein mathematischer Satz kann nicht in einem wahr und falsch sein. In diesem Sinne ist die Aussage bei zeitlichen Dingen nicht wahr. Dass Sokrates sitzt, kann in einem wahr und falsch sein, und ist wahr, wenn er sitzt, falsch, wenn er nicht sitzt, weil zwischen den Momenten Sokrates und Sitzen keine notwendige Verbindung besteht.

Unsere mittelbaren Erkenntnisse gewinnen wir durch Schlüsse, die Schlüsse aus Vordersätzen, die Sätze aus verglichenen Begriffen, die Begriffe aus der Wahrnehmung. Nichts ist im Verstande, was nicht irgendwie der Wahrnehmung entstammt (S. 40). Dieses aristotelische Prinzip wird von Brentano in einer Art verwandt, die mir Bedenken macht, wenn ich ihn anders richtig verstehe. Er sucht sich zu erklären, aus welchen bestimmten äusseren und inneren Wahrnehmungen etwa nach Aristoteles die elementarsten oder einfachsten Begriffe und besonders die der Substanz und der Ursache gewonnen werden. Aristoteles, meint er, habe diese Frage nicht so eingehend und sorgfältig behandelt, wie später Locke und Leibniz (S. 43). Er vermisst bei einer bestimmten Voraussetzung in der Aufzählung der Arten des Sensiblen *D. a. II, 6* die substanziellen Differenzen (S. 20). Sie müssten dort genannt sein, wenn Aristoteles, als er die Bücher von der Seele schrieb, noch auf dem in *Met. Z.* eingenommenen Standpunkt beharrt hätte, dass wir Begriffe von substanziellen Differenzen haben. Auf Seite 53 meint er, dass nach Aristoteles der Begriff der Substanz direkt in unseren Anschauungen gegeben ist, ja, dass keine Vorstellung eines Akzidenzes ohne ihn sein kann. Auch wenn wir uns als empfindend und denkend selbst erfassten, erfassten wir uns als empfindende und denkende Substanz. Alle diese Aeusserungen und Raisonnements möchten, scheint es, besorgen lassen, dass der Weg und die Weise, wie der Verstand vom Sinnlichen zum Intelligiblen kommt, hier nicht ganz zutreffend gedacht ist. Das geschieht nicht direkt, sondern mittelbar, durch Vermittelung der Abstraktion, zu der uns erst die vernünftige Natur unserer Seele befähigt, wie Aristoteles am Schluss der zweiten Analytiken betont. Wenn es Differenzen gäbe, die direkt das Wesen träfen, so wären sie doch als solche nicht sinnlich, so wenig das Wesen oder die Substanz selbst direkt in unserer Anschauung gegeben ist. Sie kann nur gedacht, nie angeschaut werden, und wenn die Akzidenzien ohne sie nicht vorgestellt werden, so heisst hier vorgestellt werden: gedacht werden. Denn ich kann das Akzidens als solches nicht denken, ohne es als Akzidens einer Substanz zu denken. Nebenbei bemerkt, ist Brentano auch der Ansicht, die Lehre in *Met. Z.*, dass eigentlich nur die Substanz eine Definition habe, gehöre einer späteren Stufe des aristotelischen Philosophierens an. In der Topik und in den zweiten Analytiken finde sie sich noch nicht, ja, dort schein sie eher verleugnet zu werden, und er meint, daraus Schlüsse auf die Zeit der Abfassung der verschiedenen aristotelischen Schriften ziehen zu dürfen. Aber wenn man bedenkt, was

mit der schlichten Erklärung, nur die Substanz habe eigentlich eine Definition, gemeint ist, so scheint es gewagt, an ihr Auftreten derartige weittragende Folgerungen zu knüpfen. Die Definition ist die Angabe des *τι ἦν εἶναι*, sie sagt, was etwas ist. Das Sein und das Was kommt aber ursprünglich der Substanz zu, und darum kann man eigentlich nur bei ihr fragen, was sie ist. Das andere ist nur mit Beziehung auf die Substanz und ist kein Was, sondern ein quale, quantum usw. Wenn hiervon erst in der Metaphysik ausdrücklich geredet wird, so lässt sich das daraus erklären, dass sie eben die Lehre von der Substanz zu entwickeln hat. Auch folgendes darf bei dieser Gelegenheit nicht unerwähnt bleiben. Es soll nach Brentano ein Widerspruch zwischen der Lehre von der Definition in der Topik und der in der Metaphysik vorliegen (S. 18). In der Topik werde gelehrt, dass in der Definition die spezifische Differenz den Begriff der Gattung nicht enthalten dürfe, in *Met. Z.* dagegen werde das Gegenteil ausdrücklich gefordert. Es gehe nicht an, heisse es da, wenn man z. B. verschiedene Tierklassen unterscheiden wolle, nachdem man etwa zuerst eine „Füsse habende“ Klasse herausgehoben, hernach eine Unterart von ihr durch das Merkmal „geflügelt“ zu bestimmen. Man müsse vielmehr an die Differenz „Füsse habend“ anknüpfen und etwa die Unterart durch das Merkmal „gespaltene Füsse habend“ bestimmen. Sollte dieser Widerspruch nicht bloss scheinbar sein? In unserem Falle gehört „Füsse habend“ zur Gattung, und „gespalten“ und „nicht gespalten“ ist Differenz. In dieser Differenz ist aber die Gattung nicht enthalten. Das Gespaltene braucht nicht immer ein Fuss zu sein.

Wir übergehen hier manches und kommen zur Gotteslehre. Auch hier sei nur das Wichtigste berührt. Gottes Dasein folgert Aristoteles nach Brentano daraus, dass ein schlechthin Notwendiges sein muss, das unbewegt ist (S. 57—71). Besser hiesse es vielleicht mit Bezug auf *Met. XII*, 6, er folgere es daraus, dass ein ewiges Bewegendes sein muss, das selbst unbewegt und lautere Wirklichkeit ist. Weiter hören wir, dass dieses Unbewegte ein einheitlicher zwecktätiger Verstand als erste Ursache der ganzen Weltordnung ist. Es ist Verstand, da es nur in Weise des Gedachten, als intelligible Substanz, mithin als Geist, unbewegt bewegen und so den Weltlauf bewirken kann; es ist nur eines, weil die Ordnung in der Welt einheitlich ist und eine einheitliche Ursache erfordert (S. 71 ff). Noch ein anderer Grund wird von Brentano angeführt: eine Vielheit ganz unterschiedsloser Dinge kann es nicht geben (S. 74). Das ist wohl mehr eine Ergänzung aristotelischer Gedanken als von dem Philosophen selbst in diesem Zusammenhang vorgebracht. Die Begründung der Einheit und Einzigkeit Gottes in *Met. XII*, 8 fehlt, darum wohl, weil die Stelle wegen ihrer Schwierigkeit nicht so leicht in Kürze zu erledigen ist und demgemäss in der übersichtlich angelegten Arbeit zu übergehen war.

Dieser höchste, göttliche Verstand ist die erste Ursache nicht bloss aller Ordnung, sondern auch alles Seins (S. 75 ff.). Daß ist ein überaus wichtiger Artikel, der, wie wir zu Brentanos Ruhme hervorheben müssen, von ihm, wie früher, so auch jetzt noch, unverändert als aristotelisches Lehrgut festgehalten und neuerdings mit vollendeter Meisterschaft vertreten wird. Nur meint er, wenn die Welt, wie es ja wenigstens *Met.* XII, 6 bestimmt vorausgesetzt wird, von Ewigkeit sei, könne sie in der Sprache des Aristoteles nicht als durch Gott entstanden bezeichnet werden, da der Begriff des Entstehens einen Anfang einschliesse (S. 78). In diesem Sinne ist es also auch zu verstehen, wenn wir S. 123 f. lesen, dass die sublunare Welt, obwohl von Gott allein als erster Ursache bedingt, doch nach Aristoteles nicht durch Schöpfung entstanden ist, sondern vielmehr anfangslos schöpferisch erhalten wird. Auch unsere Seelen, die Aristoteles erst mit dem Körper entstehen und nicht mit Plato praexistieren lässt, seien, behauptet Brentano, nach seiner Denk- und Redeweise von Gott, wenn schon schöpferisch, doch nicht aus dem Nichts hervorgebracht. Sie hätten kein Entstehen für sich, sondern nur als Teil des Menschen, der nicht aus Nichts entstehe. Man müsse also im Sinne des Aristoteles vielmehr sagen, dass die Gottheit zur Entstehung des Menschen mitwirke (S. 133 ff. und 136).

Wir wollen mit Brentano über diese mehr terminologischen Fragen nicht rechten. In sachlicher Hinsicht gestatten wir uns, folgendes zu bemerken. Er vertritt, ohne allen Zweifel mit Recht, den Satz, dass bei Aristoteles der Geist des Menschen von Gott in einer gewissen vorgeschrittenen Periode seiner foetalen Entwicklung schöpferisch hervorgebracht wird und nicht, wie Zeller behauptet, von Ewigkeit existiert. Hierbei ist aber erstens nicht ganz klar, warum er immer sagt, dass nach Aristoteles der höchste, der geistige Teil der Seele von Gott erschaffen wird. Erweckt das nicht die Vorstellung, als ob die geistige Seele von Gott käme, um sich mit der sinnlichen Seele, die durch Zeugung entsteht, zu verbinden, sodass der Mensch zwei Seelen hätte statt einer? Diese Vorstellung wird auch einigermassen begünstigt, wenn wir bei Brentano S. 135 lesen: „Die Seele dieses Menschen ist nach Aristoteles die Natur dieses Menschen, und der geistige Teil dieser Seele also ein Teil dieser Natur“. Man sagt besser: die geistige Seele des Menschen ist seine Natur und substantiale Form, freilich nicht ihrem höheren, sondern niederen Teile nach. In der wichtigen und berühmten Stelle *Met.* XII, 3, wo Aristoteles sagt, dass keine Form vor dem Ganzen, dessen Form sie ist, wohl aber eine nach dem Untergang des Ganzen bestehen kann, die Seele etwa, nicht jede, *πᾶσα*, sondern der *νοῦς*, übersetzt Br. S. 136: „nicht die ganze“, eine Uebersetzung freilich, der auch ich, wie ich sehe, in meiner Uebersetzung der *Met.* gefolgt bin. Das widerspricht aber einmal dem Zusammenhang. Um das heissen zu können, müsste von der menschlichen Seele die Rede sein, es handelt sich

aber um die Seele überhaupt. Der Text lautet: „Ob aber auch nachher (wenn das Formierte aufgehört hat) noch etwas fort dauert, bleibt zu untersuchen. Bei einigen Dingen nämlich steht dem nichts im Wege; so ist z. B. vielleicht die Seele von der Art, nicht jede, sondern der Verstand; denn dass jede Seele fort dauere, ist vielleicht unmöglich“. Sodann haben auch die besten lateinischen Versionen, von Wilh. v. Moerbeek und Bessarion, so übertragen, *omnis, nicht tota*. Zweitens ist die Auslegung, die Brentano der Stelle *De generatione animal.* II, 3, 737a 7—12, um einen klassischen Beleg für die Mitwirkung der Gottheit zur Entstehung des Menschen zu haben, hier wie in seiner andern neuen Arbeit zu geben für gestattet hält, durchaus abzulehnen. In diesem Texte wird, wie der Zusammenhang deutlich zeigt, die Frage erledigt, was aus dem männlichen Samen, *γονή*, wird, der nach des Aristoteles irriger Meinung in die Bildung des Fötus, oder besser des allerersten Keimes, als Bestandteil nicht miteingeht, sondern nur aktiv und plastisch auf die Katamenien wirkt. Nachdem die *γονή* ihrer dynamischen Funktion nach gewürdigt ist, wird unmittelbar darauf in unserem Texte von dem Verbleib ihres stofflichen Bestandteils, *τὸ σωματώδες, τὸ σῶμα*, gesprochen und erklärt: „Der Körper oder Stoff der *γονή* (*τὸ τῆς γονῆς σῶμα*), in dem der Same des seelischen Prinzips (*τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς*) mitabgeht, ein Same, der teils vom Körper trennbar ist, bei den Wesen nämlich, in denen das Göttliche enthalten ist — von der Art ist aber der sogenannte *νοῦς* —; teils aber nicht getrennt werden kann, dieser Same des Zeugungssaftes (*γονή*) löst sich auf und verdunstet, indem er eine feuchte und wässerige Natur hat“. In Brentano ist angesichts dieser Stelle und der Auslegung Zellers, der sie sagen lässt, mit dem Samen des Vaters gehe der Geist des Kindes *actu* ab, da in Wirklichkeit der Same doch nur als die wirkende Kraft, die mittelbar die Entstehung der Seele herbeiführt, gemeint sein kann, in Brentano sage ich, ist die Besorgnis entstanden, hier werde die Deutung Zellers auf die Praeexistenz des *νοῦς* unvermeidlich, wenn man den Ausdruck *τῆς γονῆς σῶμα* auf das Stoffliche des Samens beziehe, und deshalb und auch aus dem schon vorhin angeführten Grunde gibt er ihm die nie gehörte Deutung auf die Leibesfrucht und meint, statt *τὸ τῆς γονῆς σῶμα* emendiren zu dürfen: *τὸ δ' ἐκ τῆς γ.* S. 139 Anm.: „aus dem Zeugungssaft entstandener Körper“. Die Auslegung, die er dann der ganzen Stelle gibt, spricht sich in den Worten aus, die man S. 133 bei ihm liest: „In dem durch den Zeugungssaft gebildeten körperlichen Produkt, in welchem bei seinem Abgang vom Mutterschoss der Same des die Seele gebenden Prinzips mitabgeht, ist, wo es sich um eine menschliche Geburt handelt, dieser Same ein doppelter: der eine körperlich, der andere unkörperlich. Der körperliche ist der Same des Zeugungssaftes; und dieser, da er sich auflöst und verdunstet, ist nicht als ein besonderer Teil, sondern, wie der Feigensaft in der dadurch zum Gerinnen gebrachten Milch aufgegangen,

darin enthalten. Der unkörperliche dagegen ist ein göttlicher Samen und ist, da bei ihm von Auflösung und Verdunstung keine Rede sein kann, im Zeugungsprodukt als ein besonderer Teil zu unterscheiden. Es ist dies der intellektive Teil der menschlichen Seele, der sogenannte *νοῦς*“.

Ganz besonders habe ich mich wider die Weise zu kehren, in der Brentano von dem Schöpfungszweck bei Aristoteles redet. Dass Gott die Welt nach Aristoteles, der hierin nur der Meinung Platos folgt, um seiner Güte willen erschaffen hat, darin muss man mit ihm einig sein. Auch wenn er glaubt, dass Aristoteles Optimist gewesen und in der Schöpfung ein Werk von der denkbar grössten Vollkommenheit erblickt habe, mag er eine achtbare Position einnehmen. Aber die besondere Gestalt, die der Optimismus des Aristoteles bei ihm erhält, ruft den stärksten Widerspruch wach. „Es scheint“, so lässt er sich S. 145 vernehmen, „es scheint, dass er (Aristoteles) alle im Jenseits zu jener (unvergleichlich seligen) Erkenntnis Gottes und seines Weltplans gelangen lasse“. Diese Lehre, die übrigens auch in Brentanos Schule nachgewirkt zu haben scheint, insofern ein bekannter früherer Schüler von ihm die sogenannte *ἀποκατάστασις* mit dem christlichen Dogma vereinigen wollte, würde ja, mag Brentano sagen, was er will (vgl. S. 146), den Vergeltungsgedanken zu nichte machen und dem Laster Tür und Tor öffnen. Wie sollte also Aristoteles ihr angehangen haben, und wie reimte sie sich mit der Idee einer besseren Welt. Wenn Brentano S. 144 sagt, eine Stelle in der *Met.* XII, 8 deute ganz anderes an, als den Glauben an einen Tartarus mit ewigen Strafen, indem sie darauf anspiele, dass viele Vorstellungen über das Göttliche erdachte Fiktionen seien, um die Menschen durch die Furcht zu beeinflussen, so ist darauf mit einer Unterscheidung zu antworten. An einen Höllenhund Zerberus wird Aristoteles nicht geglaubt haben und auch an keine Totenrichter Minos und Rhadamanthys. Gerade von solchen Fabeln aber, die den Göttern menschliche oder tierische Gestalten andichten, redet er an der angezogenen Stelle. Dass er dagegen, wie Plato, an eine jenseitige Vergeltung überhaupt geglaubt habe, nimmt Brentano selber an. In der Ethik spricht er von einer jenseitigen Belohnung so wenig wie von einer jenseitigen Strafe, einmal wohl, weil beide nach ihrer Beschaffenheit der sich selbst überlassenen Vernunft verborgen sind, und dann, weil er dort die Tugend nur praktisch als Erfordernis für die Staatsbürger, nicht nach ihren höchsten Beweggründen, behandeln will.

Brentano hat aber auch noch einen eigenen Grund ersonnen, um zu zeigen, dass Aristoteles dem Optimismus die denkbar vollkommenste Form gegeben habe. Gott soll bei Aristoteles nicht bloss wollen, und zwar unbedingt, dass alle selig werden, sondern auch, dass der zu beseligenden Menschen so viele als nur möglich seien (S. 148). Erschaffte er nun die Menschenseelen von Ewigkeit, so könnten nicht unendlich viele sein; denn eine actu unendliche Zahl repugniert. Er müsste sie aber von Ewigkeit

erschaffen, wenn keine Zeugung wäre, die wieder nicht sein könnte ohne die körperliche, sichtbare Welt. Wäre die Erschaffung der Seele nicht an die Entstehung des Leibes als Bedingung geknüpft, so müsste Gott sie von Ewigkeit erschaffen nach dem Gesetze, dass, wo die wirkende Ursache da ist und keine Bedingung für die Wirkung fehlt, sie sofort eintritt. Aber auch dann ständen wir vor dem Widerspruch einer actu unendlichen Zahl, wenn das Menschengeschlecht, wie die Welt, von Ewigkeit wäre. Denn dann müssten jetzt actu unendlich viele Seelen sein, da jeder menschliche Körper eine neue Seele erhält und es keine Seelenwanderung gibt. So hat denn das Menschengeschlecht einen Anfang gehabt, pflanzt sich aber in alle Ewigkeit fort, und so sind der Seelen potenziell unendlich viele, und so haben wir, da sie alle selig werden, die denkbar beste Welt. Hierzu bemerke ich nur dies: Schüfe Gott auch Seelen ohne Ende, so stände doch eine jede von ihnen in ewiger Gegenwart vor ihm und würde durch einen ewigen Akt erschaffen. Warum sollte er ihn also nicht von Ewigkeit wirken lassen, so dass von Ewigkeit keine einzige Seele fehlte?

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, dass nach S. 144 Aristoteles strenger Determinist sein und doch an Freiheit und Verantwortlichkeit glauben soll. Brentano widerruft die andere Meinung, die er früher in der Psychologie des Aristoteles vertreten hat, und behauptet, dass die deterministische Lehre unverkennbar in der Nik. Ethik vorgetragen werde. Ich habe sie dort nicht gefunden. An sich wäre ja ein gewisser Determinismus mit der Freiheit nicht unvereinbar, wie im thomistischen System zutage tritt.

Köln-Lindenthal.

Dr. Rolfes.

---

**Der Nominalismus in der Frühscholastik.** Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard (Bd. VIII Heft 5 der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Von Gg. Freih. v. Hertling, M. Baumgartner und Cl. Baeumker). Von Dr. Jos. Reiners. Münster 1910, Aschendorff. VII und 80 S. 2,75 *M.*

Es ist ein grosses Verdienst der vorliegenden Studie, dass sie das Universalienproblem und seine Lösungsversuche in der Frühscholastik auf Grund nur der geschichtlichen Quellen darstellt, im Gegensatz zu der von systematisierenden Gesichtspunkten beeinflussten geschichtlichen Darstellung dieser Frage, wie sie z. B. bei dem sonst so verdienten de Wulf zu tage tritt. Entstanden ist die Universalienfrage nach dem Verf. aus dem Ideenproblem. Für Plato ist das Universale die gesondert von den sinnenfälligen Dingen existierende Idee, nach Aristoteles ist das Universale

die nicht getrennt von den körperlichen Dingen, sondern konkret in den Individuen existierende Wesensform (2). Porphyrius biegt die Frage von der Metaphysik zur Logik um, das Universale ist nicht mehr ein Reales, die platonische Idee oder die Wesensform des Aristoteles, sondern etwas Logisches, die Arten und Gattungen. Indes, „da es sich um Existenz oder Nichtexistenz handelt, werden die logischen Begriffe Gattung und Art wieder in die metaphysische Sphäre emporgehoben, in die sie nicht hineingehören, dieser Umstand ist die Ursache so vieler späteren Verwicklungen“ (3). Boethius legt seinen Erörterungen die Fragen des Porphyrius zugrunde. Von Boethius stammt auch der Ausdruck „Universale“ (dessen sich namentlich der Geschichtsschreiber des frühmittelalterlichen Universalienstreites, Johannes von Salisbury, zur Bezeichnung des Fragepunktes bedient) her, durch ihn ist der Anlass zur Entstehung des Ausdrucks „Universalienfrage“ gegeben (3). Es sind also zwei Gruppen von Quellen, „durch welche zwei verschiedene Richtungen in der Universalienfrage bedingt wurden, die Gedanken der späteren aristotelischen Schule, wie sie bei Boethius niedergelegt sind, und einzelne zerstreute Elemente des späteren Platonismus oder vielmehr des Neuplatonismus. Darnach unterscheiden wir eine aristotelisch-boethianische und eine platonische Richtung. Neben dieser rein historischen müssen wir auch eine systematische Einteilung gelten lassen, weil dieselbe historisch begründet ist, die Einteilung in Realismus und Nominalismus. Der Nominalismus gehört der aristotelisch-boethianischen Richtung an und ist, wenn wir so sagen sollen, ein Nebenschössling am Baume des frühmittelalterlichen Aristotelismus; der Realismus umfasst den Stamm der aristotelischen Entwicklungsreihe und die ganze Gruppe der platonischen Richtung“ (4).

Ich halte es für gewagt, den Nominalismus als einen „Nebenschössling“ des frühmittelalterlichen Aristotelismus zu erklären. Der Nominalismus ist erkenntnistheoretischer Subjektivismus bzw. Kritizismus, der den objektiven Charakter der Verstandeserkenntnisse, speziell der allgemeinen Begriffe, in Zweifel zieht und darum dem auch in seiner frühmittelalterlichen Fassung immerhin realistisch gesinnten Aristotelismus nicht verwandt, sondern entgegengesetzt ist, und eher dem Platonismus näher gerückt werden kann, insofern Plato ebenfalls die Objektivität unserer Erkenntnisse, wenigstens der Sinneserkenntnisse und auch eines Teiles der Verstandeserkenntnisse, in Zweifel gezogen bzw. geleugnet hat. In dieser Hinsicht ist die Verkettung Platon-Kant, welche die Marburger Schule in so entschiedener Weise geltend gemacht hat, durchaus nicht ganz von der Hand zu weisen. Der Nominalismus ist darum nicht bloss aus metaphysischen bzw. logischen, sondern vor allem auch aus erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zu erklären, wenn auch diese erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte von den Nominalisten der Frühscholastik nicht als solche erkannt und geltend gemacht wurden. Der mittelalterliche Nominalismus nähert sich also

erkenntnistheoretisch dem Neu-Platonismus, während er sich metaphysisch von ihm entfernt.

In dem nunmehr folgenden Kapitel: 2. Der Nominalismus vor dem elften Jahrhundert kommt der Verfasser — gegen Cousin, der den Nominalismus schon bei Rhabanus Maurus im 9. Jahrh., bei einem Anonymus (Jepa) des 10. Jahrh. in unvollkommener Entwicklung, und bei Boethius im Keime findet, gegen Hauréau, der auch den Heiricus von Auxerre und einen unbekanntem Kommentator des Martianus Capella zu den Nominalisten zählt, ferner gegen Prantl, der noch einen Anonymus *De interpretatione*, einen St. Galler Anonymus *De syllogismis* und Berengar von Tours u. a. Nominalisten sein lässt, schliesslich gegen C. S. Barach der aus den Glossen eines Unbekannten zu den zehn Kategorien des Pseudo-Augustinus den Nominalismus herausliest — zu dem (in seiner Studie „Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik“, Aachen 1907, schon teilweise herausgestellten) Resultat, dass „die Ansicht der genannten Historiker nur auf oberflächlicher Forschung“ beruht (6). Es scheint mir aber trotzdem hier noch der weiteren Untersuchung vorbehalten zu sein, inwieweit damals nicht schon jene subjektivistischen und skeptizistischen Auffassungen vorhanden waren, die jedem Nominalismus zugrunde liegen und umgekehrt auf Nominalismus schliessen lassen.

In welche Zeit ist aber dann der Ursprung des Nominalismus zu verlegen? fragt sich der Vf. im 3. Kapitel. Er antwortet: „Die Bezeichnung der beiden streitenden Hauptparteirichtungen als reales und nominales kann erst für die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts nachgewiesen werden“ (10). Sie findet sich vor allem im *Metalogicus* des Joh. von Salisbury und in dem sogenannten Traktat *De generibus et speciebus*. „Die Universalien sind hier Worte, dort Dinge; das sind die ersten Lösungsworte im Kampfe“ (12). Das Universalienproblem erhält jetzt gleichzeitig eine ganz neue Formulierung. Jetzt lautet die Frage: Sind die Gattungen und Arten Dinge oder Worte? „Diese Fragestellung ist sowohl dem Ausdrücke als dem Sinne nach von der des Porphyrius vollständig verschieden. Bei Porphyrius sind die Universalien entweder etwas Objektives und Wirkliches oder nur trägerische Gebilde des Verstandes, also etwas nicht Wirkliches. In der frühmittelalterlichen Fragestellung aber ist vorausgesetzt, dass die Universalien auf jeden Fall etwas Wirkliches sind, es handelt sich nur darum, ob sie Dinge oder Worte sind“ (12/13). M. de Wulf hat nach dem Vf. also Unrecht, wenn er behauptet, „das frühe Mittelalter habe nur die Alternative des Porphyrius im Auge gehabt, es habe das Problem mit denselben Ausdrücken wieder aufgenommen, und die Nominalisten hätten sich für den zweiten Teil dieser Alternative entschieden, dass nämlich die Universalien blosse Gebilde des Verstandes seien“ (12). — Es mag dahingestellt bleiben, ob der Nominalismus der Frühscholastik in bewusster oder unbewusster Abhängigkeit von der Frage-

stellung des Porphyrius steht: auf alle Fälle ist er, wenn er wirklicher Nominalismus ist, eine skeptische Richtung und steht in dieser Hinsicht auf dem Boden des zweiten Teiles der Alternative des Porphyrius. Roscelin, der Hauptvertreter des frühmittelalterlichen Nominalismus, war wie in der Theologie so auch in der Philosophie von einem nicht zu verkennenden Skeptizismus und Kritizismus geleitet. Das haben auch die Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger jener Zeitgenossen empfunden, als sie den Johannes, Rotbertus, Roscelin und Arnulfus Lehrer der „ars sophistica vocalis“ nannten (so der unbekannte Vf. der *Historia Francica*; Duchesne, *Script. hist. franc.* IV, 88) oder als „moderni“ bezeichneten (so Abt Hermann im Anfang des 11. Jahrhunderts in seinem Bericht über Odardus und Raimbertus, sowie Joh. von Salisbury in seinem *Metal.* 199, 825).

Wenn die ersten Losungsworte der Frühscholastik im Kampfe um die Universalien nicht aus der porphyrianischen Alternative entstanden waren, woher stammten sie dann? Der Vf. antwortet: aus der „Logik, die sich in den griechischen Schulen unter dem Einfluss des Stoizismus zu einer äusserlichen und schematischen Wortwissenschaft entwickelt hatte, in der die Begriffe, die die Seele der Logik sein sollten, keine Rolle spielen. So stellt sich die Logik bei Boethius dar ... Die boethianische Logik hat es nicht mit Begriffen und Urteilen, sondern mit Worten und Sätzen zu tun. Die Gegenüberstellung von Dingen und Worten durchzieht und beherrscht die ganze Logik nicht nur bei Boethius, sondern überhaupt bei den Aristoteleskommentatoren des späteren Altertums. Bedenken wir, dass die Frühscholastiker vom zehnten, teilweise schon vom neunten Jahrhundert an ganz im Geiste der boethianischen Dialektik gebildet sind, so erscheint es uns nicht unwahrscheinlich, dass der Gegensatz von Dingen und Worten im Universalienstreit irgendwie in Zusammenhang steht mit jener Gegenüberstellung von Dingen und Worten in der Logik des späteren Altertums. Durch die Quellen, wie spärlich sie auch sind, wird diese Vermutung bestätigt“ (14). Es lag sodann sehr nahe, dass die boethianische Auffassung, wonach die „Kategorien“ des Aristoteles nur Worte, keine Dinge sind, in der Frühscholastik auch auf die Isagoge des Porphyrius übertragen wurde, da diese ja eine Einleitungsschrift zu den Kategorien ist (18). Diesen Schritt vollzieht z. B. der für die Geschichte der frühmittelalterlichen Universalienfrage so bedeutsame Pseudo-Rhabanus.

Dass die Universalienfrage und mit ihr der Nominalismus der Frühscholastik aus der Streitfrage, ob die Gattungen und Arten Dinge oder Worte sind, hervorging, zeigen weiterhin auch die ersten Berichte über den Nominalismus (19 f.). Diese „Umwandlung der genannten Streitfrage in die Universalienfrage ist wohl in der Weise vor sich gegangen, dass zunächst das Interesse für die porphyrianische Frage, ob die Gattungen und Arten existieren oder nur leere Vorstellungen sind, d. h. nicht existieren, schon lebhaft erwacht war, dass dann die unabhängig

davon entstandene Frage, ob die Isagoge und die Kategorien von Worten oder Dingen handeln, sich mit jener porphyrianischen Form der Universalienfrage zu der neuen Form verschmolzen hat, die da lautet: Sind die Gattungen und Arten Dinge oder sind sie Worte?“ (20).

„Noch ein Gedankenmaterial besonderer Art muss erwähnt werden, weil es wohl in die nominalistische Anschauung mit eingeflossen ist“ (21), nämlich die Auffassung, dass „neben dem Reich der Dinge noch ein Reich der Namen besteht mit einem vollständigen System der Unter- und Ueberordnung. Zuunterst stehen die Eigennamen, die das Individuum bezeichnen. Diese werden zusammengefasst durch die Spezies, die verschiedenen Spezies durch die Genera, die obersten Genera durch das oberste Genus“ (23). Besonders in den mittelalterlichen Kommentaren zu Pseudo-Augustinus (so bei Heiricus von Auxerre und dem Anonymus Barachs) finden sich diese Gedanken. So liegen also neben boethianischen auch pseudo-augustinische Gedanken dem Nominalismus der Frühscholastik zu grunde.

Dass die Logik, und zwar in der einseitigen und geistlosen Art, wie sie im Abendland vom 9.—12. Jahrhundert betrieben wurde, dem Nominalismus der Frühscholastik und speziell Roscelins Pate gestanden hat, das hat der Vf. mit gutem Geschick betont und nachgewiesen. Aber dass nur die Logik von Einfluss gewesen sei und nicht auch die in der Fragestellung des Porphyrius durchschimmernde erkenntnistheoretische Skepsis, dürfte wohl noch eine offene Frage geblieben sein, vorausgesetzt dass, was der Vf. gegen De Wulf so entschieden ausspricht, Roscelin nicht blosser Antirealist, sondern wirklicher Nominalist war.

In den folgenden Kapiteln wird behandelt: 4. der Nominalismus Roscelins. 5. Der Begriff des Teiles bei Roscelin. 6. Der Nominalismus Abaelards. 7. Schlussbemerkungen. Gegen de Wulf, der, nach dem Vf. hauptsächlich auf eine falsche Deutung des Roscelinschen Wortes *vox* gestützt, Roscelin nicht als Nominalisten, sondern bloss als Antirealisten gelten lässt, bezeichnet der Vf. den Roscelin als wahren und eigentlichen Nominalisten. Die zeitgenössischen Zeugnisse, betrachtet im Lichte des späteren Roscelinschen Nominalismus, sprechen hier doch allzu klar für etwas mehr als für einen blossen Antirealismus Roscelins. Allerdings ist Roscelin nicht der Urheber des Nominalismus, schon sein Lehrer Johannes war Nominalist, wie die oben angeführte Stelle in der *Historia Francica* bezeugt. Ich stimme dem Vf. zu, möchte aber darauf hinweisen, dass — wenn (wie er sagt) „in der frühmittelalterlichen Fragestellung (also auch bei Roscelin) vorausgesetzt ist, dass die Universalien auf jeden Fall etwas Wirkliches sind, es handelt sich nur darum, ob sie Dinge oder Worte sind“ (12/13) — seine Auffassung von der De Wulfs doch nicht so sehr verschieden ist.

Abaelard war nicht ein zwischen den Extremen des Realismus und des Nominalismus die richtige Mitte einhaltender Konzeptualist (Cousin), auch nicht der den gemässigten Realismus der Hochscholastik direkt vorbereitende

Philosoph (de Wulf), sondern „er kämpft, wie uns einige kurze, meist zeitgenössische Berichte, vor allem aber Abaelards eigene Darstellung in den *Glossulae super Porphyrium* zeigen — nach zwei Fronten hin: gegen die Realisten und gegen Roscelin; doch ist seine Anschauung mit der des Roscelin aufs engste verwandt“ (52). So konnte es auch geschehen, dass der Name Nominalismus ursprünglich nicht sowohl von der Lehre Roscelins, als von derjenigen Abaelards gebraucht wurde; die Frühscholastik hat ihn auf das System Roscelins noch nicht angewandt (59).

Sehr lesenswert ist, was der Vf. über Abaelards theologische Spekulation und über den Charakter seines »Sic et non« ausführt. Hiernach huldigt Abaelard in seinen theologischen Schriften dem „christlich umgestalteten“ Platonismus. In seinem »Sic et non« aber „geht er nicht darauf aus, eine kritische Stellung zur kirchlichen Lehrautorität einzunehmen oder die Autorität der Tradition zweifelhaft zu machen oder die Freiheit der Forschung im Sinne der sogenannten Reformatoren geltend zu machen... Es sollen vielmehr die widersprechenden Stellen womöglich so interpretiert und in Einklang gebracht werden, dass unter den Autoritäten nur im Ausdruck Verschiedenheiten, in der Sache aber Harmonie herrscht“ (55). Wir hätten also bei Abaelard die Eigentümlichkeit, dass er in der Philosophie als Nominalist „den Nebenschössling des frühmittelalterlichen Aristotelismus“ pflegt (denn das ist nach dem Vf. der frühmittelalterliche Nominalismus), in der Theologie aber dem christlich umgestalteten Platonismus huldigt; dass er in der Philosophie gegen zwei Fronten kämpft, gegen Roscelin und den Realismus, in der Theologie aber (»Sic et non«) widerstreitende Meinungen möglichst in Einklang zu bringen sucht.

Ich möchte die philosophische Stellung Abaelards anders kennzeichnen: Abaelard hat (wie auch Roscelin) vom porphyrianischen Platonismus den Skeptizismus in Hinsicht auf die Objektivität der Allgemeinbegriffe übernommen, um auf Grund dieser neuplatonischen Erkenntnistheorie die platonische Metaphysik abzuweisen.

Wenn wir auch, wie wir im einzelnen ausgeführt haben, nicht überall den Darlegungen des Vf. zustimmen können, so sind wir doch davon überzeugt, dass er über die Geschichte der Universalienfrage in der Frühscholastik ein höchst beachtenswertes Licht geworfen, neue Gesichtspunkte aufgedeckt und verschiedene Resultate herausgearbeitet hat, woran die geschichtsphilosophische Forschung in Zukunft nicht achtlos vorübergehen darf.

Seiner gehaltvollen, scharfsinnigen und von echt philosophiegeschichtlichem Geiste getragenen Studie hat der Verfasser eine Textpublikation als Anhang angefügt, nämlich den Brief Roscelins an Abaelard. Die neue Ausgabe erhält dadurch ihre Rechtfertigung, dass die zuerst von J. A. Schmeller nach einer Handschrift der Münchener Hofbibliothek veranstaltete, von Cousin einfach nachgedruckte Ausgabe gegen hundert Fehler enthielt, die der Verfasser aufgrund genauerer Lesung der Münchener

Handschrift zu verbessern in der Lage war. Ausserdem identifizierte der Verf. die zahlreichen Zitate aus der Bibel und den Vätern und zwar nach der lateinischen Vulgata und nach Migne.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**Die Geschichte der scholastischen Methode.** Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet von Dr. M. Grabmann. II. Band: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1911, Herder. 586 S. gr. 8<sup>o</sup>. *M* 9.

Der zweite Band des Grabmannschen Werkes behandelt die Geschichte der scholastischen Methode von ihrer Ausgestaltung durch Anselm von Canterbury bis zur Zeit des Eintrittes der aristotelischen Real- und Moralphilosophie in den Gesichtskreis der Scholastik.

Der erste, allgemeine Teil ist der Untersuchung der allgemeinen Entwicklungsfaktoren gewidmet. Er handelt in vier Kapiteln von dem Aufschwung des höheren Unterrichtswesens, den ungedruckten Wissenschaftseinteilungen und Wissenschaftslehren, der Bibliothek, sowie den wissenschaftlichen Richtungen und Gegensätzen des 12. Jahrhunderts. Mit sicheren Strichen zeichnet uns der Verfasser ein Bild des höheren Unterrichtswesens jener Zeit. Er schildert die fortschreitende Zentralisation desselben an der Pariser Hochschule, bietet uns an der Hand der philosophisch-theologischen Einteilungs- und Einleitungsliteratur einen enzyklopädischen Ueberblick über Umfang und Anordnung der Unterrichtsgegenstände, beschreibt eingehend die Stoffzufuhr und Stoffbenützung, erörtert das Verhältnis von Scholastik und Mystik und gibt uns zuletzt eine anschauliche Darstellung des Streites zwischen den Hyperdialektikern und Antidialektikern.

Der zweite, spezielle Teil behandelt im ersten Kapitel die Entstehung der scholastischen Quästionen- und Sentenzenliteratur in der Schule Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon. Es bildet diese Literatur eine hisher unbeachtet gebliebene ältere Schicht theologischer Sentenzenwerke, die als Vorarbeiten für die systematischen Leistungen Abälards und Hugos von St. Victor zu betrachten sind. Im folgenden treten uns in abwechselungsreicher Reihe die bedeutendsten Scholastiker des 12. Jahrhunderts entgegen: Abälard, der geniale, geist- und phantasievolle, scharfsinnige und wortgewandte Denker, dessen Geistesleben und wissenschaftliche Lebensarbeit jedoch infolge der Schwäche seines Charakters und infolge der Wirren eines zum guten Teile selbstverschuldeten wechselreichen und romantisch tragischen äusseren Lebensganges in vielen Stücken der Einheitlichkeit, der Abgeklärtheit und Konsequenz entbehrt

(174), Hugo von St. Victor, eine ideale Denkergestalt, sich auszeichnend durch eine Wissenschaftsbegeisterung, deren Initiative und Aktivität nichts zu schwer ist, für deren Weitblick der Horizont des Wissenswerten sich immer mehr ausdehnt, deren Gründlichkeit nichts als unbedeutend erscheint (233), Robert von Melun, der angesehene Lehrer und gefeierte Schriftsteller, der mit seltener Ausführlichkeit und kritischer Beobachtungsgabe über Licht- und Schattenseiten der theologischen Lehr- und Arbeitsweise seiner Zeit gehandelt hat, Petrus Lombardus, der magister sententiarum, in dem sich die die Auktorität unentwegt festhaltende, die Dialektik nur zurückhaltend verwertende Denk- und Arbeitsweise der Viktorinerschule und die Schwierigkeiten suchende und lösende, Streit- und kritiklustige Eigenart Abälards in seltsamer Weise zusammenfinden (372). Daran schliessen sich die Meister der Schule von Chartres, Bernhard und Thierry von Chartres, Gilbert de la Porrée, Johannes von Salisbury und Alanns de Insulis. Den Schluss bilden Petrus Comestor und Petrus Cantor.

Grabmann versteht es in vorzüglicher Weise, die Individualität der einzelnen Denker zu zeichnen, ihre Werke zu analysieren und ihre Bedeutung für die Entwicklung der scholastischen Methode klarzustellen. Seine ausgezeichnete Handschriftenkenntnis befähigt ihn auch in Echtheitsfragen ein sachgemässes Urteil abzugeben. So schliesst sich der zweite Band seines Werkes dem ersten würdig an, ja übertrifft ihn noch an Fülle neuer Resultate. Mit hohen Erwartungen kann man dem dritten Bande entgegensehen, der die Entwicklung der scholastischen Methode in der Ära der Hochscholastik darstellen und damit ein Werk abschliessen wird, das ein Denkmal deutschen Fleisses und deutscher Gründlichkeit zu werden verspricht.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.