

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Die Realität der Aussenwelt. Mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen. Von Dr. phil. Heinrich Ostler. Paderborn 1912, Ferdinand Schöningh. 8°. XII u. 444 S. *M* 8.

Der Gegenstand des vorliegenden Werkes — die Frage nach der Existenz und Erkennbarkeit der Aussenwelt — gilt in weiten Kreisen als das Hauptproblem, wenn nicht gar als das einzige Thema der Erkenntnis-kritik.

In origineller Weise sucht nun Ostler dieses Problem zu lösen, indem er sich besonders auf die Ergebnisse der modernen Physiologie und Psychologie der Sinnesfunktionen stützt. Die sachkundige Orientierung über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung in betreff der einschlägigen Fragen gehört unstreitig zu dem Besten, das dieses mit vielem Fleiss und liebevoller Hingebung geschriebene Werk bietet.

Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus erheben sich freilich der von Ostler gebotenen Behandlung des Realitätsproblems gegenüber einige gewichtige Bedenken: Die Einengung des Begriffs „Realität“ auf die „Aussenrealität“ (7; vgl. indes 185) lässt von vorneherein eine methodische, all-seits befriedigende Lösung des Problems nicht zu. Das Erkenntnis-subjekt mit seinen Anlagen wird ja als gegeben angenommen. Die Lösung bewegt sich deshalb sozusagen auf der Peripherie, während unseres Erachtens eine prinzipielle Betrachtung auf einer mit sorgfältiger Kritik durchgeführten Scheidung des Subjektiven vom Objektiven im Erfahrungsbereiche beruhen müsste. Die Realität der Aussenwelt würde dabei viel von ihrem problematischen Charakter verlieren. Erst wenn von seiten der Erkenntniskritik diese Scheidung gerechtfertigt ist, und wenn man sich auf diesem Wege über die Bedeutung der Sinnesempfindung für die Erkenntnis ein abschliessendes Urteil gebildet hat, — also erst nach der grundsätzlichen Lösung des Realitätsproblems — haben die lehrreichen psychologischen Ausführungen des Verfassers für die Entscheidung realistischer Spezialprobleme ihren Wert.

Die Charakteristik des „naiven Realismus“ ist anregend und im allgemeinen zutreffend. Bemerkenswert ist auch die gründliche, die Ausführungen des Gegners sorgfältig zergliedernde Kritik, die Ostler dem Standpunkt Ed. v. Hartmanns widmet: E. v. Hartmanns Widerlegung des Idealismus wird als inkonsequent und unzulänglich zurückgewiesen.

Der Verfasser steht überhaupt dem transzendentalen Realismus ablehnend gegenüber. Neuscholastische Vertreter dieser Richtung werden einer eingehenden Kritik unterzogen, in der sich viel Beachtenswertes findet.

Ostler selbst vertritt den sogenannten „direkten“ Realismus, der auf der These (138) fusst, dass „unser Wahrnehmungsbild . . . selbst etwas Physisches“ sei. Es ist also ein „kritischer Realismus der direkten Wahrnehmung“. Aber wird damit das eigentliche Problem nicht gewaltsam aus der Welt geschafft?

Auf Widerspruch dürfte der Verfasser auch mit seiner eigenartigen Auffassung stossen, wonach die „Gefühlswahrnehmungen“ (Haut-, Muskel-, Sehnen- und Gelenkempfindungen sowie Organempfindungen) „als zum Ich gehörig (im Gegensatz zu den Gesichtsempfindungen) unmittelbar gegeben“ seien (vgl. 232).

Wie denkt sich ferner Ostler die „Gewalt der Psyche“, mit der sie „das von den physischen Elementen dargebotene Material sozusagen zu jeder beliebigen Flächengrösse auswalzen“ kann (vgl. 346)? Und wie verträgt sich diese Annahme mit seiner „direkt realistischen“ Ansicht?

Ostler beschliesst seine Ausführung mit der seine Ansicht kurz zusammenfassenden These (433): „Wir sind einer Aussenwelt unmittelbar gewiss, aber der Aussenwelt, d. h. dessen, was wir gewöhnlich unter Aussenwelt verstehen, werden wir erst durch Kausalitätsschluss mächtig“. Ausdrücklich bemerkt er, dass er damit eine Mittelstellung einnehmen will zwischen Idealismus und transzendentalen Realismus einerseits und dem naiven Realismus andererseits.

Obwohl wir die von Ostler gebotene Lösung nicht für eine durchweg einwandfreie halten, können wir das Studium seines Werkes zur Einführung in das Realitätsproblem doch warm empfehlen.

Braunsberg (Ostpr.).

Prof. Dr. W. Switalski.

De qualitibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis
auctore Huberto Gründer S. J. Friburgi Brisgoviae 1911,
Herder. gr. 8 XII, 100. M 2.40; geb. M 3.20.

Seit Erscheinen dieses Büchleins ist manches wiederum über das Thema desselben geschrieben worden; auch das Philosophische Jahrbuch hat sich unlängst (1912, S. 151 ff.; 1913, S. 44 ff) neuerdings mit der Frage um die Sinnesqualitäten beschäftigt. So finden wir es nicht not-

wendig, das Büchlein P. Gründers eingehender zu besprechen; denn es bringt sachlich nichts Neues. Es ist vielmehr dazu bestimmt, die für die virtuelle Objektivität der Sinnesqualitäten herkömmlichen Beweise und die Gegenbeweise in klarer Form einem Leser darzulegen, der die Frage zum erstenmal etwas eingehender, nach streng scholastischer Methode zu studieren wünscht.

Wir finden die Untersuchung von erkenntnistheoretischer Seite, sowohl in diesem Büchlein, wie auch überhaupt, bisher leider noch immer nicht tiefgehend genug. Dies wird unseres Erachtens dann erst erfolgen, wenn vor allem die komplexe Fragestellung genauer zergliedert und von Schritt zu Schritt beantwortet wird. Die diesbezüglichen Vorschläge von Feuling in diesem Jahrbuche (1912, S. 151—170) sind nur warm zu begrüßen. Sodann ist es aber sehr wünschenswert, dass die in der Behandlung des Problems vorkommenden Ausdrücke und damit bezeichneten Begriffe (wie Erkenntnis, Wahrheit, objektivgültiger Inhalt, Uebereinstimmungsverhältnis zwischen Erkenntnisinhalt und Erkenntnisobjekt usw.) nicht je nach der eigenen Ansicht angepassten Deutung enger oder weiter gebraucht, sondern methodisch diskutiert werden, um die richtige Schärfe, beziehungsweise nötige Korrektur zu erhalten. Dann würden vielleicht manche Voraussetzungen und Verallgemeinerungen aufgegeben. So z. B. hängt von der Weite meines Erkenntnisbegriffes ab, ob ich gewisse Sinnesempfindungen, sagen wir eine Tastempfindung, Wärmeempfindung oder vielleicht noch eine Geruchsempfindung, mit dem Prädikate Erkenntnis benennen darf; ebenso ist es nicht apriori eine ausgemachte Sache, eine wie weitgehende Uebereinstimmung von Erkenntnis und transzendtem Objekt zur Wahrheit der Erkenntnis gefordert werden müsse. Denn auch auf dem intellektuellen Gebiete wird ein analoger Begriff nicht in gleicher Weise ein ‚übereinstimmendes Abbild‘ des Gegenstandes sein, wie ein *conceptus proprius*, und folglich wird auch das Urteil, dem solche Begriffe zu Grunde liegen, nicht in derselben Weise die Uebereinstimmung zum Ausdruck bringen, als ein anderes, und doch wird seine Wahrheit nicht angezweifelt.

Diese kurzen Bemerkungen sollen darauf hinweisen, dass man in der vorliegenden erkenntnistheoretischen Frage die Erfahrungsstatsachen nicht nur die Rolle von Einwänden spielen lassen, sondern sie zu der positiven Arbeit einer präziseren Ausbildung der Grundbegriffe der Erkenntnistheorie benützen soll.

B.

Die Gesichtswahrnehmung nach ihren psycho - physischen Bestandteilen. Von Professor Peter Vogt S. J. (Sammlung „*Natur und Kultur*“, Nr. 2.) München, Isaria-Verlag. *№* 1.

Das klar und interessant geschriebene Heft sucht die Projektionstheorie zu verteidigen. Der Auktor verheimlicht zwar die vielfachen Schwierigkeiten

dieser Hypothese nicht, doch kommt er zu einem Ergebnis, das wir leider nicht teilen können. Er meint nämlich, „dass der Auffassung, das Auge nach seiner physikalischen Seite nicht bloss als Photographie-, sondern auch als Projektionsapparat zu betrachten, keine ernste Schwierigkeit im Wege steht.“ Doch fehlt die Hauptsache bei diesem Apparat: die entsprechende Lichtquelle. Der Versuch, diese Rolle den Stäbchen der Netzhaut zuzuteilen, erscheint minder glücklich; denn abgesehen von manchen physikalischen und geometrischen Schwierigkeiten, halten wir es für gar nicht wahrscheinlich, dass die zarten Stäbchen für so gewaltige Lichteffekte gewachsen sein sollen, wie es z. B. die intensiv helle Beleuchtung eines weiten Sehfeldes bei einem Spaziergange an einem Sommertage fordern würde.

Auch für die Erklärung der Gesichtswahrnehmung bringt die Projektionstheorie keinen Vorteil. Es bleibt die ganze psychologische und erkenntnistheoretische Frage noch offen: wie entsteht der psychische Akt und was drückt er als unmittelbares transzendentes Objekt aus? Sehe ich das projizierte Bild, und zwar dort, wohin es projiziert wurde, so muss das Bild die Lichtstrahlen in mein Auge zurücksenden; dies muss sie wiederum projizieren usw.; entsteht aber der psychische Akt vor dem Projektionsbild, dann ist dieses für das Sehen bedeutungslos und überflüssig. Die Hypothese, „dass der Mensch mit den von seinem eigenen belebten Organ ausgehenden Strahlen in ihren Endpunkten in und durch das mittels der Strahlen hervorgebrachte Bild den wirklichen Gegenstand berührt und erfasst“ (66), beruht auf einem wenig glücklichen Vergleich. Die Hand vermag zwar mittelst eines Stäbchens den äusseren Gegenstand abzutasten, aber das Abtasten mit dem Stäbchen ist nur deswegen möglich, weil dieses starr ist und deswegen als Ganzes der Führung der Hand folgt. Das Auge hat aber auf den ausgetretenen Strahl keinen Einfluss mehr und kann wegen des ganz unstarren Zusammenhanges keinen Rückeinfluss vom Strahl empfangen.

B.

Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft.

Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. Vortrag, gehalten am 19. September 1910 auf der 82. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Königsberg von O. Külpe. Leipzig, Hirzel. 47 S.

Nach einleitenden Bemerkungen über die Annäherung von Naturwissenschaft und Philosophie, speziell auch der Psychologie, und unter speziellem Hinweis auf Kants Verhältnis zur Naturwissenschaft hebt Külpe zwei Aufgaben heraus, die Kant nicht erfüllte, die systematische Herauslösung der unentbehrlichen Voraussetzungen aus der Wissenschaft, in der sie wirksam

sind, und die Ausdehnung der transzendentalen Methode auf die empirischen Wissenschaften. Külpe will aus den erkenntnistheoretischen Aufgaben, vor welche die modernen Erfahrungswissenschaften den Philosophen stellen, besonders das Problem der Realität herausgreifen. Er formuliert es in vier Fragen: 1. Ist eine Setzung von Realem zulässig? hier weist er den Konzientialismus zurück. 2. Wie ist die Setzung von Realem möglich? 3. Ist eine Bestimmung von Realem zulässig? 4. Wie ist eine Bestimmung von Realem möglich? Der Vf. behandelt die in Frage 2 und 4 bezeichneten Aufgaben näher. Er lehnt Phänomenalismus und Konzientialismus mit überzeugenden, wenn auch nicht immer leicht verständlichen Gründen ab und tritt für einen kritischen Realismus ein. Kurz und treffend fasst Külpe die Beziehung von Naturwissenschaft und Erkenntnistheorie so: „Dort (beim Naturforscher) ist die Natur der Gegenstand, hier (beim Erkenntnistheoretiker) die Wissenschaft von ihr; Erkenntnis wird dort geschaffen, hier bloss begriffen“. Anmerkungen bilden den Schluss des Vortrages. Möge der Verf. seinen kritischen Realismus, mit dem er gegenüber Phänomenalismus und Konzientialismus im Rechte ist, bald eingehend begründet in einem grösseren Werke¹⁾ darlegen.

Würzburg.

Prof. Dr. R. Stölzle.

Metaphysik.

Vom Zuge der Menschheit. I. Teil: Die logische Konstruktion des Hauptproblems der Metaphysik. Von Fr. Fidler. Hamburg 1912, Bahren.

Ein äusserst interessantes Buch. In temperamentvoller Sprache bietet es manche treffliche Gedanken, verfolgt auch einen sehr löblichen Zweck: es sucht der äussersten geistigen Not unserer Zeit zu steuern, indem es der theistischen Weltanschauung zum Siege verhelfen will.

Der Titel ist etwas rätselhaft und lässt den reichen Inhalt nicht erkennen. Er wird vom Vf. eigens erklärt:

„Man kann den Gang der Menschheit durch die Weltgeschichte treffend mit einem gewaltigen Heereszuge vergleichen, einem Heereszuge, in welchem Truppenkörper aller Gattungen und Individuen der verschiedensten Rangklassen vereint sind . . . Die Strecke, die jeder einzelne zurückzulegen hat, ist sein Lebensweg; der Erfolg dieser Summe vereinter Anstrengungen aber ist das Fortkommen der Gesamtheit, der ‚Fortschritt‘ . . .“ „Dem Zuge voran leuchtet gleichsam die weisse Fahne des obersten allumfassenden Menschheitsideals, das Banner der allgemeinen Menschheitshoffnung . . . Nun ist es klar, dass der Heereszug der Menschheit der weissen Fahne nur so lange unbedingte und freudige Gefolgschaft leisten wird, als die

¹⁾ Der erste Band dieses Werkes: „Realisierung“ betitelt, ist vor kurzem erschienen. Eine Analyse desselben behalten wir uns vor.

einzelnen Glieder wirklich fest überzeugt sind, dass der Weg, den die weisse Fahne führt, der einzig richtige ist . . . Unsere Zeit ist nun offenkundig eine Zeit der fortschreitenden Entwertung und des Verblässens der Ideale. Die seelische Fahnenflucht ist heute stärker verbreitet denn je, und die verheerenden Wirkungen dieser innerlichen Massendesertionen machen sich mit jedem Tage furchtbarer bemerkbar. Unsere Gegenwart ist stigmatisiert durch den Abfall vom Ideal. Das seelische Band freudiger Zuversicht, das den einzelnen an seine Fahne knüpfte, ist schlaff geworden, und die soziale Ordnung wird weit weniger durch die neue Macht der Ueberzeugung als durch die äusseren Machtmittel der Staatsgewalt und durch den Zwang der äusseren Not des einzelnen aufrecht erhalten . . . Wie weit aber dieser geistige Zersetzungsprozess schon fortgeschritten ist, . . . wie viele nur gezwungen innerlich seufzen und ihr Missgeschick ver wünschen — diese Frage möge sich jeder in der Stille seines Herzens selbst beantworten“.

„Die Welt ist gemütskrank: das ist die ganze Diagnose. Und warum ist sie gemütskrank? Weil uns eine einheitliche gemeinsame Grundüberzeugung fehlt, in deren Anerkennung wir uns alle sicher und einig wüssten. Aber wir sind gleichsam nicht mehr eine geschlossene Phalanx, geschart um die heilige Fahne eines gemeinsamen Ideals, durchweht von einem Geiste, beseelt von einem Mute und entschlossen, in unbeirrbarer gemeinsamer Anstrengung einem gemeinsamen grossen Ziele zuzustreben . . . Wir sind den Galeerensklaven vergleichbar, die ihr Geschick 'zufällig an dieselbe Galeere schmiedete“.

„Jenes allumfassende Band geistiger Gemeinschaft, das in vergangenen Tagen gewaltige Gruppen der Menschheit zur seelischen Einheit verband, war einst die Religion, die — wie schon ihr Name besagt — unser aller Herzen an ein gemeinsames höchstes Ideal, an eine gemeinsame grosse Hoffnung knüpfte — ähnlich wie ein geheimnisvolles seelisches Band den Soldaten an seine Fahne bindet. Dieses Band ist heute bei Tausenden zerrissen, bei Millionen gelockert . . . Religion war einst der Nerv unserer seelischen Einmütigkeit und eben dadurch der Lebensnerv unserer inneren Kraft; dieser Nerv ist heute durchschnitten, und damit ist unsere beste Kraft gelähmt. Aus dieser Lockerung des seelischen Menschheitsverbandes ergibt sich aber von selbst die fortschreitende Zersplitterung, wieder unsere Schwäche. Das also ist die eigentliche Grundursache unseres Tastens und Suchens, unseres inneren Unbehagens, unserer Unsicherheit und Ohnmacht: uns fehlt die Religion“.

„Der Heereszug der Menschheit ist ins Stocken geraten . . . Alle inneren Bande der Ordnung sind gelockert, und es ist klar, dass dieser Zersetzungsprozess, wenn durch entsprechend lange Zeit fortgesetzt, schliesslich doch trotz aller äusseren Machtmittel mit der allgemeinen Auflösung der ganzen Ordnung enden müsste“.

„Aber welche geistige Macht hat uns an den kritischen Punkt herangeführt, wo der Zug der Menschheit mehr und mehr ins Stocken geriet? Zweifelsohne die Wissenschaft“. Darum kann auch nur die Wissenschaft Hilfe schaffen. „An ihr ist es jetzt, die Führung des Zuges der Menschheit, die bisher von der Dogmatik besorgt wurde, zu übernehmen“. Diese Wissenschaft kann nur die Metaphysik sein; es handelt sich um „das zentrale Hauptproblem der Metaphysik— nämlich die grosse Frage nach dem Dasein oder Nichtsein Gottes — sie ist offenkundig wirklich das höchste und wichtigste Menschheitsproblem, die ‚Frage aller Fragen‘, ‚Problem der Probleme‘, sie ist das Zentralproblem aller Wissenschaft und aller menschlicher Erkenntnis überhaupt“.

Dagegen „ist es — um das Kind einmal beim richtigen Namen zu nennen — eine Narrheit erster Klasse, mit den Mitteln der Naturwissenschaft, mit Fernrohr, Mikroskop, chemischer Formel usw. die Pforten der Erkenntnis, die zu den Problemen der Metaphysik führen, aufsprengen zu wollen; denn wie sollen Instrumente und Hilfsmittel, die — und sei ihr Bart noch so kraus — uns bestenfalls immer nur über die physische Beschaffenheit der körperlichen Dinge Aufschluss geben können, imstande sein, die Riegel der metaphysischen Probleme zu heben?“

„Zusehends also spitzt sich vor unserem Auge die ganze geistige und seelische Krisis unserer Zeit mit all ihren zahllosen Problemen und Problemen auf die eine konzentrierte Forderung zu, dass eine neue zeitgemässe, d. h. wissenschaftlich hinreichend fest begründete, befriedigende Lösung der Kardinalfragen der Metaphysik gefunden werden müsse“. Unsere Zeit verlangt aber einen „empirisch zwingenden Beweis“. Der könnte in vierfacher Weise geführt werden: 1. Wir kommen durch unsere Kraft Gott so nahe, dass wir ihn empirisch feststellen können. 2. Gott kommt uns so nahe, dass wir ihn erfahren. 3. Wir haben solche Kenntnis vom Weltall, dass wir Gott sicher leugnen können. 4. Das Weltall kommt uns so nahe, dass Gott ausgeschlossen werden kann. Der erste Weg ist offenbar ungangbar. Ebenso der dritte und vierte, welche Allwissenheit verlangen. Die Nichtexistenz Gottes ist überhaupt absolut unbeweisbar.

„Und so bleibt denn zur Entscheidung des ‚Problems der Probleme‘ vermittelt des Wahrheitsbeweises in Himmel und Erde nichts anderes mehr übrig, als der zweite Weg, dass ‚die Macht gnädig wird und herabkommt ins Sichtbare‘ (Nietzsche). Dieser Weg des positiven (direkten), empirisch zwingenden Wahrheitsbeweises, verfolgt in der Richtung vom beweisgebenden Objekt zum beweisnehmenden Beobachter, ist — als der einzige von allen überhaupt vorhandenen Wahrheitsbeweisen! — denkbar. Nur durch den direkten, positiv empirisch zwingenden Wahrheitsbeweis kann also laut dem Denkgesetze das ‚Problem der Probleme‘ im Sinne der Forderung des Zeitgeistes zu voller Gewissheit entschieden werden! Dieser Weg des positiven, direkten, empirisch zwingenden Wahrheitsbeweises

vom Objekt zum Beobachter aber ist nichts anderes als -- der Wunderbeweis“.

Mit diesem Ergebnis des Vf.s können wir uns bis auf den Schlusssatz einverstanden erklären. Gewiss kann die Existenz Gottes nur auf empirischem Wege in dem Sinne bewiesen werden, als wir von dem Gegebenen der Erfahrung ausgehen, und finden, dass es den Grund seiner Existenz nicht in sich haben, sondern von einer höheren Ursache hervorgebracht werden muss. Das ist keine blosser Forderung des Zeitgeistes, sondern ist immer gegen angeblich aprioristische Gottesbeweise von der christlichen Philosophie (nicht Dogmatik!) betont werden. Nun kann ja wohl auch aus den Wundern das Dasein Gottes geschlossen werden; aber das ist nicht der einzige, nicht einmal der beste Beweis: derselbe muss sich auf die Unzulänglichkeit der Naturkräfte stützen, um ein Ereignis auf eine höhere Macht zurückführen zu können. Aber gerade so verfährt der herkömmliche teleologische, im Grunde jeder Gottesbeweis. Es ist zum mindesten ebenso evident, dass die Zweckmässigkeit und erstaunliche Ordnung der Welt nicht durch blinde Naturkräfte hervorgebracht werden kann, als dass Wasser in Wein verwandelt werde. Gegen die Wunder kann man mehr Einwände erheben, als z. B. gegen die Weltordnung; da können die Ungläubigen sich auf die Unzuverlässigkeit der Berichterstatter stützen, verborgene Naturkräfte vorgeben, jedenfalls den persönlichen Gott abweisen, der durch den teleologischen Gottesbeweis unmittelbar dargetan wird. Wenn der Vf. sich statt so viel mit Kant, auch etwas mit der christlichen Philosophie beschäftigt hätte, würde er so weite Umwege nicht nötig gehabt haben, auch manche Behauptungen, insbesondere die, dass noch kein stringenter Gottesbeweis erbracht worden sei, modifiziert haben.

Sein neues Beweisverfahren ist dem Zeitgeiste gegenüber ganz unpraktisch, denn vor nichts haben die Modernen mehr Scheu als vor Wundern, eher lassen sie sich noch einen Gott gefallen, als ein Wunder. Eine stark verbreitete Richtung glaubt noch an einen Gott, leugnet aber steif und fest die Möglichkeit und noch mehr das Vorkommen von Wundern. Vf. gibt das im Grunde auch zu, indem er am Schlusse erklärt, dass er erst sieben Achtel des Weges zurückgelegt, „das letzte Achtel — allerdings das schwierigste von allen — bleibt noch zu bewältigen. Es ist dies die offene Frage, ob der empirisch zwingende Beweis für das theistische Grunddogma, nämlich der Wunderbeweis, möglich ist oder nicht. Die grösstmögliche Klarstellung, wie hier die Dinge stehen, wird Gegenstand des II. Teiles unserer Gesamtuntersuchung sein“.

Aber jetzt schon kann als Ergebnis der Untersuchung eine frohe Zukunft in die Zukunft gehegt werden. „Die Behauptung, dass Gott tot ist, ist nicht nur eine unbewiesene, sie ist auch eine ewig unbeweisbare Behauptung, eine Behauptung also, die bei Licht besehen, jedes wissenschaftlichen Untergrundes gänzlich ermangelt, völlig aus der Luft

gegriffen ist und niemals ihre Existenzberechtigung mit den Mitteln echter Wissenschaft wird erweisen können, so viel vergebliche Mühe man sich damit auch schon gegeben hat oder noch geben mag. Wahr ist nur das eine, dass man Gott totgesagt und in weiten Kreisen auch tatsächlich totgeglaubt hat . . . den eigentlichen ‚Totenschein‘ Gottes hat noch keiner seiner Nekrologisten je erbracht und nie wird ihn einer erbringen können. Der zwingende Beweis für die Wahrheit des atheistischen Grunddogmas — in dessen positiver oder negativer Fassung — wäre dieser Totenschein, und es ist, wie wir gesehen haben, laut den Normen des Denkgesetzes undenkbar, dass dieser Wahrheitsbeweis je erbracht werden könnte . . . Wer diese unanfechtbare logische Tatsache in ihrer ganzen Tragweite einmal erfasst hat und sie zusammenhält mit der immer lautereren und dringenderen Forderung des Zeitgeistes nach einer sicheren wissenschaftlichen Lösung des ‚Problems der Probleme‘, der weiss auch unter dem Druck aller Garantien, die das Denkgesetz irgend zu bieten vermag, zum voraus mit voller Bestimmtheit, dass diese wissenschaftliche Arbeit auf die ‚Frage aller Fragen‘ zuverlässig lauten muss und wird: ‚Der alte Gott lebt noch.‘

Dem muss man gewiss zustimmen, aber die Atheisten haben dagegen noch eine Ausflucht in der wissenschaftlichen Forderung: *Causae non sunt multiplicandae sine necessitate*. Wenn man mit natürlichen Erklärungen auskommen kann, muss man übernatürliche ablehnen. Viele sind nun der Ansicht, dass es noch gelingen werde, die gesamte Weltordnung kausal aus sich selbst erklären zu können.

Das entschuldigt aber keineswegs die Kühnheit, mit der die Atheisten ihr Dogma von der Leugnung Gottes proklamieren. Sie können, wenn sie sich nicht von vorneherein gegen Gott abschliessen wollen, wenigstens die Möglichkeit nicht leugnen, dass die Welt von einem Schöpfer hervorgebracht worden ist, dass folglich auch sie Geschöpfe Gottes sind. Daraus ergeben sich aber sehr schwere Pflichten gegen den Urheber unseres Daseins. Statt dessen spotten aber die Gottesleugner über Gott, lästern ihn. Sie setzen sich also zum mindesten der Gefahr aus, sich schwer zu verfehlen und sich selbst unsäglich unglücklich zu machen. Sie sollten doch wenigstens einmal die Gründe für das Dasein Gottes prüfen, eine Wahrscheinlichkeit können sie ihm doch nicht absprechen: diese reicht aber für jeden gewissenhaften und ernst denkenden Menschen hin, die eventuellen Folgerungen daraus zu ziehen, es handelt sich um die höchste aller Fragen. Statt dessen stützen sie sich leichtsinnig auf Kant, der ja die Gottesbeweise „zermalmt“ hat. Wenn sie auch alle Spekulationen Kants verwerfen: hierin heist es: *ἀντὸς ἔφα*. Und doch kann jeder Anfänger in der Logik die Paralogismen Kants in diesem Punkte aufdecken.

Die philosophischen Grundlagen der monistischen Weltanschauungen. Von Prof. Dr. A. Schneider. München, Isaria-Verlag (Sammlung „Natur und Kultur“, Nr. 1). IV, 91 S. *M* 1.

In klarer, kurzer Form gibt der Vf. in diesem kleinen Bändchen einen Ueberblick über die verschiedenen Richtungen des Monismus. Mit Recht spricht er geradezu von monistischen Weltanschauungen, da die einzelnen Hypothesen — darum handelt es sich doch im Grunde — sehr weit auseinandergehen. Nach einer allgemeinen Einleitung folgt die Darstellung und Kritik der einzelnen Systeme: Materialismus, Spiritualismus, transzendentaler Monismus, psychophysischer Parallelismus und Wechselwirkungstheorie. Besonders gut gelungen scheint die Kritik der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Spiritualismus. Ob sich der Satz: „Dass Ursache und Wirkung notwendig gleichartig, verwandter Natur sein müssen, ist eine rein subjektive Vorstellungsgewohnheit, welche weder durch die Erfahrung, noch durch das Denken irgendwelche Bestätigung erhalten kann“ (74), in dieser Fassung ganz halten lässt, möchte Ref. bezweifeln. Auf das an erster Stelle behandelte Problem angewandt, würde dieses Prinzip vielleicht zu eigentümlichen Resultaten führen. Im Schlusswort weist der Vf. darauf hin, dass die philosophische Ausgestaltung des christlichen Dualismus noch viel zu wünschen übrig lässt.

Tübingen.

Dr. Sev. Aicher.

Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter, erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme. Von A. Heussner. 2. Auflage. Göttingen 1912, Vandenhoeck & Ruprecht. 275 S. *M* 3,60.

Die Schrift ist aus Vorträgen, welche Heussner im Fortbildungskursus des ev. Fröbelseminars in Cassel gehalten hat, hervorgegangen. Kap. I—IV: Die Philosophie, ihr Wesen und ihre Aufgabe, der Materialismus — die Probleme des Monismus — Spinoza, die Monadologie — Leibniz behandeln das Weltproblem, Kap. V und VI: Der Kritizismus — J. Kant, der Idealismus — Fichte, Schelling, Hegel das Erkenntnisproblem, Kap. VII—X: Der Pessimismus — Schopenhauer, der Realismus — Ed. v. Hartmann, der Naturalismus — Nietzsche, der Dualismus — das Christentum die Lebensprobleme. Der Verf. lehnt seine Darstellung und Kritik der Probleme an die Hauptvertreter der verschiedenen Weltanschauungen an und gibt einen klaren Einblick in die einschlägigen Fragen. Er huldigt einer theistisch-christlichen Weltanschauung; wenn man ihm auch nicht in allen Punkten beistimmen kann, z. B. wenn er den Begriff einer ersten Ursache als unvollziehbar erklären will, wird man doch im ganzen sein

Urteil besonnen finden und seine idealistische Richtung sympathisch begrüssen.

Würzburg.

Prof. Dr. R. Stölzle.

Naturphilosophie.

Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihre Gegner.

Von Dr. A. Knauth. Regensburg 1912, Verlagsanstalt.

IX und 207 S.

Reinke gehört zu jenen Naturforschern, welche, über die Grenzen ihres Spezialfaches hinausblickend, sich zu einer Weltanschauung durchzuringen suchen, und zwar zu einer teleologischen, näher einer dualistischen. Seine Darlegungen, speziell sein Neovitalismus, haben vielfach Erörterungen und Widerspruch hervorgerufen; freilich waren es nicht immer tiefgehende Ausführungen, welche Reinke entgegengesetzt wurden. Unter diesen Umständen schien es angezeigt, die Frage Reinke einmal gründlich anzufassen. Das geschah auf meine Veranlassung durch Knauth. Ich beschränke mich darauf, eine Inhaltsangabe von der Schrift des mit grosser Selbständigkeit arbeitenden Verfassers zu geben. Das Buch zerfällt in drei Teile. Nach erkenntnistheoretischen und methodologischen Vorfragen werden im ersten Teil die Grundbegriffe der Naturbetrachtung und ihr Verhältnis zur objektiven Welt betrachtet. Hier ist die Rede von Raum und Zeit, von Zweck und Ursache, Kausalität, Gesetzmäßigkeit, Zufall und Notwendigkeit, Kraft, Energie und Materie und Richtung. Der zweite Teil gibt Reinkes Theorie des Organischen. Er behandelt das Wesen des Lebens (Finalität im Reiche der Organismen, die Maschinentheorie, die Dominanten), Ursprung des Lebens, Reinkes Stellung zur Entwicklungstheorie, Psychisches, Reinkes Neovitalismus. Der dritte Teil ist der Naturphilosophie und der Gottesidee gewidmet. Ein Namen- und Sachregister bildet den Schluss des mit grosser Belesenheit gearbeiteten Buches.

Würzburg.

Prof. Dr. R. Stölzle.

Psychologie.

Von der Seele. Erster Teil: **Von der Seele.** Von Broder Christiansen. Berlin 1912, Behr.

Der Vf., der durch seine Schriften: Philosophie der Kunst, Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens, das Urteil bei Descartes, Kantkritik, sich einen Namen auf philosophischem Gebiete erworben hat, übt in dieser neuen Schrift scharfe Kritik an den Bewusstseins- und Immanenzphilosophen, die, insoweit sie der herrschenden Monopolisierung des Bewusstseins entgegentritt, sehr am Platze ist, freilich zu weit geht, indem sie das Kind mit dem Bade ausschüttet.

Er resumiert seine Kritik in folgenden Sätzen:

„Unser Weg war gegen die Mythen des Selbstbewusstseins gerichtet: gegen das Vorurteil, Selbstbewusstsein sei unmittelbar gegeben und jedem psychischen Phänomen verknüpft — wir fanden hingegen, dass Selbstbewusstsein einer Kette von Vermutungen bedarf und darum oft ausbleibt; gegen das Vorurteil, das Psychische werde anschaulich gegeben — wir fanden an keiner Stelle eine Möglichkeit der Intuition, wir erfahren von keinem Stück des Seelischen die anschauliche Qualität, weder vom Vorstellen noch vom Urteilen, noch vom Vergleichen, noch vom Wollen, noch von sonst einer Regung der Seele selbst erleben wir eine qualitative Bestimmtheit; gegen das Vorurteil, das Selbstbewusstsein sei von untrüglicher Gewissheit — denn nicht einmal jene berühmte Unbezweifelbarkeit des Zweifels bleibt bestehen, denn der analytische Satz ‚wer zweifelt, der zweifelt‘ trifft nicht zu: Einer kann zu zweifeln meinen und ist schon im Glauben, wie umgekehrt einer seine Zweifel überwunden glauben kann und noch in ihnen befangen ist; gegen das Vorurteil, das Selbstbewusstsein sei das Urbild alles Wissens vom Psychischen, und was wir als fremde Seele annehmen, sei nur Nachzeichnung; denn wir fanden, dass das Selbstbewusstsein sich nicht vollendet ohne das Du, dass das Bewusstsein des Vorstellens sich erst am Fremdsjekt entwickelt und von hier zurückgetragen wird aufs Ich . . . das ist die Summe unserer Negationen“.

„Dem stellen wir positiv entgegen, dass alles Selbstbewusstsein, wie alles Wissen vom Psychischen überhaupt, eine konstruierende Erfahrung ist: von unserem Vorstellungsleben wissen wir nur, so weit als wir es konstruieren nach Massgabe der vorgestellten Objekte und der objektbezeichnenden Worte; von unserer inneren Aktivität wissen wir nur, so weit wir sie konstruieren können nach dem Mass unserer äusseren Handlungen oder ihrer Wirkungen“.

Diese Behauptungen sind so exorbitant, dass sie einer Kritik nicht bedürfen. Auffallend aber ist doch, dass der radikale Reformator die so wichtige Unterscheidung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein nicht kennt. Vom Selbstbewusstsein, welches das eigene Ich direkt zum Gegenstande hat, kann man wohl sagen, dass es nicht unmittelbar anschaulich gegeben ist, wir müssen es erst aus dem Icherlebnis, in dem es eingeschlossen ist, getrennt herausheben. Dazu ist aber nicht nötig, es als Gegensatz zum Du zu fassen, sondern es reicht der Gegensatz zum Erlebnis hin. Bestimmter wird es freilich durch das Du. Was aber das direkte Bewusstsein anlangt, so ist es bei jedem bewussten Seelenakte sehr anschaulich vorhanden, freilich nicht in dem Sinne einer Farbe, eines Tones, oder eines sonstigen Objektes. Der Schmerz, die Lust, die Angst stehen doch sehr anschaulich vor unserer Seele, des Hörens, Sehens, Vorstellens wird man sich als seines Hörens, Sehens inne. Freilich ist die ganze Aufmerksamkeit so auf das Gesehene, Gehörte gerichtet, dass wir auf das damit verbundene

Bewusstsein erst besonders unsere Aufmerksamkeit richten müssen, um uns dessen inne zu werden.

Unter Umständen nimmt das Objekt so ganz und gar unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, dass das subjektive Bewusstsein ganz ausbleibt. Diese Fälle unterscheiden wir aber ganz deutlich von denen, da wir mit Bewusstsein uns etwas vorstellen, oder eigens auf das subjektive Moment achten. Es gibt sogar Fälle, wo das subjektive Bewusstsein uns ganz und gar in Anspruch nimmt, wie z. B. bei heftigen Schmerzen.

Doch hören wir die Beweise des Vf.s, sie zeigen deutlich die Missverständnisse in bezug auf das unmittelbare Bewusstsein, zugleich aber auch, dass er nicht das eigentliche Selbstbewusstsein, sondern das direkte Bewusstsein, den inneren Sinn versteht.

„Wenn ich versuche, mich selbst innerlich wahrzunehmen, so finde ich die Stelle leer, an der jener Theorie gemäss qualitative Bestimmtheiten gegeben sein müssten. Ich treffe wohl sinnliche Qualitäten, die aber Eigenschaften der Aussendinge umgeben, nicht der Psyche, vielleicht das Gelb einer Zitrone, das Rot einer Rose; das Bewusstsein aber, dessen anschauliche Eigenschaften ich suche, ist weder rot noch gelb. Denn nicht das Gelb, sondern das Gelb-Vorstellen ist das Psychische. Ich suche nach Qualitäten, die das Gelb-Vorstellen beschreiben, und finde keine. Welches ist die anschauliche Beschaffenheit des Vorstellens? Wie unterscheidet sich anschaulich das Gelb-Vorstellen vom Gelb? Wäre Selbstwahrnehmung möglich, so müsste ich das Vorstellen anschauen können. Ich müsste eine Qualität finden, die sich zum Vorstellen so verhält, wie das Gelb zur Zitrone, solche ist nicht vorhanden“.

Offenbar nimmt der Vf. anschauen im Sinne von sehen; allerdings sehen können wir uns und unseren subjektiven Akt nicht. Versteht man aber darunter ein unmittelbares Wahrnehmen, so ist dasselbe gerade so gegeben, wie beim Sehen des Rot, des Gelb. Denn es fehlen durchaus nicht die qualitativen Bestimmtheiten, wobei freilich die quantitativen eine wichtige Rolle spielen; denn je intensiver ein psychischer Akt, namentlich ein Gefühl, um so stärker drängt es sich unserem Bewusstsein in seiner qualitativen Bestimmtheit als Angst, Furcht, Leid usw. auf; wir können freilich keine qualitativen Merkmale dieses Bewusstseins angeben, wir können sie nur erleben. Aber ist es denn anders mit Gelb, Rot? Wir können Farben nicht definieren, sondern müssen die Mitmenschen auf das klare Erlebnis verweisen, das bei ihnen ebenso vorausgesetzt wird wie bei uns. Kann es denn ein bestimmteres Wahrnehmen geben, als die unmittelbare Geruchs-, Geschmacks-, Schmerzempfindung? Bei letzterer ist das Objekt oft ganz ausgeschlossen, und das Ich in seinem Leiden tritt allein ins Bewusstsein.

Freilich verwechselt der Vf. wieder das Bewusstsein mit dem Selbstbewusstsein, wenn er erklärt:

„So betonen wir denn, dass es sich für uns handelt um die Genesis des Selbstbewusstseins, nicht des Bewusstseins. Ich weiss nicht, ob es überhaupt einen Sinn hat, nach dem Aufkommen des Bewusstseins zu fragen; jedenfalls ist es nicht unsere Frage, wir suchen nicht, wie das Psychische, sondern wie das Wissen vom Psychischen entspringt. Wir fragen, . . . wie hat das Subjekt Bewusstsein vom Bewusstsein? Und wenn wir die Anschaubarkeit des Psychischen verneinen, so sagen wir nicht, das Subjekt habe keine Anschauung, und nicht, die Anschauung sei nicht psychisch, sondern nur dieses, dass es den psychischen Akt des Anschauens in keiner Weise wieder anschauen kann, und dass es keine Qualität findet, die das Bewusstsein, das Vorstellen, das Anschauen fundamental beschreibt“.

Dass das Bewusstsein vom Bewusstsein nicht anschaulich ist, dass wir die Anschauung nicht wieder anschauen können, geben wir gerne zu, das ist aber eine Leistung, die nicht einmal das Selbstbewusstsein verlangt. Denn unser Ich schauen wir wirklich in unserem Schmerz, unserem Vorstellen, nur nicht für sich, sondern in dem Komplex des Ich-erlebnisses. Dies bedarf keiner so mühevollen Reflexion, wie das Bewusstsein vom Bewusstsein, die Anschauung von der Anschauung. Eine solche ist überhaupt aussichtslos.

Ebenso trifft der Satz: „Wer zweifelt, der zweifelt“ nicht das Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein, sondern er ist ein metaphysisches Axiom, das aber auch nicht „konstruiert“ zu werden braucht, sondern unmittelbar evident ist nach dem Satz der Identität: $A = A$. Mit diesem Satze widerlegt man den allgemeinen Zweifler, indem man ihm entgegenhält, dass, wenn er an allem zweifelt, doch dieser Zweifel ihm gewiss ist. Dass er unmittelbares, sicheres Bewusstsein von seinem Zweifel habe, setzen wir dabei voraus, indem wir überzeugt sind, dass seine Psyche gerade so organisiert ist wie die unsrige. Wir sind von der Existenz unseres Zweifels unmittelbar und unwiderstehbar bewusst, ebenso wie wir unmittelbar von unserer Gewissheit überzeugt sind, was Vf. nur im Widerspruch mit sich selbst in Abrede stellen kann. Denn ihm sind doch die Aufstellungen über die Trüglichkeit des Selbstbewusstseins gewiss, das muss man wenigstens annehmen, weil er sie mit solcher apodiktischer Zuversicht vorträgt. Wie hat er diese Gewissheit erlangt? Durch Konstruktionen. Hatte er von den einzelnen Momenten dieser Konstruktionen unmittelbare Gewissheit durch das Bewusstsein, oder mussten wieder Konstruktionen helfen? In ersterem Falle stösst er seine Fundamentalthese um, im anderen Falle musste die Konstruktionsmethode wieder durch Konstruktionen zur Gewissheit gebracht werden usw. Damit wird ein processus in infinitum, ein schlechthin unvollziehbarer Prozess statuiert. Mit anderen Worten: Ohne Untrüglichkeit des Bewusstseins gibt es keine Gewissheit.

In der Herabsetzung des Selbstbewusstseins geht der Vf. so weit, dass er dasselbe zum Teil von der Kenntnis fremder Seelen ableitet; da

wir durch Anschauung vom Innern unserer Mitmenschen absolut nichts wissen können, beurteilen wir sie nach unseren Erlebnissen. Nicht minder exorbitant ist die Behauptung, aus unseren äusseren Handlungen erführen wir unser Inneres. Das mag bei unüberlegten, rein automatisch ablaufenden Prozessen der Fall sein: aber im Grunde fehlt dann das Bewusstsein.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Éléments de psychologie expérimentale. Par J. de la Vaissière
S. J. 1912. Paris, Beauchesne. XIV und 382 S.

Vaissière teilt den Stoff der experimentellen Psychologie in eine längere Einleitung und 13 Kapitel. Ein Ueberblick über die Stoffanordnung darin mag uns zeigen, wie er sein Thema versteht.

Die Einleitung (1—34) gibt Definitionen und Teilungen, einen Ueberblick über die Geschichte der experimentellen Psychologie nach Sprachgebieten geordnet, wobei begreiflicher Weise der französischen Literatur, besonders Ribot, ein breiterer Raum geboten wird. Recht gut werden die allgemeinen Methoden der Psychologie, die Selbstbeobachtung, Fremdbeobachtung, Experimente, Fragebogenmethode usw. dargelegt. Die Angaben über die quantitative Seite der Experimente halten sich freilich nur in Andeutungen, aus denen man deren ganze Bedeutung kaum ersehen kann.

Kapitel 1 behandelt die Tierpsychologie, besonders die beiden Fragen: Haben die Tiere sinnliche Erkenntnis, haben sie Verstand? Zur Prüfung der sinnlichen Erkenntnis wird das reiche Inventar der Labyrinth, verschliessbaren Kästen, Dressurleistungen herangezogen und gewürdigt. Das einzige, was man hier beanstanden könnte, ist die Stellung dieses Kapitels an den Anfang. So passend das in einer spekulativen Psychologie ist, wo die Kenntnis der Tatsachen vorausgesetzt wird, so entspricht es der empirischen Psychologie wohl eher, sie als Anhang der allgemeinen menschlichen Psychologie zu geben. Denn die Erklärung der tierischen Tätigkeiten setzt notwendig eine Menge recht komplizierter Begriffe voraus, die in der empirischen Psychologie vom elementarsten ausgehend abgeleitet werden sollen.

Kapitel 2 ist im ersten Teil (60—97) den Sensationen gewidmet. Es behandelt auf diesem kurzen Raum nicht bloss die Empfindungen, sondern auch die Wahrnehmungen, die psychologische Methodik, die Psychometrie: also dasjenige, was in einer experimentellen Psychologie oft die Hälfte der ganzen Abhandlung einzunehmen pflegt. Aus Einzelheiten sei notiert, dass der Schmerzsinne verworfen wird, desgleichen die statischen Empfindungen als Empfindungen. Die Gesichtswahrnehmung wird auf 4 $\frac{1}{2}$ Seiten abgemacht. Der Schluss davon: „Wir bedienen uns unserer Gesichtslinien wie ein Blinder seines Stabes, um die Umgebung zu erforschen“, ist sicher

keine genügende Lösung dieses viel diskutierten Problems. Der Tasträum wird auf den Gesichtsraum zurückgeführt. — Betreffend der Intensität der Empfindungen schliesst sich Verfasser Bergson an, dass es dort ein Mehr oder Weniger nicht gibt, sondern dies nur vom Reiz ausgesagt werden kann. Noch weniger könne die Sensation gemessen werden. Er verwirft dementsprechend die Fechnersche Psychophysik, jede Idee einer Massformel, ja selbst die Möglichkeit, das Mittel zwischen zwei Empfindungen zu finden. Betreffend der psychophysischen Messungen denkt er sehr skeptisch. Nicht einmal die Dauer eines psychischen Vorganges sei einer Messung fähig.

Der zweite Teil des Kapitels behandelt in ansprechender Weise alle Fragen, die man betreffend der Vorstellungen aufzuwerfen pflegt: dass sie von den Empfindungen nicht spezifisch verschieden sind; an welchen Kriterien Phantasie und Wirklichkeit unterschieden wird; der Sitz der Empfindungen und Vorstellungen; die Aufbewahrung der Erfahrungen, auf Grund der pathologischen Erfahrungen der Amnesie; die Veränderung der Bilder mit der Zeit; die Kriterien des Wiedererkennens. Er ist der Ansicht, es gebe keine eigentlichen Sinnestäuschungen, da von uns nur das Objekt in der Netzhaut wahrgenommen werde.

In einem kurzen Kapitel über die Gefühle wird besonders die Untersuchung Külpes über die Unmöglichkeit von Gefühlsvorstellungen besprochen. Das folgende behandelt die Abhängigkeit der Bewegung von den Vorstellungen, nebst Ausblicken auf das Gedankenlesen usw.

Lesenswert sind die Ausführungen im 5. Kapitel über die Triebe (196—240), besonders über die Instinkte beim Menschen, die Interessen des Kindes, die Gesetze der Entwicklung der Tendenzen. Sehr glücklich werden dabei die Erfahrungen beim Erdbeben von Messina verwertet. Interessant sind auch die Tierexperimente über den Zusammenhang der Gefühle mit gewissen Organempfindungen.

Kapitel 6 (241—262) betrifft das Unbewusste. Das Traumleben würde man unter diesem Titel vielleicht nicht erwarten: desto mehr die Erfahrungen über doppelte Persönlichkeit, automatische Schrift und ähnliche. Im Kapitel über Verstandeserkenntnis (263—280) wird der Gegensatz zur Phantasietätigkeit erklärt, mit Benutzung der Arbeiten der Würzburger Schule. Wenige Seiten sind den intellektuellen Gefühlen gewidmet. Die Willensvorgänge werden nach den neuesten Arbeiten von Ach und Michotte gewürdigt. Bei Behandlung der Ekstase wird der Gegensatz der katholischen Mystiker und der Hysterischen hervorgehoben, die man heute vielfach in Parallele setzt.

Kapitel 11 behandelt die „transzendenten Phänomene“, wie sie der Verfasser nennt, d. h. diejenigen, die über die gewöhnlichen bekannten Naturgesetze hinausgehen. Die Untersuchungen von James über die religiöse Erfahrung werden eingehend diskutiert. Die Zeugnisse für wahre Telepathie erscheinen Vaissière nicht beweiskräftig, wenigstens nicht zum Er-

weis eines Naturgesetzes auf diesem Gebiet. Ebenso steht er den mediunistischen Erscheinungen skeptisch gegenüber. Es folgt ein kleines Kapitel über die individuelle Psychologie, Charakter, Temperament, die auf diesem Gebiet herrschenden Methoden, die verschiedenen Charakterteilungen, die Frage seiner Ausbildung usw.

Den Schluss bilden einige recht brauchbare Tabellen: eine Einteilung der Arten der Psychologie nach Titchener, die Intelligenzprüfung der Kinder nach Binet, eine Klassifikation der psychischen Funktionen nach Janet, drei verschiedene Teilungen der Geistesstörungen nach Binet, Marie und Kraepelin. Und endlich eine sehr reichhaltige Literaturangabe zu den einzelnen Kapiteln (gegen 30 Seiten), die ermöglicht, alle berührten Fragen zu vertiefen.

Wie schon diese Uebersicht erkennen lässt, bietet das Buch ein ausserordentlich reiches Material über die verschiedensten Gebiete der allgemeinen Psychologie sowohl wie mancher Anwendungsgebiete, besonders der pathologischen. Das Angreifbarste ist wohl der Titel des Buches. Wir verstehen unter experimenteller Psychologie, wie die Analogie mit der experimentellen Physik und die Praxis der besten Lehrbücher (Ebbinghaus, Titchener, Wundt, James, Lehmann, Witasek . . .) zeigt, einen systematischen Aufbau von unten an, eine besonders eingehende Behandlung der Elemente, der Empfindungen, Wahrnehmungen, Assoziationen nach ihren genauen, wenn möglich quantitativen Beziehungen, um daraus, so weit es möglich ist, die komplizierteren Phänomene zu erklären und abzuleiten. Die pathologische Methode ist eine wertvolle Ergänzung dieser Deduktion, aber immer nur eine sekundäre. Die Resultate sind einstweilen elementär, aber, was den Kenner für alles andere entschädigt, ein sicheres solides Fundament.

Der Verfasser stellt sich ein anderes Ziel. Für ihn ist, wie das in Frankreich vielleicht am Platz ist, die experimentelle Psychologie eher eine medizinische, physiologische Psychologie im Sinn von Janet und besonders Ribot. Die Elemente, Empfindungen, Wahrnehmungen werden ziemlich flüchtig gestreift. Beispielsweise kommt das Gesetz der identischen Sehrichtungen, das bei der Gesichtslokalisation eine solche Rolle spielt, nicht einmal dem Namen nach vor; der Name Herings, des unübertroffenen Meisters der psychologischen Optik, fehlt bezeichnender Weise im Index völlig. Die eigentliche Psychophysik, die Intensitätsmessung wird wegdiskutiert, die psychologischen Methoden werden nur flüchtig erklärt. Von der exakten Gedächtnisforschung der letzten drei Jahrzehnte, auf der heute die ganze Assoziationslehre, das Fundament der sinnlichen Psychologie, ruht, ist so gut wie keine Rede. Das Schwergewicht der Darstellung liegt statt dessen auf den komplizierteren höheren psychischen Prozessen, den Vorstellungen in ihrer normalen und pathologischen Erscheinung, dem Triebleben, der Charakterforschung, den transzendenten Phänomenen usw. Die

Erklärungen sind qualitativer Natur, mit besonderer Berücksichtigung der pathologischen Fälle. Es ist etwa vergleichbar einer populären Physik, welche die Mechanik mit ihren allgemeinen Formeln nur kurz streift, und das Hauptgewicht auf die anziehenderen elektrischen und optischen Erscheinungen legt. Sicher wird niemand die Existenzberechtigung derartiger Darstellungen bestreiten, und vielleicht haben manche derselben mehr Interesse an der Wissenschaft geweckt, als andere hochgelehrte, mathematisch ausgerüstete Deduktionen. So mag man sich auch der schönen, interessant geschriebenen Darstellung de la Vaissières erfreuen und sie als eine wertvolle Bereicherung unserer Literatur anerkennen. Nur darf man darin nicht die experimentelle Psychologie sehen, die exakte naturwissenschaftliche Lehre, welche für die scholastische Philosophie als positive Tatsachengrundlage gefordert werden muss.

Valkenburg (Holland).

Jos. Fröbes S. J.

Geschichte der Philosophie.

Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Von Dr. Franz Baumecker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 10 Heft 6). Münster i. W. 1912. VIII, 78 S. 2,75 *M.*

Nachdem jüngst J. Fischer über die Willenslehre Anselms kurze, aber interessante Mitteilungen gemacht hatte¹⁾, musste man den Wunsch hegen, dass sich des Gegenstandes eine eindringendere Untersuchung bemächtige. Franz Baumecker hat sich dieser dankenswerten Aufgabe unterzogen und ist den unserm modernen Bewusstsein grossenteils so ungewohnten Gedankenwegen des mittelalterlichen Theologen nach allen Seiten und mit grosser Sorgfalt gefolgt. Interesse weckt vor allem die Tatsache, dass Anselm vom Willen als Vermögen oder Kraft angestammte Willensneigungen unterscheidet. Wie bei anderen Seelenkräften wird zwischen Potenz und Akt ein drittes Glied eingeschaltet, eine *aptitudo* oder *affectio*, eine unmittelbare Tendenz zur Tätigkeit, eine Willensrichtung. Als solche dem Willen von Natur eigene Tätigkeitsrichtungen gelten zwei, der Wille zum Guten und der zum Angenehmen, der Wille zur Rechtschaffenheit und der zur Seligkeit. Weit aus das Hauptaugenmerk des Scholastikers ist jedoch der Freiheit zugekehrt, welche definiert wird als Fähigkeit, die Rechtschaffenheit ihrer selbst willen zu bewahren. Eine auffallende Bestimmung. Klar ist ohne weiteres, dass sie in keiner Weise an aristotelische Gedanken erinnert, vielmehr Erwägungen theologischen Charakters

¹⁾ Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster i. W. 1912 („Beiträge“ Bd. 10 Heft 3).

zur Voraussetzung haben muss. A. will besonders jener Auffassung widersprechen, welche die Freiheit in die Fähigkeit zu sündigen legt; nicht die Fähigkeit zu sündigen, macht die Freiheit aus, da sonst Gott und die Engel ohne Freiheit wären, sondern umgekehrt gerade die Fähigkeit die Rechtschaffenheit zu bewahren. Auch noch andere theologische Reflexionen scheinen mitzuwirken. Wie einleuchtet, ist die Definition zu eng, dass aber der Gedanke einer wirklichen Willensfreiheit bei A. vollauf zur Geltung kommt, ist nicht zweifelhaft. Die Verteidigung der Willensfreiheit gegenüber mannigfachen Schwierigkeiten nimmt einen weiten Spielraum ein. Naturkausalität und Freiheit werden hierbei einander scharf gegenübergestellt. Im übrigen sind auch hier wesentlich theologische Gesichtspunkte massgebend, wie der Gedanke an göttliche Allwissenheit und Vorherbestimmung.

Was die Quellen dieser Willenslehre angeht, so wird offenbar mit Recht vor allem auf Augustin verwiesen. Wenn daneben schon Domet de Vorges, abgesehen von Cicero und Virgil, auch Aristoteles anführt, so unterliegt es keinem Zweifel, dass die Berührung mit dessen Gedankenwelt höchstens eine ausserordentlich lose und entfernte sein kann.

Geschichtliche Bedeutung erlangt A.s Willenslehre zunächst dadurch, dass sie auf Honorius Augustodunensis starken Einfluss gewinnt. Möge der Verfasser das Vorhaben, dieses Verhältnis zu klären, zur Ausführung bringen und so bald wieder einen verdienstvollen Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen Philosophie liefern.

Eichstätt.

Prof. Dr. M. Wittmann.

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Von Prof. Dr. Ludwig Baur (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Cl. Baeumker in Verbindung mit Gg. Frhrn. v. Hertling und Matthias Baumgartner). Münster 1912, Aschendorff. Bd. IX. XIII, 182*, 778 S.

Hat uns Baur früher schon mit einem grösseren und sehr gediegenen Werke zur Philosophie des Mittelalters beschenkt, so tritt er dieses Mal mit einem ungewöhnlich umfangreichen, nahezu 1000 Seiten umfassenden „Beitrag“ an die Oeffentlichkeit. Eine Gesamtausgabe der philosophischen Schriften Grossetestes wird uns geboten. Lagen einzelne dieser Schriften schon aus früheren Zeiten gedruckt vor, so waren sie einerseits ausserordentlich selten geworden und wiesen andererseits äusserst entstellte Texte auf. Die Herstellung einer vollständigen und kritischen Ausgabe hat eine gewaltige Arbeit verschlungen. Dies schon deshalb, weil es bisher an einem genügenden bibliographischen Fundamente in jeder Beziehung

mangelte, für jedes Werk vielmehr der handschriftliche Sachverhalt erst zu ermitteln war. So oft auch die vorausgehenden Jahrhunderte einen Anlauf genommen haben, die Werke Grossetestes zu katalogisieren, durchweg ist die handschriftliche Sicherstellung unvollständig geblieben. Mehrere Aristoteleskommentare, für welche G. auf Grund eingehender Feststellungen vor allem in Anspruch genommen wird, erweisen den mittelalterlichen Theologen als guten Kenner des antiken Philosophen. Die Kommentare zu den Handschriften des Pseudo-Dionysius Areopagita sodann liefern den Beweis, dass G. des Griechischen so weit mächtig ist, dass er den Urtext fortwährend zu Rate zieht. Doch scheint er sich diese Vertrautheit mit der griechischen Sprache erst in späteren Jahren erworben zu haben. Von Bedeutung ist, dass er für das Uebersetzen ein philologisches Programm aufgestellt hat, dessen Grundsätze von Roger Bacon aufgenommen und weiter entwickelt wurden. Die Anregung ist also in dieser Hinsicht nicht von Roger Bacon, sondern von G. ausgegangen. Die selbständigen Schriften Grossetestes sind zum grossen Teil naturphilosophischen Inhalts. Mehrere erfreuten sich, wie die grosse Anzahl der Handschriften beweist, im Mittelalter einer weiten Verbreitung. Der Abhandlung „Ueber das Licht“ (oder der Anfang der Formen) sichert der neuplatonische Charakter, eine Art dynamischer Atomismus und eine eigentümliche Zahlenmystik, ein besonderes Interesse. In einem andern Schriftchen wird einem mathematischen Aufbau der Naturphilosophie das Wort geredet. Auch den metaphysischen Fragen ist G. nicht aus dem Wege gegangen. Zu den bekanntesten und verbreitetsten Abhandlungen gehört in dieser Beziehung der Traktat „*De unica forma omnium*“. Es handelt sich um eine Frage, mit der sich das Mittelalter im Hinblick auf pantheistische Strömungen intensiv beschäftigt hat, ob nämlich und in welchem Sinne Gott als universelle Form bezeichnet werden kann. G. hält den Satz, dass Gott forma et forma omnium sei, grundsätzlich für richtig, deutet ihn aber ganz im Geiste Augustins. Nicht im Sinne der Pantheisten ist Gott als Form aller Dinge zu bezeichnen, sondern im Sinne des christlichen Exemplarismus: So wie die künstlerische Idee oder Konzeption die Form des Kunstwerkes bildet, so kann auch Gott die Form der Dinge heissen. Der Geist Augustins waltet auch in „*De veritate*“. Eingehend wird darin erörtert, inwiefern der Wahrheitserkenntnis auch im Hinblick auf bloss Tatsächliches eine Notwendigkeit anhafte. Einen stark neuplatonischen Einschlag wieder hat „*De ordine emanandi causatorum a Deo*“. Grösseren Umfangs ist die hauptsächlich von Augustin und Anselm beeinflusste Schrift über die Willensfreiheit, der in der Folge Thomas Bradwardinus vieles entlehnt hat. Bleibt die Autorschaft bei einigen Schriften zweifelhaft, so werden andere, die bisher dem englischen Theologen zuerkannt wurden, als unecht erwiesen; so die von Prantl als echt angesehenen „*Synkategorematica*“.

Eine eigenartige Sache ist es mit der sehr umfangreichen „*Summa philosophiae*“, welche fast allgemein unter den Werken Grossetestes aufgezählt, jedenfalls immer wo sie genannt wird, ihm zugeteilt wird. Sie ist eines der bezeichnendsten und interessantesten Werke der Oxforder Schule des 13. Jahrhunderts. Die englische Herkunft ist zweifellos; und nicht wenige bedeutsame Umstände weisen auf G. hin. Dennoch kann er, wie Baur auf äussere und innere Gründe hin konstatiert, der Verfasser nicht sein. Sehr dankenswert ist, dass das Werk gleichwohl der Oeffentlichkeit übergeben wird. Die positive Lösung der Autorfrage wird Baur anderswo bringen.

Die Handschriften, auf Grund welcher Baur die Texte hergestellt hat — im Ganzen 40 an der Zahl —, sind eingehend beschrieben und gewürdigt; das Filiationsverhältnis wurde durchgehends so weit als nur immer möglich verfolgt.

So bedeutet das vorliegende Werk in der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie eine hervorragende Tat. Ein weiteres Eingehen auf den Inhalt der veröffentlichten Schriften darf um so mehr unterbleiben, als der Herausgeber selbst eine Untersuchung in Aussicht stellt; eine Untersuchung, die mit Spannung erwartet werden darf und über eine besondere Strömung der scholastischen Philosophie sicher ganz neues Licht verbreiten wird.

Eichstätt.

Prof. Dr. M. Wittmann.

Verschiedenes.

Aus der Werkstatt der philosophia perennis, Gesammelte philosophische Schriften. Von Dr. Otto Willmann. Freiburg 1912, Herdersche Verlagsbuchhandlung. V und 311 S.

Willmann ist unermüdlich an der Arbeit, die theistisch-christliche Weltanschauung als die allein wahre zu erweisen gegenüber dem Chaos der Privatsysteme moderner Philosophen. Ueberall geht er darauf aus, zu zeigen, dass bei aller Anerkennung des Guten, was moderne Philosophen im einzelnen leisten, die Prinzipien wahrer Philosophie nur bei den Alten, d. h. bei Plato, Aristoteles und Thomas v. Aquin, zu suchen und zu finden sind. Das ist der Grundton, auf den diese gesammelten Aufsätze zur Wissenschaftslehre, zur Philosophiegeschichte, zu den Streitfragen der Gegenwart, zur theoretischen und zur praktischen Philosophie gestimmt sind. Eingehende Kenntnis der neuen und alten und mittelalterlichen Philosophie befähigt den Verf., überall alte und neue Philosophie zu vergleichen und das Wahre, Haltbare in geistvoller und anziehender Weise herauszustellen. Mag Willmann die religiöse Grundlage der Wissenschaft, die methodische Empirie als Wegweiser zum Theismus, die katholische

Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie betrachten, mag er christliche Philosophie und modernes Philosophieren, Thomismus und Kantianismus, Kultur und Katholizismus einander gegenüberstellen, oder mag er die modernen Gottsucher, das moderne Geistesleben, Hauptprobleme der Metaphysik, Naturrecht und Soziologie, pädagogische Psychologie beleuchten — immer ernten wir aus der Lektüre dieser auch formschönen Darlegungen reiche Belehrung und Vertiefung; Willmann haftet nirgends an der Oberfläche, sondern geht den Problemen auf den Grund und findet Beruhigung und Befriedigung für sein Denken nur im Theismus. Wir empfehlen die Lesung dieser gehaltvollen Aufsätze allen philosophisch Interessierten.

Würzburg.

Prof. Dr. R. Stölzle.