

Rezensionen und Referate.

Metaphysik.

Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen. Von Friedrich Klimke S. J. Freiburg 1911, Herder. gr. 8°. XXIV, 620 S. *M* 12.

Wie es einstmals eine Modephilosophie des Stoizismus und des Neuplatonismus gab, so leben wir heute im Zeitalter des Monismus, welcher nachgerade zum Schibboleth aller vornehmen Geister atheistischer Gedankenrichtung geworden ist. Bei der buntscheckigen Vieldeutigkeit des Wortes „Monismus“ war es ein überaus verdienstvolles, wenn auch schwieriges Beginnen, zunächst einmal das Problem des Monismus als solchen aufzuwerfen und sodann den weitverzweigten Ausgestaltungen liebevoll nachzugehen, in denen der monistische Grundgedanke sich auswirkt und auslebt. Wie viele gedankenlose und seichte Schwätzer, die mit Herz und Mund dem „Deutschen Monistenbund“ angehören, würden in die ärgste Verlegenheit geraten, wenn man sie früge: Welchem System des Monismus huldigen Sie denn eigentlich? Sind Sie ein Anhänger des erkenntnistheoretischen oder des transzendenten Monismus? Wenn letzteres, ziehen Sie den rationalistischen oder den naturphilosophischen, den evolutionistischen oder den aktualitätstheoretischen Monismus vor? Oder versteifen Sie sich vielleicht auf den psychophysischen Monismus? Aber auch dieser lässt sich in zweierlei Gestalt vorführen. Welche von beiden ist die Ihrige? Aber vielleicht wollen Sie nichts von alledem hören, weil Sie dem spiritualistischen Monismus zugetan sind. Wenn nein, so sind Sie gewiss ein Vertreter des materialistischen Monismus? Wenn aber dies, so erklären Sie mir, bitte, ob Sie die mechanistische oder dynamische, die energetische oder hylozoistische Fassung bevorzugen! Allein auch hiermit ist vielleicht das Richtige noch nicht getroffen, da Sie wohl dem „pyknotischen“ Monismus huldigen. Mit solchen Kreuz- und Querfragen könnte man einen modernen Monisten, der nur das Wort und nicht die Sache kennt, in die äusserste Bedrängnis versetzen und ihn, wenn er kein Philosoph von Fach wäre, seiner grossen Unwissenheit überführen. Und dennoch gibt es in den gebildeten und halbgebildeten Kreisen tausende von Mitläufern, die sich

mit dem hochtrabenden Titel „Monist“ begnügen, ohne sich über ihre Weltanschauung wissenschaftliche Rechenschaft geben zu können, es sei denn, der Monismus diene ihnen lediglich als vornehmes Aushängeschild eines offenen oder verkappten Atheismus, dem sie sich aus ganz anderen als rein wissenschaftlichen Motiven verschrieben haben.

Gleichwohl zeigt die Geschichte der Lehre vom All-Einen schon seit dem Zeitalter der Eleaten, dass in der monistischen Weltanschauung ganz entschieden auch berechtigte Momente stecken müssen, die als wertvolle Wahrheitskörner aus dem Gemisch von Wahrheit und Irrtum sorgsam herausgelesen und unter Vermeidung der aus Uebertreibungssucht heraus gesteigerten Extreme an die rechte Stelle im wahren, widerspruchsfreien Weltbild eingestreut werden wollen. Ein philosophisches System, das aus nichts als Unwahrheit und Lüge gewoben ist, würde niemals so viele glänzende Geister gefangen nehmen, niemals in zyklischen Wiederholungen durch die ganze Menschheitsgeschichte haben schreiten können, wie dies doch die Geschichte der Philosophie gerade am Monismus besonders deutlich bewiesen hat. Der scharfsinnige Verfasser des vorliegenden hochbedeutsamen Werkes hat deshalb vom methodischen Gesichtspunkte aus einen sehr glücklichen Griff getan, wenn er sich überall vom Bestreben leiten liess, vor allem auch die Wahrheitsmomente, die im Monismus und in seinen zahlreichen Verzweigungen versteckt liegen, unparteiisch aufzusuchen, unverhohlen anzuerkennen und zu ihrem vollen Rechte kommen zu lassen. Ist doch die beste Widerlegung des Irrtums schliesslich die Aufzeigung, Hervorkehrung und Anerkennung der berechtigten und wahren Seiten, die ihn wie ein gleissender Schimmer umgeben.

Schon in der wissenschaftlichen Methode steckt ein gut Stück von berechtigtem Monismus. Von einem unausrottbaren Einheitsbestreben be-seelt, ist jede Wissenschaft nach ihrer methodischen Seite hin entschieden monistisch gerichtet, insofern sie das Vielerlei und Einzelne auf möglichst wenige höchste Prinzipien zurückzuführen trachtet. Allein dieser Monismus der Methode ist etwas total verschiedenes vom Monismus als Weltanschauung. Zu diesem letzteren rechnet man aber nicht den kausalen Monismus, welcher zur Erklärung der Welt und der Vielheit ihres Inhalts nur eine einzige Wirkursache im Welterschöpfer fordert und in dieser Beziehung mit dem Monotheismus Hand in Hand geht, ja der Sache nach mit ihm zusammenfällt. Auch mit dem Pantheismus ist der Monismus nicht ohne weiteres identisch, so viele Berührungspunkte auch beide miteinander verbinden mögen. Der Pantheismus geht von der Idee Gottes aus, den er als unpersönliches Wesen in die Welt verlegt; er ist also ein „höflicher Atheismus“. Aber der Monismus ist nicht einmal höflich, sondern er erblickt in der Welt selbst das Absolute, das aus und durch sich Seiende. Und dieser konstitutive oder Wesensmonismus ist es, um dessen Darstellung, Würdigung und Widerlegung es sich handelt. Die Ineinssetzung von „Gott“

und Welt ist ohne vorherige Gleichsetzung des Physischen und Psychischen natürlich undurchführbar. Der Monismus im allgemeinen ist also diejenige Weltanschauung, nach welcher „das direkt oder indirekt Erfahrbare selbst das einzige, absolute, in sich selbst begründete und sich selbst genügende Sein ist, welches, seiner Natur nach überall wesentlich gleichartig, sich uns in der Mannigfaltigkeit der Einzeldinge sowie in der Verschiedenheit des physischen und psychischen Geschehens darstellt“ (19 f.).

Die verschiedenen Formen dieses Monismus erscheinen in einer fast proteusartigen Gestalt und schillern in den buntesten Farben, je nachdem sie sich auf metaphysischer oder auf erkenntnistheoretischer Grundlage aufbauen. In vier Büchern werden uns diese huntscheckigen Systeme mit all ihren Voraussetzungen, Beweisgründen, Folgerungen, Ergänzungen und Ausweitungen in naturgetreuer Schilderung aus den Originalschriften der Monisten vorgeführt und nach den Grundsätzen der immanenten Kritik mit überlegener, oft recht scharfsinniger Dialektik gewürdigt und beurteilt. Nur selten verfährt die Kritik nach dem taktischen Grundsatz, das eine System dem Henkersbeil eines andern zur Hinrichtung zu überlassen und dabei den müssigen Zuschauer zu spielen. Nachdem das erste Buch (23—152) den materialistischen Monismus, seine Hauptthese und seine verschiedenen Ausgestaltungen (mechanistische, dynamische, energetische, hylozoistische, pyknotische) samt dem monistischen Abschluss behandelt hat, bringt das zweite Buch mit derselben Gründlichkeit und Unparteilichkeit den spiritualistischen Monismus in seinen Grundlagen, Argumenten, Formen und monistischen Weiterungen zur Darstellung (155—215). Das dritte, sehr umfangreiche Buch (219—367) beschäftigt sich eingehend mit dem transzendenten Monismus, und zwar zunächst den positiven Richtungen: rationalistischer, naturphilosophischer, evolutionistischer, aktualitätstheoretischer und psychophysischer Monismus, um sodann den weitverbreiteten Agnostizismus in seinen verschiedenen Verzweigungen mit monistischer Endspitze einer eindringenden Analyse zu unterwerfen. Besonderes Interesse erweckt das vierte Buch (371—541), das den erkenntnistheoretischen Monismus in seinen neuesten und modernsten Formen darlegt und unter einem neuen einheitlichen Gesichtswinkel nach allen Seiten mit der kritischen Sonde prüft. In vorzüglicher Weise wird hier der Leser über die moderne und modernste Philosophie aufgeklärt. Man lese unter anderem die klaren Darlegungen und die feinen kritischen Bemerkungen über die philosophischen Grundlagen der Immanenzphilosophie, nämlich: Das Immanenzprinzip, das Erfolgsprinzip, das Oekonomieprinzip und das Stabilitätsprinzip (480 ff.), und man wird sich eingestehen müssen, dass ein ebenso tiefer Denker wie gewandter Dialektiker dem Verfasser die Feder geführt haben. Zum Schluss unternimmt das fünfte Buch (345—593) eine allgemeine Kritik am Kernproblem des Monismus durch Beantwortung der zwei Hauptfragen: 1) Kann das Universum selbst der letzte zureichende

Grund des einheitlichen Seins und Geschehens sein? 2) Kann das Absolute oder Gott mit der empirischen Welt in eins gesetzt werden? Zu dem Ende behandeln vier Kapitel die folgenden Themata: Das Universum als letztes Seinsprinzip, das Schöpfungsproblem im Lichte des Monismus, die Lehre vom absoluten Werden, der wahre und falsche Monismus.

Selten habe ich ein philosophisches Werk, das in den tiefsten Grundschichten mit sicherem Spaten herumwühlt, mit so viel Spannung, Genuss und Befriedigung gelesen, wie diese so zeitgemässen Darbietungen über den Monismus. Gewisse Wiederholungen derselben Gedanken liessen sich kaum vermeiden, weil die monistischen Systeme selbst in ihren Ideengängen sich vielfach berühren, verschränken und kreuzen. Es ist ein ernst zu nehmendes Buch, unparteiisch und loyal in der Darlegung des gegnerischen Standpunktes, vornehm und sachlich in der kritischen Beurteilung, frei von jeder persönlichen Polemik. Die Argumente des Monismus werden weder verschwiegen noch verschleiert, sondern vielmehr von ihrer vorteilhaftesten Seite her gezeigt. Wir fühlen es auf Schritt und Tritt, dass wir mit wirklichen Problemen zu ringen haben. Nur einmal begegnete mir über E. Haeckel ein herbes Urteil, das aber nicht einmal vom Verfasser selbst, sondern aus der entrüsteten Feder des bekannten Philosophen Fr. Paulsen stammt. Dafür wird aber sogar dem Materialismus in der Geschichte der Philosophie „eine keineswegs zu unterschätzende Bedeutung“ beigelegt; denn „er ist vor allem das natürliche Gegengewicht gegen allen extremen Idealismus, Subjektivismus und Spiritualismus“ (151).

Auch die monistische Bewegung der Gegenwart hat das Verdienst, die Notwendigkeit einer geistigen Einheit als erster absoluter Ursache alles Seins und Geschehens der Mitwelt stark zum Bewusstsein gebracht zu haben. Falsch ist aber die monistische These, dass der Grund dieser Einheit in der Welt selbst zu suchen sei. Trotz aller Anläufe metaphysischer und erkenntnistheoretischer Art, trotz der scharfsinnigsten Beweisversuche tiefer und gewandter Denker ist der Monismus nicht nur nicht bewiesen worden, sondern er hat sich auch als schlechthin unbeweisbar herausgestellt. Er scheitert notwendig an der Unmöglichkeit, entweder das Universum selbst als letzten Grund des einheitlichen Seins und Weltgeschehens hinzustellen oder das Absolute mit der Erfahrungswelt zusammenfallen zu lassen. Wir sehen daher auch die Monisten unter häufigen Erschleichungen und logischen Sprüngen immer um die Sache herumreden, und sie bleiben zuletzt, ohne es zu merken, bis über die Ohren im Dualismus stecken. Kein Denker kommt eben am unüberspringbaren Gegensatz von Sein und Erkennen, Innenwelt und Aussenwelt, Physischem und Psychischem, Subjekt und Objekt vorbei. Selbst der Solipsismus, diese konsequenteste Durchführung des Monismus, welcher das berühmte „Ich- und Du-Problem“ durch kecke Leugnung des „Du“ aus dem Wege räumen möchte, sieht sich gezwungen, zwischen der Erscheinungswelt und dem alleinigen Ich,

dem die Welt erscheint, einen Unterschied zuzugeben, aus dem das ganze Elend des Dualismus grinsend wieder herauschaut. So taucht denn auch schier von neuem das Problem von Gott und Welt wie ein drohendes Gespenst im Hintergrunde auf.

Je mehr man den Monismus in seine Elemente zerfasert, desto deutlicher drängt sich als letztes Ergebnis auf: Nicht Einheit und Absolutheit des Wesens der Welt, sondern Einheit und Absolutheit der schöpferischen Ursache der Welt. Also nicht Monismus, sondern Monotheismus.

Breslau.

Prof. Dr. Joseph Pohle.

Naturphilosophie.

Was ist die Ursache der Bewegung, der Kraft, des Lebens?

Eine neue Weltanschauung. Von E. Koch.

Woraus besteht die Welt? Naturphilosophische Betrachtung.

Von Demselben.

Gibt es eine ewige Wahrheit? Neue wissenschaftliche An-

regungen. Von Demselben. Leipzig 1912, Winter.

Alle drei Schriften behandeln dasselbe Thema, das am prägnantesten in der letzten zum Ausdruck kommt. „Die Antwort auf die Titelfrage: Gibt es eine ewige Wahrheit? lautet: Der ewig wechselnde Unterschied im Weltraum ist die Ursache des Weltalls, und diese unumstößliche Tatsache ist eine Wahrheit, die Ewigkeitsdauer in sich trägt . . . Hat der Menscheng Geist die Grundursache des Weltalls, die Wahrheit erkannt, so ist der wesentlichste Zweck der Philosophie, d. h. die Erforschung der Wahrheit erreicht“.

„Der Begriff ‚Temperaturunterschied‘ ist noch umfassender als der Begriff ‚Weltall‘. Das Weltall ist die Wirkung, der Temperaturunterschied aber die Ursache. Hat der Menscheng Geist die Ursache des Weltalls gefunden, dann hat er damit auch die Wahrheit gefunden . . . Der Menscheng Geist dringt unaufhaltsam vorwärts, immer näher zur Vollkommenheit, die erreicht sein würde, wenn der Menscheng Geist den Begriff ‚Allheit‘ vollständig in sich aufnehmen und erkennen kann“.

Die Darlegung und Begründung dieser ewigen Wahrheit bietet die erstgenannte Schrift. Da wird ausgeführt:

„Die Annahme, dass der Weltraum mit einem sich gleichbleibenden, unendlich feinem Stoffe, dem Aether, ausgefüllt ist, und dass das Licht und die Elektrizität nur Schwingungen oder Wellen dieses Aethers sind, lässt sich nicht beweisen. Viel natürlicher ist die Erklärung, dass die unendlich feinen Atome der Sonne und der Fixsterne den Weltraum mit der Geschwindigkeit des Lichtes und der Elektrizität durchheilen. Der Zwischenraum zwischen den Fixsternen wird fortwährend durch die Ausstrahlungen

der Sterne in seiner Temperatur verändert. Ein ewiger Temperaturunterschied herrscht in dem ganzen Weltraum. Dieser Temperatur- oder Druckunterschied der Atome ist die alleinige Ursache aller Bewegung, aller Kraft“.

„Es gibt nur zweierlei im Weltraum: Die Atome und die Temperatur. Letztere allein setzt durch unendlich kleine Verteilung bis auf den denkbar kleinsten Bruchteil eines Temperaturgrades die Atome in Bewegung und erhält sie in ewigem Flusse, in unendlich verschiedenen Umwandlungsformen nach Massgabe des Temperaturunterschiedes, der gleichfalls unendlich verschiedenartig und zugleich von ewiger Dauer ist“.

„Dass alle Körper aus Lichtatomen gebildet sind, erkennen wir daran, dass das Licht aller Körper dasselbe Spektrum hat, woraus hervorgeht, dass alle Körper aus diesen Lichtatomen zusammengesetzt sein müssen“.

„Die zahllosen Atome, aus denen ein Lichtstrahl sich zusammensetzt, sind zweifellos so klein, dass wir uns kleinere Atome nicht mehr vorstellen können. Hört hier der Begriff ‚Stoff‘ auf, so muss für uns hier der Begriff ‚Geist‘ anfangen. Denn wo anders noch sollte der Begriff ‚Geist‘ seinen Ursprung haben können? Gott ist ein Geist. Gott ist allgegenwärtig. Sein Geist ist daher überall im Weltraum. An keiner Stelle des Weltraumss kann der Geist Gottes fehlen. An keiner Stelle des Weltraums fehlen aber auch die Lichtatome, die, wie vorhin erörtert, den ganzen Weltraum durch-eilen und ihn ausfüllen müssen. Sind die Lichtatome überall im Welt-raum vorhanden, ebenso wie der Geist Gottes, so umfasst letzterer auch die Gesamtheit der Atome, aus denen die Welt aufgebaut ist“.

Die Weltwerdung erklärt der Vf. analog der Entstehung lebender Wesen:

„Jede Sonne, jeder Fixstern hatte einstmals einen Nebelfleck gewissermassen als Mutter. Dieser Nebelfleck hatte aber wieder Vorfahren, nämlich zwei erkaltete Sonnen, deren Zusammenstoss den Nebelfleck erzeugte. So lässt sich dieser Vorgang noch weiter zurückverfolgen bis in die unendliche Vergangenheit. So hat jede Sonne ihre Geburtsstunde, ihren Lebenstag und ihre Todesstunde, wie die Lebewesen auf unserer Erde. Durch die Vereinigung zweier abgestorbener Sonnen wurde eine neue Sonne geboren. Ist dieses Leben der Sterne nicht ähnlich wie das Leben auf Erden? Zwei Eltern erzeugen wieder ein gleichartiges Wesen“.

Natürlich. Denn Leben ist nur Bewegung der Atome.

„Man begreift, dass Leben eigentlich nichts anderes ist als die Bewegung der Atome in immer wechselnder Gestalt, dass es eine leblose Welt im Gegensatz zur sogenannten Lebewelt nicht gibt. Eine Grenze zwischen leblosen und organischen Stoffen ist nicht vorhanden. Neuerdings hat man tierische Eier durch einfache chemische Lösungen befruchtet. Ist dies nicht eine erstaunliche Entdeckung? Eine chemische Lösung genügt, um das Ei zum Leben zu erwecken“.

Die Spekulation des Vf.s erhebt sich noch höher. Er fragt:

„Was ist der Menschegeist? Er ist ein Gottesfunke, ein Teil, ein Atom der Gottheit; er ist der höchste und letzte Ausfluss des Gottesgeistes selbst, nicht bloss hier auf Erden, sondern auch innerhalb unseres Sonnensystems, innerhalb des Systems aller Fixsterne, innerhalb des Weltalls selbst. Kann es eine höhere geistige Entwicklung geben als den Menschengedanken, der im Fluge, in einem einzigen Augenblicke, über den Raum und die Zeit hinwegdenkt und in die Unendlichkeit und Ewigkeit enteilt? Er enteilt gleichsam wie ein Lichtatom in die Unendlichkeit. Bei jedem Gedanken, der in dem Menschengehirn entsteht, das ebenso wie alle übrigen Körper aus umgewandelten Lichtatomen zusammengesetzt ist, entweicht aus unserem Körper ein elektrischer Funke oder ein Lichtatom, welches jedoch nicht verschwinden kann, sondern wie alle Lichtatome einer neuen Bestimmung zugeführt wird“.

„Was ist Gott? Gott ist die Unendlichkeit und Ewigkeit selbst; beide sind in Gott vereint. Hat Gott die Welt erschaffen? Wir müssen antworten: Nein; denn Nichts muss immer Nichts bleiben. Hat Gott die Welt aus etwas anderem erschaffen, das bereits vorhanden war? Nein; denn dann müsste das vorhanden gewesene andere von Gott unabhängig sein. Es ist daher nur diese einzige Annahme möglich: Gott hat die Welt aus sich selbst erschaffen. Gott selbst ist die Welt“.

Das ist gewiss eine „neue“ Weltanschauung; nur schade, dass sie mit der Naturwissenschaft und der Logik auf sehr gespanntem Fusse steht.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Psychologie.

Die Situation auf dem psychologischen Arbeitsfelde. Von R. Geijer-Upsala. Berlin 1912, L. Simion Nachf. (Bibl. f. Philosophie, herausgeg. von R. Stein. IV).

Die gegenwärtige Situation auf dem psychologischen Arbeitsfelde trägt nach dem Vf. als „vielleicht bezeichnendsten, jedenfalls am meisten in die Augen springenden Zug — nebst der rastlosen Arbeit auf der ganzen Linie — einen stets schärfer werdenden und in offene Polemik ausmündenden Gegensatz zwischen mehreren verschiedenen psychologischen Schulen, welche sich von einander unterscheiden sowohl in dem, was sie als gegeben betrachten, als auch in dem, was sie eigentlich wissen wollen, und nicht am wenigsten durch die Wege, auf denen sie das Erstrebt am besten erreichen zu können hoffen, also kurz, durch verschiedene Ausgangspunkte, Problemstellungen und Arbeitsmethoden. Und zwar keineswegs nur bei der Behandlung einer Zahl von vielleicht weniger wichtigen psychologischen Spezialfragen, sondern im grossen Ganzen, sobald es gilt, das eigenartige Objekt, die eigentliche Aufgabe und die allgemeine Methodik der psychologischen Wissenschaft etwas genauer zu bestimmen“.

Diesen Stand der Dinge darf eine wissenschaftliche Psychologie nicht ignorieren; denn sie muss „eine möglichst übersichtlich und systematisch geordnete Darstellung geben der aktuellen, mit einander in Widerspruch stehenden Grundanschauungen, die sich als solche am allerbesten durch ihre in wesentlich verschiedenen Richtungen gehenden Antworten auf diese Frage zu erkennen geben, oder besser gesagt, eben dadurch konstituiert werden. Denn erst so wird es möglich, mit gehöriger Umsicht zwischen diesen Grundanschauungen zu wählen, seine Stellung nach verschiedenen Richtungen hin kritisch so abzuwägen, dass man selbst dabei einen eigenen festen und selbständigen oder mit anderen Worten schon im voraus gegen polemische Angriffe und Einwendungen gesicherten Standpunkt gewinnt“.

Dabei muss freilich die Darstellung „das bunte Material auf eine mässige Anzahl für ihre jeweilige Richtung typischer Grundformen reduzieren und sich hauptsächlich an die führenden Geister halten“. Aber auch so ist die Mannigfaltigkeit noch gross genug.

Schon bei der Definition der Psychologie beginnt die Uneinigkeit. Denn was Seele bedeuten soll, wird neuestens sehr verschieden bestimmt, am radikalsten durch die Psychologie ohne Psyche. Der Vf. gibt am Ende seiner Darstellung ein übersichtlich systematisch geordnetes Schema der verschiedenen Richtungen.

A. Das Objekt der Psychologie betreffend: a) die Definition selbst: α) Psychologischer Substantialismus, β) Kollektivismus (Psychologie ohne Seele). b) Das Verhältnis zwischen Seele und Körper: 1. Materialismus, 2. Dualismus, 3. Duplizismus, 4. Immaterialistischer Monismus (Herbart, Universeller Spiritualismus), 5. Positivismus. c) Die Morphologie des Seelenlebens betreffend: α) Schattentheorie - Assoziationspsychologie - Evolutionspsychologie, β) Intellektualismus-Voluntarismus, γ) Determinismus-Indeterminismus.

B. Die Aufgabe der Psychologie betreffend: a) Empirische Psychologie (deskriptiv klassifizierende) — spekulative Psychologie (Auto- und phylogenetische), explikative: mechanisch-teleologisch erklärende. b) Anthropologische: Individualpsychologie-Völkerpsychologie — vergleichende Tierpsychologie. Erstere zerfällt in Kinderpsychologie, Differenzialpsychologie, Psychopathologie, Kriminalpsychologie, Metapsychologie usw.

C. Die Methodik betreffend: Direkte (= introspektive) Methoden — indirekte Methoden: kulturhistorische Analysen — psychophysische Experimente — Enquêtes usw.

Manche dieser Richtungen stehen nicht in gegensätzlichem Verhältnisse zu einander wie z. B. die Individualpsychologie, Völker-, Tierpsychologie. Aber ihre Vertreter bekämpfen einander, indem die einen behaupten, nur durch die Völkerpsychologie, die andern nur durch vergleichende Tierpsychologie, andere nur durch Individualpsychologie könne das seelische Leben ergründet werden.

Ob durch diese Orientierung wirklich, wie der Vf. hofft, eine Sicherheit für den eigenen Standpunkt gewonnen werden könne, ist mindestens recht zweifelhaft. Eher schon könnte sie uns, wie er an zweiter Stelle erwartet, die Richtung angeben, nach welcher hin die Forschung sich mit Erfolg beschäftigen könne. In der Tat zeigt das Chaos der Meinungen, dass die neuere Philosophie auf schiefe Bahnen geraten ist, indem sie ganz neue Grundlagen der philosophischen Forschung schaffen zu müssen glaubte.

Durch die experimentelle Psychologie glaubte man nun endlich eine wissenschaftliche Behandlung des Seelenlebens gefunden zu haben. Man glaubte sie schon zur Grundlage einer neuen Pädagogik machen zu können. Da erhob sogar der Altmeister der experimentellen Psychologie W. Wundt seine Stimme gegen die Ueberschätzung dieser neuen Methode, wies auf die Uneinigkeit unter den experimentierenden Forschern und die vielfachen verschiedenen Deutungen der Experimente usw. hin.

Durch Messen und Rechnen glaubt man die psychologischen Erscheinungen ebenso exakt wissenschaftlich behandeln zu können wie die Naturwissenschaften die materiellen Vorgänge. Da erklärt ein anderer experimenteller Psycholog, W. Hellpach: „Es ist nun einmal meine Ueberzeugung, dass mit der Mathematik im Bereich der seelischen Phänomene mehr Wirklichkeit verschleiert als aufgedeckt wird, und ich stimme Marbe (gleichfalls experimenteller Psychologe) vollkommen bei, wenn er die psychologische Nachprüfung und Umbildung der mathematischen Fehlermethodik (soweit sie auf menschliches Geschehen Anwendung finden soll) für dringend erforderlich hält. Gerade die Korrelationsuntersuchungen können meines Erachtens diese Meinung nur verstärken“.

Derselbe Hellpach bemerkte gegen die Anwendung des Experimentes auf die Pädagogik durch E. Meumann, seine Ausführungen seien von allen Geistern der Realität verlassen. Das gilt in noch höherem Masse von den Korrelationsberechnungen Bätz', der aus einem Grundfaktor der Seele durch mathematische Formeln die übrigen Eigenschaften eines Individuums ableitet. Da kann man Hellpach nicht ganz Unrecht geben, wenn er von der Gefahr einer „Fälschung“ der empirischen Ergebnisse durch die mathematische Bearbeitung spricht¹⁾.

Auf die anfängliche Ueberschätzung der experimentellen Psychologie folgt allmählich doch eine Ernüchterung, stellenweise eine starke Reaktion selbst aus dem eigenen Lager.

Eine Krisis der experimentellen Psychologie verkündet ein namhafter französischer Psychologe, N. Kostyleff, in einer Veröffentlichung der *Bibl. de Philos. contemp.*²⁾.

¹⁾ Archiv f. d. ges. Psych. 26. Bd. S. 41,

²⁾ La crise de la psychologie expérimentale. Paris 1911, Alcan.

In einem Ueberblick auf das Ganze findet er, dass die zahllosen Experimente wenig Vertrauen auf die Erfolge erwecken. In der Tat, je mehr sie anwachsen, um so unsicherer wird die Situation. Bis jetzt bleiben sie nämlich fragmentarisch, isoliert, es fehlt auch die Einheit in der Sukzession. Man begann mit Psychophysik, mit Untersuchungen über Empfindungsschwellen, über das Verhältnis von Reiz zur Empfindung, über Reaktionszeiten, über die physiologischen Begleiterscheinungen der seelischen Vorgänge. Die neueren Experimente desavouieren diese Anfänge, man wendet sich in Frankreich praktischen Zielen zu, in Deutschland metaphysischen. Eine Synthese so heterogener Elemente ist einfach unmöglich. Wie will man z. B. Claparèdes Untersuchungen über die Methoden der Tierpsychologie mit Picks und Böhlers Experimenten über die Erkenntnisvorgänge, über das Verständnis der Sprache einheitlich zusammenfassen? Sehr richtig bemerkt Titchener, dass wir von einer ganzen und homogenen Wissenschaft noch weit entfernt sind. Nicht einmal die Möglichkeit einer gemeinsamen Aktion kann man erhoffen. Weder das Ziel, dem die ganze Bewegung zustrebt, noch die leitende Idee sind klar und bestimmt.

Doch gibt es wirklich auch Experimentatoren, die ein „System“ der Experimente versucht haben, aber vorherrschend in Deutschland sind diejenigen Psychologen, die prinzipiell sich nur mit isolierten Experimenten beschäftigen und sich nicht um eine zusammenfassende Wissenschaft kümmern. So Wundt, der die psychophysischen Untersuchungen von Weber und Fechner fortgeführt, der „erstaunlich begabte“ Stumpf beschäftigt sich mit Tonpsychologie, und wirkt „Wunder von Feinheit in der Analyse“; „Wunder der Ausdauer“ liefern G. E. Müller, Schumann, Pilzecker, Spezialisten sind auch Meumann, Ziehen, Kraepelin, sowie in Frankreich Binet, Henri, Janet, Toulouse, Sollier. Und gar die Amerikaner!

Die psychophysischen Arbeiten kritisiert Kostyleff abfällig mit Hering, van Biervliet, Müller und Titchener. Die Messungen hat man zwar zu verbessern gesucht, aber man ist falsch orientiert, denn sie leisten nichts für den Mechanismus des Zusammenhangs. Am unfruchtbarsten sind die Zeitmessungen, von ihnen sind nur individuelle Tabellen und Zeichnungen verblieben.

Aber auch die systematisierenden Psychologen haben in ihren Untersuchungen über Gedächtnisassoziationen nichts für eine Wissenschaft geleistet. Denn was soll die Kenntnis des „künstlichen und abstrakten Typus“?

Allerdings hat die experimentelle Psychologie une orientation nouvelle, es ist die Ausfragemethode. Aber ihre Resultate sind die unbestimmtesten und zeigen augenscheinlich die aktuelle Krisis der Psychologie. Dies zeigt eine Kritik der Versuche Watts, Messers, Böhlers. Letzterer verwickelt sich in eine „reichlich metaphysische Terminologie“. Mit dem Fortschritt der Untersuchungen wachsen die „spiritualistischen Tendenzen“. So bei Lipps, Erdmann, Stumpf. Wundts Argumente gegen

diese „Scheinexperimente“ sind zwar nicht zutreffend, denn es gibt auch andere als naturwissenschaftliche Methoden: aber ihr eigentlicher Fehler liegt in ihrer ephemeren und wenig präzisen Natur. Ihr schneller Erfolg erklärt sich nur als eine Reaktion des spekulativen Geistes der Deutschen gegen die allgemeine Begeisterung für exakte Methoden.

So die Kritik K.s; wenn er aber nur in einer Verbindung der psychologischen Erscheinungen mit Gehirnprozessen wahre Wissenschaft findet, können wir ihm nicht beipflichten, wie wir auch seine Kritik für zu einseitig erklären müssen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Geschichte der Philosophie.

Der Phaidros in der Entwicklung der Ethik und der Reformgedanken Platons. Von Viktor Potempa. Inaugural-Dissertation. Breslau 1913. VII und 68 S.

Die Arbeit kommt dem Bedürfnis entgegen, das vielgestaltige und umfangreiche platonische Schrifttum unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen, eine dankenswerte, aber schwere Aufgabe. Dem Vf. liegt der gedachte Gesichtspunkt in der Ethik. Ein eingehendes Studium hat ihn zu der Ueberzeugung geführt, dass Platons Philosophie in erster Linie eben Ethik im weitesten Sinne, mit Einschluss also der Staats-, Rechts-, Gesellschafts- und Erziehungslehre ist, nicht Metaphysik oder Logik oder Aesthetik (3). Die beste Probe auf die Richtigkeit dieser Auffassung wäre nun freilich, wenn die sämtlichen Schriften Platos daraufhin verglichen würden, und sie würde bewiesen sein, wenn sich herausstellte, dass sie alle gemeinsam eine moralische Bestimmung haben und sich dieser einzeln als wohlgeordnete Glieder eines Ganzen unterordnen. Der Vf. verfährt aber anders. Er beschränkt sich auf den Phaedrus und berücksichtigt von den anderen Gesprächen nur die ihm vorangehenden. Zu ihnen rechnet er auch den Staat. Indem er die früheren Schriften auf ihren ethischen Inhalt ansieht (12—29), will er die Grundlage gewinnen, auf der er dem Phaedrus seine historische Stellung in der Entwicklung der Moralphilosophie Platons anweist. Da hierzu aber auch noch eine eingehende Analyse seines Inhalts erforderlich ist, so lässt er diese der Bestimmung seiner ethischen Bedeutung vorangehen (29—50). Sie ergibt, dass der Phaedrus eine in sich geschlossene und einheitliche Behandlung der Beredsamkeit ist. Ihrer Theorie, die im 2. Teil des Dialogs von K. 40 bis 63 entwickelt wird, gehen als praktische Beispiele dafür, wie man reden und wie man nicht reden soll, im 1. Teil drei Reden voran, die sämtlich von dem ἔρως, dem philosophischen Trieb oder der Liebe handeln (K. 6 bis 38). Nun folgt endlich die Beurteilung und Würdigung des Dialogs vom Standpunkte seiner ethischen Tendenz,

Er ist an erster Stelle eine Reformschrift, dazu bestimmt, die entartete Rhetorik der Zeit wieder zum Bewusstsein ihrer Pflicht zu bringen (51). Die Beredsamkeit soll immer wahr und sittlich sein und darf nie in Sophistik ausarten und einer ungerechten Sache dienen (65 f.). An zweiter Stelle soll die Schrift den Unterschied zwischen wahrer und falscher Liebe deutlich machen, zu jener ermuntern, vor dieser warnen (53). Die wahre Liebe ist dem Plato vor allem die Sehnsucht nach Weisheit und Glückseligkeit. Sie entzündet sich in dem Philosophen beim Anblick wohlgebildeter und begabter Jünglinge, der ihn an die vollkommene und ewige Schönheit erinnert und bewirkt, dass er durch Lehre und Zuspruch sie zu Genossen seines Strebens nach Weisheit und Tugend macht. Um aber die echte Liebe von ihrem Zerrbild, der bei den Griechen so verbreiteten grobsinnlichen Erotik, zu unterscheiden, war es nötig, zuerst eine psychologische Theorie des Eros zu geben und die gesamte Seelenlehre in allgemeinen Zügen darzustellen. Daher die einschlägige Ausführung in der zweiten Rede des Sokrates über den Eros. Dieselbe lieferte gleichzeitig das wünschenswerte theoretische Fundament für das System der Rhetorik im zweiten Teile des Phaedrus (53).

Wir haben hiermit über Inhalt und Tendenz der vorliegenden Dissertation in Kürze berichtet. Sie ist mit Fleiss, Scharfsinn und grosser Belesenheit geschrieben. Einige Einzelheiten sind uns aufgefallen. Dass Platos Meinung hin und wieder zu der des Sokrates in Gegensatz gebracht wird, dass z. B. gleich anfangs (12) im Anschluss an andere behauptet wird, die sokratische Position, wonach die Tugend ein Wissen ist, sei dem Plato zum Problem geworden, erscheint bedenklich. Plato redet ja fast nur durch den Mund des Sokrates. Man mag also immerhin annehmen, dass Plato manches in mehr spekulativer, formvollendeter und gelehrter Weise vortragen hat, als es dem Sokrates gegeben war, aber er konnte ihn nicht behaupten lassen, was der sokratischen Ansicht zuwiderlief. S. 56 heisst es: „Wenn die Götter die Ideen vollkommen schauen, die Menschenseelen dagegen nur mit Mühe, da sie durch das böse Ross daran gehindert werden“, so drückt dies einmal denselben Gedanken aus, der sich im Phaidros auch in schlichter Prosa findet, dass Gott allein weise, dass er allein im Besitz der Wahrheit ist, und dann den zweiten, welchen wir bereits aus dem Phaidon kennen, „dass der Mensch durch seine Begierden in seinem Streben nach der Wahrheit gehindert wird“. Wie lässt sich mit dieser Auffassung vereinbaren, was Plato K. 29 sagt, dass keine Seele in einen Menschenleib eingehen kann, die nicht vorher die Wahrheit geschaut hat? Wenn man Plato wegen seines Unsterblichkeitsbeweises aus der Selbstbewegung im 24. K. tadelt (vgl. S. 33 Anm. 2), so ist der Tadel wohl unbedenklich, wenn die Bewegung als absolut unabhängig gedacht ist. Sie ist das nur in Gott. In diesem Sinne muss Platos Beweis schon deshalb falsch sein, weil sich daraus die Ewigkeit der Seele folgern liesse, wie der Philosoph

ja auch tut. Insofern er übrigens keinen Geist kennt, der nicht in seiner Sprache Seele wäre, und insofern die Selbstbewegung im Anschluss an Thomas v. A. C. g. 1, 13 als Selbsterkenntnis und Selbstliebe gedeutet werden kann, insofern endlich auch in der Phaedrusstelle steht, dass das Selbstbewegte Quelle und Anfang der Bewegung für alles Bewegte ist, kann man wohl sagen, dass hier der Beweis für ein erstes Prinzip und ein erstes Bewegtes, das selbst durch kein anderes bewegt wird, und insofern denn inhaltlich ein Gottesbeweis erbracht ist. Was die Bedeutung der platonischen Ideen betrifft, so wäre, wenn eine bestimmte wohlherwogene Auffassung derselben als der Begründung entbehrend bezeichnet wird, zu wünschen, dass auch die Argumente für sie entkräftet würden (vgl. S. 57 Anm. 5).

Cöln-Lindenthal.

Dr. Rolfes.

Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Von Dr. Martin Grabmann. Kempten 1912, Kösel. 168 S. kl.-8^o. 60. Bändchen der Sammlung Kösel. In Leinen gebunden 1 *M.*

Das Werkchen zerfällt in einen kleineren und einen grösseren Teil: im ersten (1—47) werden der äussere Lebensgang, das Schrifttum und die wissenschaftliche Individualität des heil. Thomas sowie die Quellen und das fortschreitende Ansehen seiner Doktrin behandelt, im zweiten wird ein Umriss seines Lehrsystems in grossen Strichen entworfen, wobei der Vf. naturgemäss und wie von selbst dazu gelangt, fast ausschliesslich das Philosophische zu berücksichtigen. Er bespricht besonders folgende Punkte: Denken und Sein, Glauben und Wissen; Gottes Dasein und Wesen; Gott und die Welt; die Seele; die Erkenntnis; Ethik und Politik; Christentum und Kirche. Am Ende stehen einige Winke zum wissenschaftlichen Verständnis und zur wissenschaftlichen Behandlung des heil. Thomas mit nachdrücklicher Empfehlung der historisch-genetischen neben der systematischen Methode.

Das kleine Buch ist mit Begeisterung für seinen hohen Gegenstand und mit Sach- und Literaturkenntnis geschrieben, leicht verständlich und ganz dazu geeignet, der Philosophie des heil. Thomas neue Freunde und Jünger zu gewinnen. Besonders die Ausführungen über Denken und Sein, Gottes Dasein und Wesen und die Seele und ihre Erkenntnis sind bemerkenswert teils wegen ihrer Aktualität, teils wegen der präzisen Wiedergabe der Gedanken des heiligen Thomas. Die metaphysische Wesenheit Gottes bei Thomas wird als das Sein selbst und als *actus purus* bezeichnet (90). Es ist aristotelische und von Thomas übernommene Lehre, dass das intellektive Prinzip im Menschen die substanziale Form des Leibes ist (111). Die Hinkehr zu den Phantasmen ist nicht bloss für unsere geistige Er-

kennntnis körperlicher, sondern für die aller Objekte ohne Ausnahme erforderlich (124).

Mit einigem dagegen sind wir nicht einverstanden.

Aristoteles soll sich nicht zum Schöpfungsgedanken durchgerungen haben (93). Kann Vf. das beweisen? St. Thomas ist doch für das Gegenteil. Wie gäbe es denn eine einigermassen befriedigende Gotteserkenntnis, wenn Gott nicht als Schöpfer gilt? — S. 62 heisst es: „was unser Intellekt zuerst als das bekannteste erfasst, ist das Sein“. Es muss lauten: das Seiende, ens. Das Seiende ist für uns bekannter als das Sein, weil konkreter. Das Sein begegnet uns in seiner Abstraktheit nirgends, das Seiende überall. — Ferner, Averroes hatte gelehrt, dass der intellectus agens nur einer in allen Menschen sei. Der Vf. redet mit Bezug darauf von „der nicht recht klaren aristotelischen Lehre“ (119). Die aristotelische Lehre ist aber durchaus nicht unklar, sie gibt keinen Anlass zu einer anderen Auslegung als der, dass der intellectus agens so gut wie der possibilis in jedem Menschen ein besonderer ist. — Die Erhaltung der Welt durch Gott wird S. 97 richtig bestimmt, die Begründung aber für ihre Notwendigkeit, dass die Welt ens ab alio ist, hätte vielleicht durch den Hinweis erweitert werden können, dass alles Erschaffene seiner Wesenheit nach blossse Potenz ist, und das darum, weil sein Wesen nicht sein Sein ist, wie Thomas in der S. 98 angeführten Stelle sagt. S. 126 wird die Unfähigkeit der Seele, sich selbst anders als durch ihren Akt zu erkennen, aus dem „passiven, potenziellen Charakter unseres Geistes“ abgeleitet. Das „passiv“ fiele besser weg. Auch Aktives wird nur erkannt, wenn es actu ist, z. B. die Farben nur, wenn sie actu, beziehungsweise wenn sie im Lichte sind. — Ein kleines Versehen ist dem Verfasser begegnet, indem er S. 138 von der *πολιτεία* statt von den *πολιτικά* des Aristoteles redet.

Cöln-Lindenthal.

Dr. Rolfes.

Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino.

Nach den Quellen dargestellt von Dr. phil. Theodor Steinbüchel. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt der Philosophischen Fakultät der Universität zu Strassburg i. Els. Münster i. W. 1912, Aschendorff. 77 S.

Die vorliegende Dissertation ist, wie der Vf. bemerkt, der Teildruck einer grösseren Arbeit, die in nächster Zeit in den von Cl. Baeumker herausgegebenen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters erscheinen wird. „Ein Gedanke vor allem durchzieht die gesamte thomistische Philosophie und Theologie: Der Zweckgedanke. Der Zweck ist die allgemeine Kategorie, unter der das gesamte Uni-

versum sowohl wie das Leben des einzelnen betrachtet wird. Den Zweckgedanken in seiner Bedeutung für die Philosophie des Thomas will diese Arbeit allseitig darlegen“ (Einleitung). Diese Darlegung hat folgende Abschnitte: Erster Teil. Der Begriff von Ziel und Zweck. Erstes Kapitel: Der Begriff und seine Ableitung. Zweites Kapitel: Das Ziel als Ursache. Zweiter Teil: Die Verwertung des Zweckgedankens in der thomistischen Philosophie. Hier spricht der Vf. in vier Kapiteln von der Unentbehrlichkeit des Zweckgedankens für die Naturerkenntnis, von der Zielstrebigkeit der unbewussten Naturwesen und in der bewussten unvernünftigen Natur, schliesslich von der Zielstrebigkeit der vernünftigen Wesen, wie sie namentlich im freien Willen zur Geltung kommt. In zahlreichen Fussnoten werden die Belegstellen im Originaltext angeführt und Angaben bezüglich der neueren einschlägigen Literatur gemacht, die jedoch unvollständig sind.

Die gründliche Arbeit zeugt von fleissigem Studium der Werke des hl. Thomas. Besondere Anerkennung verdient der im ersten Teil geführte Nachweis, inwiefern nach Aristoteles und Thomas der Zweck Ursache ist. In dem Kapitel über die Zielstrebigkeit der unbewussten Naturwesen hätte der Vf. S. 41, wo er davon spricht, dass Aristoteles die Naturteleologie gründlich durch die Empirie belegt habe, namentlich auch auf die Tiergeschichte und auf die Schrift über die Teile der Tiere hinweisen sollen. Wenn der Vf. a. a. O. sagt, „das Empirische liegt ganz ausser der Interessensphäre des Aquinaten“, so ist das nicht ganz zutreffend. Allerdings hat Thomas nicht selbst empirische Forschungen in der Natur angestellt, wie Aristoteles und Albertus Magnus. Aber im Gegensatz zu einem einseitigen Apriorismus betont er als echter Aristoteliker in seiner Erkenntnislehre sehr die hohe Bedeutung der sinnlichen Erkenntnis resp. der Erfahrung als Vorarbeit für die intellektuelle Tätigkeit. Indem Thomas das Kausalitätsprinzip zur Grundlage seiner Philosophie macht, den Schluss von den durch die Erfahrung festgestellten Wirkungen auf die Existenz und das Wesen der Ursache hat er die induktive Methode angewandt.

S. 42 bemerkt der Vf., die ganze Theorie des natürlichen Strebens in den unbewussten Naturwesen sei nichts als eine Analogie mit dem menschlichen Willensleben, über deren Berechtigung sich weder Aristoteles noch Thomas Rechenschaft gegeben haben (vgl. die Bemerkung S. 50, dass auch die Lehre des hl. Thomas von der Zielstrebigkeit der Tiere ein Analogieschluss aus dem Seelenleben des Menschen sei). Nach dieser Auffassung sollte man meinen, die ganze Lehre des Stagiriten und des Aquinaten von der Zielstrebigkeit in der vernunftlosen Natur sei nur ein Anthropopathismus. Nun aber hat Aristoteles und im Anschluss an ihn sein grosser Interpret ausgehend von den Tatsachen festgestellt, dass die Naturwesen, welche der vernünftigen Erkenntnis entbehren, regelmässig zu dem sich strebend hinbewegen, was für sie das Beste, das Zweckmässige

ist¹⁾. Sehr richtig bemerkt der Vf. S. 48 bezüglich der thomistischen Erklärung der Zielstrebigkeit: „Ohne Erkenntnis keine Zielstrebigkeit, nur blinder Zufall. Und doch herrscht in der Natur die schönste Ordnung und die grösste Harmonie. Diese Schwierigkeit ist nur metaphysisch zu lösen: Wie der Pfeil zum Ziele strebt, ohne selbst das Ziel zu kennen, so strebt auch die bewusste Natur ihrem Ziele zu, gelenkt und geleitet von ihrem Schöpfer“. Die interessante Schrift sei allen Freunden philosophischer Studien bestens empfohlen.

Luzern.

Dr. N. Kaufmann.

Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten *Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis* mit Beifügung gedruckter und ungedruckter Paralleltex-te. Von Dr. theol. und phil. Engelbert Krebs, Privatdozent an der Universität Freiburg i. Br. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Georg Freih. von Hertling und Matthias Baumgartner herausgegeben von Clemens Baeumker. Bd. 11. Heft 3—4). *Mb* 6,50.

Die Anlage des Buches ist, wie der Titel, auf den ersten Blick nicht ganz durchsichtig. Den Kern bilden Exzerpte aus der *Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, eines Thomisten aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts. Grabmann (*Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*. Regensburg 1903. *Literarische Rundschau* 35 [1909] 574) hat neuerdings wieder besonders auf ihn hingewiesen und auf die Bedeutung seiner grossenteils noch ungedruckten Schriften aufmerksam gemacht. „Vorliegende Studie nimmt den hier geäusserten Wunsch als Aufgabe“ (S. 1). Die oben genannte Schrift des Hervaeus ist in dem Cod. lat. Vat. 817 enthalten. Krebs bietet den Text, indem er die wichtigeren Stellen wörtlich anführt, von den weniger wichtigen aber bloss mit einer deutschen Inhaltsangabe sich begnügt, so jedoch, dass man dadurch einen vollständigen Ueberblick über das ganze Werk erhält. Der Vf. hat sodann durch Vergleichung der Lehre des Hervaeus mit der zahlreicher anderer Vertreter der Hochscholastik den Traktat in seinen historischen Zusammenhang eingereiht und zugleich eine ziemlich voll-

¹⁾ Vgl. die Monographie des Rezensenten: „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart“. 2. Auflage. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 133 S. In französischer Uebersetzung erschienen bei Felix Alcan in Paris. Der Verfasser scheint diese Schrift nicht zu kennen.

ständige Darstellung der Lehre der Hochscholastik über Theologie und Wissenschaft geboten. Zu diesem Zwecke sind zunächst dem Texte viele Zitate und eigene Scholien beigegeben, die die parallelen Stellen aus den Werken von 27 Theologen der Hochscholastik enthalten. Aufgrund dieses Quellenmaterials wird dann im ersten Abschnitt eine übersichtliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Fragen gegeben.

Ich halte diese Anlage des Buches nicht in jeder Beziehung für glücklich. Der Text des Hervaeus wird durch die vielen Anmerkungen und Scholien zu sehr zerrissen, ich würde sie lieber in dem ersten, darstellenden Teile als Anmerkungen gesehen haben. Dass der Text selbst nicht vollständig geboten ist, wird bei dessen Weitschweifigkeit nur gebilligt werden können. Dagegen gefällt es mir nicht, dass überall deutsche Wörter und Sätze zwischen den lateinischen Text gesät sind. Z. B. S. 44: . . . quia altera pars contradictionis semper dicit puram negationem, was hier nicht der Fall ist, denn das non firmiter adhaerere der opinio leugnet nicht . . . S. 47: . . . dicendum, quod fides potest accipi duobus modis, uno modo im weiteren Sinne . . . S. 46: Alia est theologia, vermöge deren einer das simpliciter in der Schrift Gegebene erschliesst. Tertio modo dicitur Theologia, die Kunst, aus dem natürlichen Wissensbereich . . . usf. Das ist nicht nach meinem Geschmacke ebensowenig wie die subjektlosen Sätze „wird ausführlich gezeigt“ u. ä. Es liegt ja ohne Zweifel eine gewisse Schwierigkeit darin, aus den umfangreichen Werken der Scholastiker Auszüge zu bieten, die ein klares Bild des betreffenden Werkes geben. Aber die doppelte Forderung dürfte doch wohl berechtigt sein, dass nur vollständige deutsche Sätze gebraucht werden, und dass das Deutsche auch äusserlich durch den Druck von dem lateinischen Texte unterschieden wird. Von diesen rein äusserlichen Mängeln abgesehen, ist der Text durchaus sorgfältig behandelt, die Konjekturen des Herausgebers haben alle meinen Beifall gefunden; nur auf S. 45 Z. 3 v. u. muss wohl anstatt ‚exquisitus‘ ‚acquisitus‘ gelesen werden.

Der Inhalt des Buches beansprucht ebenso sehr ein historisches wie ein dogmatisches Interesse. „Ist die Theologie eine Wissenschaft im strengen Sinne?“ Diese Frage ist heute noch so aktuell wie zur Zeit des heiligen Thomas. Darum bietet es einen eigenartigen Reiz, die Antworten der grossen Theologen des Mittelalters auf diese Frage in historischem Zusammenhange zu hören. Der Verfasser unterrichtet uns zunächst über die Entstehung des Problems (13—27). Indem er bis auf das Alte Testament zurückgreift, verfolgt er die Frage durch die Zeit der Väter und der Frühcholastik bis zu dem Zeitpunkte, wo der ganze Aristoteles im Abendlande bekannt wird und einen massgebenden Einfluss auf das abendländische Denken gewinnt. Dieser Ueberblick über die Geschichte des Problems kann natürlich nur die für die spätere Zeit bedeutsamsten Entwicklungsstufen berücksichtigen, im Altertum Augustinus und Boëthius, im früheren Mittelalter Anselm, die Viktoriner und Petrus Lombardus. Hier hätte die Lehre Abaelards über das Verhältnis von Glauben und Wissen Erwähnung finden müssen, die sich mehr als die seiner Zeitgenossen der Ansicht der grossen Scholastiker nähert und wenigstens indirekt auf die

Folgezeit einen grossen Einfluss ausgeübt hat (Vergl. die treffliche Darstellung von Th. Heitz, *Essay historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Berenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris 1903, p. 7—30).

Durch die Einwirkung der Wissenschaftslehre des Aristoteles wird der Frage eine neue Wendung gegeben. Es sind vor allem zwei Sätze des Aristoteles, die den Scholastikern zu eingehenden Erörterungen Anlass geben: 1. Jedes Wissen gründet sich auf die Evidenz des Gewussten; wird dieses durch einen Schluss vermittelt, so müssen die Prämissen des Schlusses selbst evident sein. 2. Nur das Allgemeingültige kann Gegenstand der Wissenschaft sein. Ist nun die Theologie von diesem Standpunkte aus eine Wissenschaft (28—53)? Die Antworten der Scholastiker auf diese Frage sind höchst mannigfaltig und interessant. Da die Prämissen der Theologie geglaubte, nicht evidente Wahrheiten sind, so scheint ihr der Charakter der Wissenschaft im strengen Sinne nicht eigen zu sein. Denn offenbar genügt es zum Begriff der Wissenschaft im strengen Sinne nicht, wenn man bloss die Evidenz der Folgerung erreicht, wie z. B. Johannes von Neapel meint. Andere suchen der Schwierigkeit zu entgehen durch die Annahme, dass dieselben Sätze zugleich geglaubt und gewusst sein können. Der Vf. gibt hier einen guten geschichtlichen Ueberblick über die Entwicklung dieser speziellen Frage. Petrus Lombardus hatte diese Frage bejaht. Ihm schliessen sich die nachfolgenden Scholastiker an: Alexander Halensis, Bonaventura, Matthaëus von Aquasparta, Albert der Grosse und Peter von Tarantaise. Thomas dagegen bricht mit dieser Tradition, indem er die Begriffe von Glauben und Wissen schärfer fasst und von einander scheidet. Ihm schliesst sich in diesem Punkte sein grosser Antipode an, Scotus, sowie Gottfried von Fontaine, während andere wieder auf die Ansicht der Früheren zurückgreifen, wie der gefeierte Schüler des Scotus, Johannes de Basoliis, der Dominikaner Durandus und Heinrich von Gent. Hervaeus aber verteidigt in diesem wie in andern Punkten energisch die Ansicht seines Ordenslehrers Thomas. Auch in der allgemeineren Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie bedeutet Thomas einen Fortschritt. Die älteren Franziskanertheologen Alexander Halensis, Bonaventura und Johannes Peckham bejahen die Frage, ohne sich aber die Schwierigkeiten aus der aristotelischen Wissenschaftslehre zu verhehlen. Ihnen schliessen sich die älteren Dominikaner, Albert der Grosse und Ulrich von Strassburg, an. Sie stehen alle unter dem Einflusse des Augustinismus, der die Begriffe Glaube und Wissen nicht scharf sondert. Thomas wandelt in seinem Sentenzenkommentar noch in den Bahnen seiner Vorläufer. Später aber bezeichnet er die Theologie als subalterne Wissenschaft, am klarsten in: *De ver.* qu. 1 14 a. 9 ad 3: „Ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte pertingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius

qui habet scientiam subalternantem; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis quae supponuntur necessario concluduntur; et sic et fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei' (Krebs S. 38, 42). In der *Summa theol.* I q. 1 a. 2 wird die Evidenz der von der Theologie vorausgesetzten Prämissen auf die Erkenntnis Gottes und der Seligen zurückgeführt: „Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.“ Scotus geht noch über Thomas hinaus. Er erklärt, dass die Theologie eine Wissenschaft im strengen Sinne der aristotelischen Wissenschaftslehre nicht sei. Den Ausweg des Thomas, dass sie eine Subalternwissenschaft sei, lehnt er mit durchschlagenden Gründen ab (S. 28, 29, 43, 44). Jedoch verleiht nach ihm die Theologie dem Menschen einen höheren habitus, vermitteltst dessen aus der heil. Schrift Folgerungen gezogen, Einwände gelöst werden und grösseres Verständnis der Wahrheiten über die Trinität usw. erreicht wird.

Auch in der Frage nach dem Subjekte, d. h. nach dem Zentralbegriffe der Theologie (S. 53—90), zeigt sich bei Thomas ein Fortschritt, indem er klar den Begriff Gottes als das Subjekt der Theologie herausstellt. In der Frage endlich, ob die Theologie eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei, treten die Gegensätze der Schulen am schärfsten hervor, indem die Franziskanerschule auf den Willen, die Dominikanerschule auf den Intellekt den Hauptwert legt. Diese Gegensätze müssen notwendig unausgeglichen bleiben, weil sie in der ganzen Denk- und Lebensrichtung ihrer Vertreter aufs tiefste gegründet sind. Es ist das auch keineswegs zu bedauern, weil dadurch ein erfreulicher Reichtum von Gesichtspunkten und Gedanken erzeugt wurde

In einem letzten Kapitel „Ergebnisse“ wird vor allem die Bedeutung des Aquinaten auf Grund der voraufgegangenen Untersuchungen sehr umsichtig behandelt. Während auf der einen Seite die Abhängigkeit des Thomas von seinen Vorgängern klar zu Tage tritt, kann der Vf. doch in allen Einzelfragen den grossen Fortschritt konstatieren, den die Wissenschaft dem grossen Aquinaten verdankt. Er ist darum vollständig im Rechte, wenn er die abfälligen Urteile Prantls über die Bedeutung des Albertus Magnus und Thomas von Aquin, denen ohne Zweifel die erforderliche Voraussetzungslosigkeit fehlt, zurückweist. Man kann nur wünschen, dass durch ähnliche Spezialuntersuchungen die wahre Bedeutung des Aquinaten immer mehr herausgestellt wird. Eine solche auf geschichtlicher Betrachtung beruhende Bewertung der thomistischen Lehre bietet auch allein eine sichere Grundlage für die Verwendung derselben in der Theologie der Gegenwart.

Seit der Veröffentlichung dieser Schrift sind noch drei Studien erschienen, welche die darin behandelten literargeschichtlichen Fragen eng berühren und den nach dem Tode des hl. Thomas ausbrechenden Streit um seine Lehre zum Gegenstande haben: Grabmann, Le „Correctorium Corruptorii“ du Dominicain Johannes Quidort de Paris († 1806). Notes sur les documents manuscrits (*Revue Néo-Scholastique de philosophie*, August 1912). — Mandonnet, Premiers travaux de polémique Thomiste (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 46—69). — Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod (Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie. 1913, S. 266—318).

Bonn.

Dr. Geyer.

Religionsphilosophie.

Weltordnung und Bittgebet. Eine apologetische Studie. Von Dr. Ernst Thomin, Subregens am bischöflichen Priesterseminar zu Mainz. gr. 8^o (XII und 220 S.). Mainz 1912, Kirchheim. 5 *M.*

Das vorliegende Buch kann hier, in einer philosophischen Zeitschrift, offenbar nur insofern zur Besprechung gelangen, als es philosophischen Charakter hat. Dass das durch den Titel angedeutete Problem nicht erst auf dem Standpunkt des Glaubens sich ergibt, sondern eigentlich noch dringender auf dem Boden der natürlichen Religion, ist einleuchtend. Der Vf. hat sich aber nicht auf den rein philosophischen Standpunkt gestellt, sondern die Frage von theologischen und philosophischen Gesichtspunkten aus behandelt.

Das 1. Kapitel (5—24) bespricht Gebet und Gebetserhörung in den schriftlichen Offenbarungsquellen, das 2. orientiert über die Bedenken und Einwände gegen die Berechtigung des Bittgebetes (25—39), das 3. erörtert die allgemeinen Voraussetzungen des Bittgebetes und der Gebetserhörung (40—76), das 4. (77—127) und 5. (128—216), die den Hauptteil der ganzen Schrift bilden, zeigen, welche Bedeutung das Gebet innerhalb der Weltordnung hat, und wie die Erhörung von seiten Gottes zu denken ist.

Das Kapitel, in dem die Frage eigentlich nach ihrer philosophischen Seite zur Entscheidung kommt, ist das dritte. Die allgemeine Frage lautet: Kommt dem Gebet, in dem Gott um die Verleihung einer Gabe angefleht wird, objektive Bedeutung zu? Nun ist von vorne herein klar, dass sich das Problem für bestimmte Standpunkte überhaupt nicht ergibt; wer leugnet, dass Gott persönlich ist, für den ist ein Gebet, d. h. ein innerliches Sprechen mit dem höchsten Wesen, unmöglich. Drews, der die löbliche Eigenschaft der Konsequenz hat, sagt in diesem Sinne: „Auf dem Standpunkte des konkreten Monismus, wo jene Schranke zwischen Gott und Mensch gefallen ist, hört nicht nur die logische Möglichkeit, sondern auch das religiöse

Bedürfnis nach dem persönlichen Wechselverkehr auf, denn die vom religiösen Bewusstsein erstrebte Einheit mit Gott ist ja hier unmittelbar gegeben . . ." (Die deutsche Spekulation seit Kant II 133). Ebenso muss derjenige dem Bittgebet überhaupt jeden Sinn absprechen, der in dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität nicht bloss eine — allerdings für die Naturwissenschaft unbedingt notwendige — methodische Voraussetzung sieht, sondern es als absolut geltend betrachtet.

So ergab sich als besondere Aufgabe dieses Abschnittes, auf diese beiden Punkte näher einzugehen und die Frage zu stellen: Unter welchen Voraussetzungen ist das Bittgebet möglich? Auf der einen Seite musste eingehend und gründlich die Relativität der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nachgewiesen werden, anderseits der Begriff des aus und durch sich seienden, persönlichen Gottes und sein Verhältnis zur Welt derart klargestellt werden, dass von diesen Seiten aus keine Schwierigkeiten mehr gegen die Möglichkeit des Bittgebetes gemacht werden konnten. Die Lösung der Frage lässt sich dann etwa in dem kurzen Satze zusammenfassen: Gott ist durchaus a se; insofern ist es nicht möglich, ihm mit Bitten zu beeinflussen oder umzustimmen; aber er hat die Gebete von Ewigkeit her mit in den Weltplan aufgenommen und sie — seine eigene Freiheit gleichsam beschränkend — bei der Verwirklichung dieses Planes berücksichtigt (vgl. die, auch vom Vf. zitierten, schönen Gedanken bei H. Schell, Gott und Geist I 319).

War diese grundlegende Schwierigkeit erledigt, dann ergab sich die Möglichkeit, das Bittgebet nach seinem Inhalt zu würdigen und zu sehen, was sich hieraus für die Verwirklichung der zuerst erkannten Möglichkeit ergibt. Den Massstab hierfür liefert der Zweck der Welt; an diesem Massstab gemessen sind die Gebete keineswegs gleichwertig, und nicht jedes Gebet ist der Erhörung würdig.

Auf dieser zweiten Stufe lag dann zugleich die Möglichkeit vor, zu dem Gebiet des Uebernatürlichen aufzusteigen: Gott hat die Welt nicht bloss zu einem natürlichen Zweck erschaffen, sondern die Menschen im besonderen zu einem übernatürlichen Zweck berufen. Hier ergaben sich dann noch weitere Besonderungen.

Die hier vorgetragenen Grundgedanken finden sich selbstverständlich in dem Buche von Thomin; sie sind ja keineswegs neu, vielmehr alte katholische Wahrheiten. Was wir aber an dem Buche vermissen, ist der methodische Aufbau; einerseits finden sich viele Wiederholungen, anderseits die verschiedensten Gesichtspunkte in einem Abschnitt. Es scheint, als wolle der Vf. nur das Problem behandeln, ob das Bittgebet eine objektive Wirksamkeit haben könne; daneben geht aber die ethische Frage nach dem Wert des Bittgebetes überhaupt, die psychologische nach dem Verhältnis des Gefühls zum Gebet. Wir müssen gestehen, das Buch ist

reich an schönen einzelnen Gedanken, aber der mangelhafte Aufbau lässt den Leser doch nicht zu einem rechten Genuss kommen. Bei der Behandlung der Gegner hat man nicht immer die Ueberzeugung, dass die Widerlegung durchschlagend ist.

Zum Schluss sei gesagt, dass auch dieses Buch, wie so manches in den letzten Jahren erschienene, zeigt, dass sich viele Gedanken Hermann Schells langsam, aber sicher Bahn brechen; das vorliegende Beispiel ist um so wertvoller, als der Vf. Schell selbständig gegenübersteht und nicht versäumt, auf missverständliche Aeusserungen des Gelehrten hinzuweisen.

Rheinbach b. Bonn.

J. Koch.