

Rezensionen und Referate.

Logik und Erkenntnistheorie.

Vom Denken und Erkennen. Eine Einführung in das Studium der Philosophie. Von Dr. B. W. Switalski, Universitätsprofessor in Braunsberg (Ostpr.). Kempten und München 1914, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung (Sammlung Kösel) IV, 210 S. 1 M.

Die vorliegende Schrift will „in dem engen Rahmen eines Bändchens dieser Sammlung (Sammlung Kösel) ein möglichst genaues Bild von den Problemen und Feststellungen der Denk- und Erkenntnislehre“ bieten und „eine Einführung in dieses wichtige und an grundlegenden Untersuchungen so reiche Gebiet“ sein. Bei der Ausführung dieses Planes war der Verf. bemüht, „unter sorgfältiger Berücksichtigung der Literatur selbständig zu den bedeutsamen Problemen des Denkens und Erkennens Stellung zu nehmen“ (Vorwort).

Nach meinem Dafürhalten hat Switalski dieses Ziel in vorzüglicher Weise erreicht. Es ist eine inhaltsreiche, gedankentiefe, durchaus selbständige, die einschlägige Literatur nicht bloss sorgfältig, sondern — in deren Hauptzeugnissen — auch allseitig verwertende Arbeit, die er uns vorlegt. Es war mir ein Genuss, das Werkchen durchzulesen und hierbei festzustellen, mit welcher hervorragenden Beherrschung des Stoffes und der einschlägigen Literatur und mit welcher Gründlichkeit und Selbständigkeit des Denkens der Verf. hier einen Abriss der Logik und Erkenntnistheorie entworfen hat, der ganz gewiss zum besten gehört, was auf so engem Raume hierin bis jetzt geschrieben worden ist. Die Arbeit verrät sich auf den ersten Blick als das Ergebnis langjähriger Studien auf diesem Gebiete. Drei Dinge sind besonders hervorzuheben: Erstens die wohlwollende, aber stets kritische Verwertung und Einbeziehung alles dessen, was die neuere einschlägige Literatur Brauchbares und Wertvolles auf dem Gebiete der Logik und Erkenntniskritik hervorgebracht hat, ohne Rücksicht auf den Standpunkt der betreffenden Logiker und Erkenntniskritiker; hierdurch hat das Werkchen an Allseitigkeit und Gediengenheit sehr gewonnen; hierdurch hat der Leser aber auch den Vorteil, ein übersichtliches, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt gezeichnetes Bild von der (alten und) neuen logischen und erkenntnistheoretischen Literatur zu gewinnen; das so entworfene Bild ist trotz der schier erdrückenden Stofffülle dennoch recht klar und übersichtlich ausgefallen. Das zweite ist die wirksame und erfolgreiche Verteidigung der Objektivität unserer Erkenntnis zunächst gegenüber dem Skeptizismus, sodann gegenüber dem die Gewissheit der Erkenntnis auf rein subjektive, wechselnde Motive gründenden Subjektivismus, der in die Erscheinung tritt als

Pragmatismus, Fideismus, Philosophie des gesunden Menschenverstandes und dergl., oder als Psychologismus (Anthropologismus), Voluntarismus (ethischer Idealismus, Philosophie der Werte); sodann gegenüber dem Eklektizismus, sozialen Dogmatismus, Traditionalismus und Ontologismus, welche letztere drei Richtungen die Gewissheit auf aussersubjektive, aber nicht im Gegenstande selbst fundierte Motive zurückführen, und dem Immanentismus, der den eigentlichen Gewissheitsgrund in einer mystischen, durch das Unterbewusstsein vermittelten Verwurzelung des Subjekts im Weltgrunde erblickt; ferner gegenüber dem nur das unmittelbar Gegebene als geltend anerkennenden, von jeder Differenzierung zwischen Erkenntnissubjekt und Gegenstand als wie einem „unkritischen Vorurteil“ geflissentlich absehenden Positivismus und Empiriokritizismus (Standpunkt der „reinen“, kritisch von allem verfälschenden Beiwerk“ geläuterten Erfahrung); weiterhin gegenüber dem Empirismus, der mit dem Positivismus zusammengeht in der Leugnung des Notwendigkeitscharakters der Erfahrungsbeziehungen, also auch der Erkenntniszusammenhänge, die zur Erfassung dieser Beziehungen aufgebaut werden, ja dieses „Aufbauen“, diese selbständige Betätigung des Denkens selber leugnet; aber auch gegenüber dem einseitigen Rationalismus und mit ihm verwandten transzendentalen Idealismus Kants und der Neukantianer, der diesen notwendigen Erkenntniszusammenhang zwar nicht leugnet, aber doch falsch ableitet. Allen diesen Auffassungsweisen stellt der Verf. einen objektivistischen Intellektualismus entgegen.

Die Darstellung und kritische Beurteilung der angeführten verfehlten Lösungsversuche der erkenntnistheoretischen Probleme gehören in ihrer scharfen Zeichnung der Grundlinien der betreffenden Systeme und in ihrer knappen Widerlegung derselben zu den besten Partien des Werkes. Der Aufbau des eigenen erkenntnistheoretischen Systems leidet etwas unter der Knappheit des zur Verfügung gestandenen Raumes — man hätte gern eine noch eingehendere Entwicklung und Begründung gewünscht — überrascht aber durch neue Gesichtspunkte, befriedigt durch die vernünftige und nüchterne Herausstellung der Tatsächlichkeit und der Grenzen der Objektivität unserer Erkenntnis und erhebt durch die echt augustinische Hinaufleitung aller Erkenntnissicherheit auf die in Gott begründete Geltung der Idealprinzipien und damit der Gesetzmässigkeit der Wirklichkeit überhaupt. So mündet der objektivistische Idealismus in einen theozentrischen Idealismus aus. Wohl etwas zu kritisch ist das Urteil des Verf. über die aristotelisch-scholastische Logik und Erkenntnistheorie. Ich habe die Empfindung, dass der Verf. sie etwas zu gering einschätzt; den Grund dieser Wertung der Scholastik, speziell des hl. Thomas, sehe ich letzthin in der nach meinem Urteil nicht genügend ausgeschöpften und nicht allweg vollständig richtig erfassten Begriffsbildungs- und Universalienlehre des Aquinaten. Ich urteile aus einem jahrelangen Studium der scholastisch-thomistischen Erkenntnislehre heraus, wenn ich die Auffassung vertrete, dass die scholastisch-thomistische Logik und Erkenntnistheorie sich bei liebevoller eingehender Prüfung, etwa nach dem Vorgang Gutberlets und Geysers, viel mehr in die bleibenden wissenschaftlichen Ergebnisse der modernen Logik und Kritik einbauen lässt, als man dieses nach der Darstellung des Verfassers vermuten möchte.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Grundzüge der Logik und Noëtik im Geiste des Thomas von Aquin. Von Dr. Sebastian Huber, o. Hochschulprofessor am königl. Lyzeum in Freising. Zweite, stark veränderte Auflage. Paderborn 1912, Ferd. Schöningh. VIII und 200 S. *M* 3.

Die Veränderungen, die das 1906 (vgl. diese Zeitschrift XIX [1906] 488) zum ersten Mal aufgelegte Handbuch der Logik und Noëtik aufweist, sind nach Angabe des Verfassers selbst „grossenteils nur von formeller Bedeutung und wurden vorgenommen, um geäusserten Wünschen gerecht zu werden. Wo sie sich auf den Inhalt beziehen, dienen sie dazu, den prinzipiellen Standpunkt, von dem aus schon die erste Auflage geschrieben wurde, noch klarer und bestimmter hervortreten zu lassen“. So sind besonders die Einleitung, ferner die Partien, die auf die Aufgabe der Kritik und die Objektivität des Erkennens Bezug haben, umgearbeitet und sind in der Logik Aristoteles-texte als Fussnoten aufgenommen worden.

Die Darstellung ist klar und hebt sich durchgängig durch Präzision in Sache und Ausdruck, besonders auch durch scharfe Stellung der Probleme in der Kritik recht vorteilhaft vor der mancher ähnlicher Lehrbücher ab. In der Logik folgt Verf. der gangbaren Behandlungsweise, wie sie eben Schultradition geworden; in der Noëtik dagegen tritt derselbe mit Originalität an das Ganze und das einzelne heran, durchweg mit Fertigkeit und Geschick. Einige Bemerkungen möchte Rezensent sich gestatten. Zweifellos würde die Logik an Wert bedeutend gewinnen, wenn sowohl psychologische Bestimmungen als auch solche über den inneren Zusammenhang von Gedanken und Sprache in ihrer Bildung und Verwertung, in dem Sinne, wie etwa Willmann seine propädeutische Logik ausgearbeitet und in der Selbstanzeige des Verfassers (Zeitschrift für österr. Gymnasien 1901, 438—445) so meisterhaft gerechtfertigt hat, in das Althergebrachte hineinverwebt und ausgiebig zur Geltung gebracht würden. In der Noëtik wird die Frage nach der Objektivität der Sinneswahrnehmungen im Sinne des sogenannten naiven Sinnesrealismus gelöst und die entgegengesetzte Meinung damit abgetan, dass sie „gegen die Tatsache verstösst“, die Tatsache nämlich, die durch das Bewusstsein bezeugt ist, „dass wir durch die Sinneswahrnehmung die objektive Aussenwelt erkennen und zwar als objektive“ . . . , und „jede zur Erklärung aufgestellte Theorie muss mit dieser Tatsache rechnen“. Die Gegner dürften im gegebenen Falle wohl Tatsachen gegen Tatsache halten und zweitens verlangen, dass man mit ihnen die Frage aufwerfe und gründlich löse, wie die angezogene Tatsache entstanden und wie sie zu erklären, zu deuten sei. Und wenn Verfasser (171) sagt, für besagte Gegner seien die immediaten „Erfahrungsurteile wohl richtig, wie sie nach den Gesetzen der Sinneswahrnehmung, des Bewusstseins und des Urteils zustande kommen müssen, aber wahr im formellen Sinne sind sie nicht“, so werden die Gegner mit den Verfechtern des naiven Sinnes-

realismus über den objektiven Wahrheitsbegriff mit seinen so mannigfachen Abstufungen, als einer eben noch näher zu klärenden und zu vertiefenden Frage rechten. Auch die Fassung des Fragepunktes bezüglich der freien Evidenz oder Gewissheit, die nach dem Verfasser dann vorliegen soll (186), „wenn zwar die Wahrheit selbst nicht evident ist, aber an ihr zu zweifeln unvernünftig, wobei dann der freie Wille den Verstand zur Beistimmung nötigt“, dürfte auf Widerspruch stossen. Es kann eben, wird man erwidern, mit der freien Gewissheit physische oder moralische Evidenz verbunden sein, nur nötigt dieselbe den Verstand nicht zu unbedingter Zustimmung. S. 137 bei Begründung des Dogmatismus heisst es: „Wenn man die Wahrheit der Erkenntnis von dem Charakter der Vernunft als Erkenntnisvermögen oder von der Existenz des Subjektes abhängig macht, gefährdet man die reine Objektivität des Wahrheits- und Gewissheitsbegriffes“; begründet wird dieser Satz meines Erachtens nicht genügend durch Betonung der reinen Objektivität des Wahrheits- und Gewissheitsbegriffes, und eine objektive formell erkannte Wahrheit und Gewissheit ist eben für das Subjekt ohne die beiden Grundwahrheiten, die VI. ausschliessen will, nicht möglich.

Hünfeld.

Dr. J. Dindinger O. M. I.

Metaphysik.

Prinzipien der Metaphysik. Von Br. Petronievics. I. Band, 2. Abteilung: Die realen Kategorien und die letzten Prinzipien. Heidelberg, C. Winter. Lex.-8^o. XXXVIII, 572 S. №. 16.

Zum zweiten Male tritt Br. Petronievics mit einem umfangreichen metaphysischen Werke vor die Oeffentlichkeit. Die im Jahre 1904 erschienene erste Abteilung des ersten Bandes seiner Metaphysik behandelte die allgemeinen Eigenschaften des Seienden, stellte das „Negationsprinzip“ auf und suchte die Entfaltung desselben in den formalen Kategorien aufzuzeigen. Die vorliegende zweite Abteilung setzt diese Untersuchungen fort, indem sie die realen Kategorien analysiert und bis in die letzten Tiefen des „Negationsprinzips“ hinabsteigt.

Petronievics will uns, wie er in der Vorrede erklärt, eine neue typische Möglichkeit der Welterklärung darbieten, die bisher vom menschlichen Denken nicht ausgebildet worden ist. Sein System des „Monopluralismus“ soll den Monismus Spinozas mit dem Pluralismus Leibniz' vereinigen, indem es die Einheit der Weltsubstanz sowie die Vielheit der Monaden als vollkommen gleichberechtigte Seiten der Wirklichkeit dartut.

In scharfem Gegensatz steht der Verfasser zu Kant, den er für eine reaktionäre Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Denkens hält. Was ihn am weitesten von Kant entfernt, ist die „Anerkennung“

der absoluten Realität der unmittelbaren Erfahrung, wodurch jede Art von Subjektivismus und Illusionismus ausgeschlossen wird.

Das Werk stellt eine nicht geringe Summe geistiger Arbeit dar, ruht aber auf so schwachen Grundlagen, dass man trotz aller Anerkennung im einzelnen das Ganze ablehnen muss. Zur Begründung dieses Urteils weise ich hin auf die Lehre von der „realen Natur des Negationsaktes“ sowie auf die damit im Zusammenhang stehenden seltsamen geometrischen Vorstellungen, wonach jedes räumliche Gebilde aus einer endlichen Anzahl einfacher „Mittelpunkte“ bestehen soll, die mit einander vermittels der „irrealen Zwischenpunkte“ in „mittelbarer Berührung“ stehen.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Naturphilosophie.

Die Erde als Totalebene. Hyperbolische Raumtheorie mit einer Voruntersuchung über Kegelschnitte. Von Dr. E. Barthel. Leipzig 1914, Hillmann. gr. 8°. 110 S. *Nb* 2,50.

Herr Dr. Barthel ist der Verkündiger einer neuen Lehre: Die Erde ist keine Kugel, sondern ein Hyperboloid. Ihre Oberfläche ist die Aequator-ebene bzw. das Zwerchfell des Weltalls. Wie ist das zu verstehen?

Denken wir uns einen Erdglobus von dem Massstabe 1 : 80 000 000. Wenn wir diese Kugel achtzigmillionenmal grösser nehmen, erhalten wir die mathematische Gestalt der Erde. Ist nun dieses vergrösserte Gebilde wiederum eine Kugel? Nein! Es ist der Grenzwert einer Kugel, der keine Kugel mehr ist, sondern eine unvorstellbare Weltraumbälfte. Die Oberfläche dieses Gebildes ist vollkommen flach, der Mittelpunkt ist zum Untenpol geworden, und alle sogenannten Radien sind im kritischen Sinne parallel. So will es die „posteuklidische“ Geometrie.

Wie kommt der Vf. zu diesen seltsamen geometrischen Vorstellungen? Die Eigenschaften der Hyperbel haben es ihm angetan. Trotz der logischen Einheit der Hyperbelgleichung besteht diese Kurve aus zwei Aesten, die nach rechts und links auseinandergehen, ohne sich im mathematischen Raume jemals vereinigen zu können. Wenn die Hyperbel nun, so schliesst Barthel, ein totales Gebilde ist, wir uns aber bei ihrem Bilde nur eine zerbrochene Kurve vorstellen, so kann dieses Bild nicht das „Ansich“ der Hyperbel darstellen. Worin besteht nun dieses „Ansich“. Es kann nach Barthel kaum etwas anderes sein als die gerade Linie, die sich nach rechts und links entfernt und doch in sich geschlossen ist. Das ist das Fundament der posteuklidischen Geometrie.

Alle Beweise, die man für die Kugelgestalt und Achsendrehung der Erde anzuführen pflegt, sind nach Barthel falsch. Bezüglich des Foucault'schen Pendelversuches bemerkt er: „Das Gesetz von der Erhaltung der Schwingungsebene eines Pendels ist gar kein Naturgesetz, sondern

eine vorurteilsvolle Einbildung, welche durch die Erfahrung widerlegt wird“. Das wahre Pendelgesetz lautet: „Ein schwingendes Pendel dreht seine Ebene in etwa 24 Stunden um einen gewissen Winkel, der nach einem einfachen Komponentengesetz von der geographischen Breite abhängig ist und an den Polen 360° betragen würde“ (71). Eine kausale Erklärung dafür lässt sich nicht geben. „Es lässt sich bewähren, dass die Erscheinungen der Natur überhaupt keine Ursache haben, sondern buchstäblich ursachlos geschehen, nur nach einem Gesetze, das dynamisch sich gar nicht geltend machen kann“ (68).

Am merkwürdigsten ist wohl die neue Erklärung der Mondfinsternis, die S. 105 in der Form einer Hypothese gegeben wird. „Bisher glaubte man, alles am Himmel Befindliche müsse leuchten. Die Mondfinsternis beweist aber erfahrungsmässig, dass es wenigstens ein nichtleuchtendes Gestirn gibt“. Wir können so neben der Hellsonne auch eine Dunkel-sonne annehmen. „Das deutet wohl auch die altgermanische Mythologie an, die den Sonnengott Wotan mit einem sehenden und einem ausgeschlagenen Auge darstellt, nicht als Zyklopen. Die Dunkel-sonne ‚scheint‘ in der Nacht, ohne dass wir sie bemerken. Nur wenn sie vor den Mond tritt, beweist sie ihr Dasein“.

Wir glauben, dass die alte Lehre von Herrn Dr. Barthel, den wir in kurzen Proben als Mathematiker, Physiker und Astronomen vorgeführt haben, nichts zu befürchten hat.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Anthropologie.

Die sprachliche Verwandtschaft der Indogermanen, Semiten und Indianer. Von J. Topolovsek. Wien 1912, Kirsch.

Der Vf. liefert in dieser interessanten Schrift einen namhaften Beitrag zur Lösung des Problems von der einheitlichen Abstammung aller Menschen, indem er eine gemeinschaftliche Ursprache höchst wahrscheinlich macht. Seine Beweisführung stützt sich auf eine reichhaltige Literatur, aber auch auf eigene eingehende Studien.

Sogleich in der ersten von ihm behandelten Sprache, der baskischen, kam ihm seine genaue Kenntnis des Slavischen sehr zu statten und führte zu einem ungeahnten Resultate: Die Verwandtschaft des Baskischen mit der slowenischen Vulgärsprache. Das Baskische hat den Forschern immer gewaltiges Kopfzerbrechen gemacht; weil man nirgends eine Verwandtschaft finden konnte, wies man es dem Keltischen zu, weil dieses selbst den Gelehrten noch ein Rätsel ist. Indem Vf. eine grosse Anzahl von Wörtern beider Sprachen mit einander vergleicht und sie auffällig übereinstimmend findet, kann er erklären: „Für den ehemaligen Zu-

sammenhang der Basken mit den Slaven spricht in auffälligster und schlagendster Weise die Verwandtschaft der baskischen mit der slavischen Sprache. Die Uebereinstimmung lässt sich in allen wesentlichen Zügen bis ins einzelne verfolgen: dieselbe Wurzel, dieselbe Wortbildung mittelst Anfügung der Suffixe. Es finden sich gleiche Namen für Tag und Nacht und für viele andere Naturerscheinungen, für das soziale Leben, für Körperteile und Krankheiten, für Speisen und Kleidungsstücke. Viele Ausdrücke erinnern an Hausgeräte und Handwerkzeug, dann an Viehzucht und Ackerbau. Sehr wichtig sind die gleichen Benennungen für Tiere (Haus- und Waldtiere, Vögel, Fische, Insekten etc.) und für Pflanzen“.

Nun hat aber W. v. Humboldt mit grossem Scharfsinn nachgewiesen, dass die Basken mit den Iberen identisch sind; sie sind also auch mit den Vorfahren der heutigen Slaven identisch.

Vf. weist nun durch zahlreiche Beispiele nach, dass das Irische mit dem Slavischen nahe verwandt ist, folglich sind auch die Kelten Verwandte der Basken. „Die Urquelle befindet sich im Slavischen, das zu ihnen so sich verhält wie das Lateinische zu den einzelnen romanischen Sprachen“.

Dass das Hebräische, allgemeiner das Semitische, mit dem Indogermanischen verwandt ist, zeigt er an einer ausserordentlich grossen Anzahl von Beispielen der Uebereinstimmung mit dem Slavischen, und doch ist dies nur ein Teil des gesammelten Materials.

„Die Uebereinstimmung lässt sich bis ins einzelne verfolgen. Wir haben bei beiden Volksstämmen gleiche Ausdrücke für Leben und Tod, Volk, menschliche Körperteile, Schlaf, Hand, Kalk, Mörtel, übergelegte Balken zur Decke, mehrere Gerätschaften, Tiere (Haustiere, Vögel, Amphibien, Insekten etc.), Metalle, Kleidung, Wanderung (Zigeuner), Handelsplatz, Krankheiten, Naturerscheinungen, für das Göttliche und viele andere Begriffe“.

Für eine Vergleichung des Semitischen mit dem Indogermanischen bietet noch den Forschern der Trikonsonantismus des Semitischen die grösste Schwierigkeit. Dagegen findet der Vf.:

„Es ist besonders wichtig, dass man im Slavischen auch sogenannte dreikonsonantige Wurzeln findet, und dass viele dreikonsonantige hebräische Wurzeln auf zweikonsonantige slavische Wurzeln zurückgeführt werden können“.

Diese Zusammenstellung berechtigt zu dem Schlusse:

„Eine so vielfache Uebereinstimmung im hörbaren Ausdruck und im Laute kann doch nicht auf blossem Zufalle beruhen, sondern es muss zugestanden werden, dass die Semiten und Indogermanen einst eine Einheit bildeten. Wenn man beachtet, dass die Sprachen sich sehr schnell verändern, dass es den Sprachforschern nur unter äusserst günstigen Umständen möglich ist, eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen ihnen nachzuweisen, so muss man sich wirklich wundern, dass die Semiten und Indo-

germanen eine solche Fülle von Material dem Sprachforscher bieten, nachdem sie sich gewiss vor mehreren Jahrtausenden getrennt haben“.

Am meisten Schwierigkeiten bieten der Sprachvergleichung die Sprachen der Indianer, die Forscher leugnen meist jede Verwandtschaft mit den Sprachen der alten Welt. Doch glaubt Vf., dass Falb „den unumstösslichen Beweis geliefert hat, die Andessprachen seien mit den semitischen (und folglich mit denen der Indogermanen) verwandt“. Er selbst zeigt, dass die Kecua- oder Incasprache auf das innigste mit diesen beiden Sprachstämmen verwandt ist, und hier bilden wieder die slavischen Sprachen die Hauptquelle für dieselbe: dieselbe Wurzel, die gleiche Wortbildung; natürlich stimmt die Grammatik nicht vollends überein, da die vollzogene Trennung des Semito-indogermanischen und indianischen Sprachstammes in die vorgrammatische Zeit zu setzen ist.

Eine 47 Seiten lange Liste von Uebereinstimmungen zwischen amerikanischen und europäischen Sprachen wird wie folgt zusammengefasst:

„Wir haben gleiche Ausdrücke gefunden für Verwandtschaftsnamen, Körperteile, Bekleidung, Speisen und Getränke, Haus, hölzernes Vorlegeschloss, Spindel, mehrere Gerätschaften, Musikinstrumente, Verteidigungswaffen, Tiere (Säugetiere, Vögel, Amphibien, Reptilien, Fische, Insekten, Schaltiere usw.), Pflanzen, Naturerscheinungen, Feste, höhere Wesen, Teufel, und für viele andere Begriffe“.

Die Ergebnisse dieser wie früherer Sprachforschungen des Verfassers sind folgende:

1. Die Menschenrassen sind nicht verschiedene Arten (Spezies), sondern bloss Abarten einer und derselben Spezies.

2. Die Entstehung der Sprache fällt in eine Zeit, da der Mensch sich noch nicht in einzelne Rassen differenzierte.

3. Die sogenannte mittelländische oder kaukasische Rasse (Indogermanen, Basken, Kaukasier, Hamito-Semiten) scheint das Ursprungszentrum sowohl für alle Rassen und Völker, als auch für die Sprachen zu sein.

4. Die Sprachen aller Stämme der mittelländischen oder kaukasischen Rasse sind unter einander verwandt.

5. In prähistorischer Zeit war in Europa eine einheitliche Bevölkerung, welche sich später in eine nördliche und eine südliche teilte und dann eine nicht mehr monosyllabische und bereits in Dialekte geschiedene Sprache hatte. Zu der nördlichen Gruppe gehörten die Vorfahren der heutigen Germanen und Kelten und zu der südlichen die Vorfahren der heutigen Slaven und Basken.

6. Von der südlichen Gruppe hat sich der Mensch allmählich nach allen Weltgegenden, nur gegen Norden nicht, verbreitet. Von dieser Gruppe entfernten sich die Vorfahren der heutigen Turanier, Hamito-Semiten, Indianer usw.,

7. Die Sprache der Vorfahren der südlichen Gruppe, der heutigen Slaven und Basken, hat sich in vollem Masse bei den heutigen Slovenen, auch Winden genannt, erhalten; es tragen aber auch die anderen slavischen Sprachen — auch die germanischen, wenn auch minder deutlich — das gleiche Gepräge und können mit Erfolg bei der Vergleichung herangezogen werden.

8. Die Sprache der Vorfahren der südlichen Gruppe, der heutigen Slaven und Basken, ist mit der Sprache der Semiten aufs innigste verwandt.

9. Die Sprache der Vorfahren der südlichen Gruppe ist weiter mit der der Indianer verwandt. Die Vorfahren der heutigen Slaven, Semiten und Indianer mussten sehr lange beisammen gewesen sein, wofür der Bau der Wörter spricht.

10. Vielfach weisen auch die Turanier, Hamiten (Neger) usw. die gleichen sprachlichen Elemente wie die südliche Gruppe auf.

11. Die nördliche Gruppe, zu der die Vorfahren der heutigen Germanen und Kelten gehörten, blieb am längsten in Europa. Es kam aber die Zeit, da auch diese nach dem Süden und Osten zogen und sich hier mit ihren früher hier eingewanderten Verwandten vermischten.

12. Die heutigen Semiten, Indianer usw. sind mit den heutigen Indogermanen (Germanen, Slaven, Kelten usw.) ethnologisch und anthropologisch nicht auf die gleiche Stufe zu stellen. Sie haben sich im Laufe von Jahrtausenden infolge der durch ihre Wanderungen geänderten Lebensverhältnisse (Klima, Bodenbeschaffenheit usw.) ethnologisch, anthropologisch und linguistisch von dem Urtypus in der Heimat vielfach entfernt, aber trotz alledem haben sie jenes Sprachmaterial, das ihnen zu jener Zeit, als sie mit den heutigen Indogermanen noch ein Ganzes bildeten, eigen war, treu bewahrt. Nur die Grammatik hat sich erst später bei jedem Volke auf eine andere Weise ausgebildet.

Schon früher veröffentlichte der Verfasser zwei Schriften, welche den gegenwärtigen Ausführungen als Grundlage dienten: Die basko-slavische Sprachenheit, Wien 1894, und: Die Slaven ein Urvolk Europas, Kremsier 1910. Zum Ausbau seiner Auffassung will er demnächst erscheinen lassen: 1. Semitisch und Indogermanisch. 2. Die Aimara-Sprache in ihrem Zusammenhange mit den Sprachen der alten Welt. 3. Die sprachliche Verwandtschaft der Sprache der Botokuden mit denen der alten Welt.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Psychologie.

Das Problem der menschlichen Willensfreiheit von S. Werner.
Berlin 1914, Simion. M 3,50.

Bislang ist eine allgemein befriedigende Lösung des so praktischen Problems noch nicht erzielt worden. Vf. macht daher einen neuen Versuch auf

analytischem Wege. Seine Analysen sind sehr eingehend und eindringend, vielleicht manchmal zu weitschweifend und subtil, jedenfalls lässt er Deterministen und Indeterministen das Wort, prüft ihre Beweise und geht dann seine eigenen Wege. Dem Endergebnisse seiner Untersuchungen, die zu einem relativen Indeterminismus führen, können wir nur zustimmen, zumal in der Abweisung der unhaltbaren „intelligibelen“ Freiheit Kants. Diese ist an sich schon durchschlagend, ist aber um so bedeutungsvoller, weil die Schrift dem „begeisterten Verehrer Kants Hermann Grafen Keyserling in Verehrung zugeeignet“ ist. Im einzelnen können wir ihm aber nicht immer folgen. Sogleich in der Bestimmung der der Freiheit entgegengesetzten Notwendigkeit. Er sagt:

„Das Wort Notwendigkeit wird gewöhnlich im Gegensatze zum Worte Freiheit gebraucht und zwar im grossen und ganzen in zweierlei Auffassung. Nach der einen ist notwendig dasjenige, was nicht anders sein kann, was sein oder geschehen muss, in seinem Dasein oder Werden also nicht frei ist; nach der andern ist notwendig das, was immer und überall geschieht“. Ganz richtig bemerkt er, dass sich für die zweite Fassung „keinerlei objektive Erhärtung vorbringen lässt, vielmehr muss festgestellt werden, dass der Schluss, dass das, was immer und überall geschieht, zugleich auch notwendig wäre, ein durchaus willkürlicher, zum mindesten unbeweisbarer ist“. Dagegen trifft die Begründung nicht zu: „Es liesse sich sehr wohl, auch in stetem und allgemeinem Geschehen zum Ausdruck kommendes Zufälliges denken“. Was immer und überall geschieht, kann nicht zufällig sein, es unterliegt einem allgemeinen Gesetze, wird von einer konstanten Ursache regelmässig hervorgebracht. Es ist auch nicht ganz richtig, dass jene Fassung, was allgemein und immer geschieht, eine Definition der Notwendigkeit bilde; nur diejenigen, welche die Freiheit des Willens leugnen, identifizieren missbräuchlich Allgemeinheit des Geschehens mit Notwendigkeit, denn ein freies Wesen könnte sehr wohl mit derselben Regelmässigkeit handeln wie ein notwendiges. Dass es aber keine freien Wesen geben könne, hat noch niemand beweisen können.

Doch dies nebenbei; von grösserer Tragweite ist die Auffassung der ersten Bedeutung der Notwendigkeit (dass sie durch „muss“, also tautologisch erklärt wird, sei nur nebenbei bemerkt). Werner behauptet nämlich, es gäbe kein notwendiges Sein, sondern nur ein notwendiges Geschehen. Er sagt: „Das Sein oder genauer das Seiende als Sein ist überall der feste Punkt, von welchem alle unsere Untersuchungen ausgehen, mit welchem alle unsere Rechnungen beginnen müssen. Als ein solcher primärer Ausgangspunkt kann es von uns nur als vollendete Tatsache, nicht aber in seinen Vorbedingungen, nur in seinen Erscheinungen, seinen Zuständen und seinen Aeusserungen, nie aber in seinem Selbst, in seinem Ansich untersucht und erkannt werden; denn um das Sein als solches d. h. das Sein in Absehung von allem Seienden, das Sein als blosses Prinzip zu erkennen, müssten

wir vor alles Sein gesetzt sein, während wir als Seiendes doch nur in das Seiende gesetzt sein können. Auch das Sein als uns Immanentes und uns Umgebendes erfassen wir nur im Geschehen: Sein ist uns immer nur kondensiertes Geschehen, wie Geschehen nur flüssig gewordenes Sein, und nur in dieser seiner Flüssigkeit wird das Sein von uns erkannt. Können wir nun vom Sein als Absolutem, vom Sein als Idee, ja auch nur vom Sein als schlechthin erstem Sein überhaupt nichts aussagen, so können wir auch seine Notwendigkeit höchstens annehmen, nie aber behaupten und erweisen, und wenn Aristoteles lehrt, dass die erste Ursache notwendig da wäre, muss er uns den Beweis für die Richtigkeit seiner Annahme schuldig bleiben, es sei denn, dass wir hinzufügen: Wenn alle weiteren Ursachen da sein sollen . . . Notwendigkeit zeigt sich erst im Geschehen, im bewegten Sein . . .“

Insoweit diese Paradoxien verständlich sind, zeigen sie sich als völlig unhaltbar, und ohne auch nur auf sie einzugehen, lassen sie sich durch die einfache Erwägung widerlegen, dass nicht alles kontingent sein kann, also ein Notwendiges existieren muss. Denn das Kontingente „kann sein und nicht sein“, damit es also sei, muss ein anderes es zum Sein bestimmen, dieses andere muss schliesslich einmal ein Notwendiges sein, weil es sonst ein anderes verlangte. Aber auch abgesehen von existierendem Sein, das ideale logische Sein hat die strengste Notwendigkeit; es ist absolut notwendig, dass das Sein nicht zugleich Nichtsein sei.

Daraus dass wir das Sein nur aus seinen Aeusserungen erkennen, folgt nicht, dass es bloss „kondensiertes Geschehen“ gebe, und die Aeusserungen bloss flüssiges Sein seien, auch nicht, dass wir es nur so erkennen könnten, denn aus den Aeusserungen und in den Aeusserungen erfassen wir das Sein selbst, und zwar auch absolut ohne Rücksicht auf seine Aeusserungen. Dazu ist nicht nötig, dass wir „vor alles Sein gesetzt sein müssten“; im Gegenteil wir müssen nach ihm gesetzt sein. Das Erkennen macht nicht seinen Gegenstand, sondern setzt ihn als gegeben voraus; am günstigsten ist die Erkenntnis des Gegenstandes, also des Seins, wenn wir in ihn gesetzt sind.

Auf die Beweise für die Freiheit und die Gegenbeweise der Deterministen, welche Vf. eingehend behandelt, brauchen wir nicht näher einzugehen, da nicht immer ersichtlich ist, inwieweit er ihnen beipflichtet oder sie abweist. Seine Auffassung von der Freiheit erläutert er durch ein treffendes Beispiel, das nicht weniger auf die Notwendigkeit wie auf die Freiheit des Handelns Rücksicht nimmt.

„Das Ich, obgleich Gesetztes und mit Gesetztem Operierendes, kann dennoch auch seinerseits Wirkung Setzendes d. h. Ursache sein. Es gleicht einem Weber, dem das Grundgewebe und der Stoff, aus dem er die eigenen Fäden webt, gegeben sind, und der seiner Natur nach weben muss; aber ob er nach diesem oder jenem Faden greift, ob er die Fäden fein oder

grob nimmt, so oder anders färbt, sie in dieses oder jenes Feld des gegebenen Grundgewebes schlingt, sie zu diesem oder jenem Muster zusammenfügt, heute an diesem, morgen an jenem webt, ist seinem eigenen Belieben anheimgegeben. Wenn er die Wahl des Fadenstoffes getroffen hat, ist er gebunden an dessen gegebene Bestimmtheit und an alles, was hiermit zusammenhängt, aber durch Bestimmungen, die er als Lebendiges und Geistiges selbst an ihn heranbringen kann, unterwirft er ihn einer partiellen Umformung nach seinem Willen und durch Zurücklegen befreit er sich auch wieder von seinen Bestimmtheiten. Wäre ihm jenes Grundgewebe nicht gegeben, so würde er bei seiner Arbeit plan- und ratlos hin- und hergreifen und die festen Punkte, die ihm mit dessen Vorhandensein geboten, selbst nicht zu finden wissen, da ihm seiner Natur nach nur das Abgegrenzte fassbar und verständlich ist, und also auch nur dieses von ihm verwertet werden kann. Die Grenze setzt aber auch immer die Notwendigkeit.“

Das ist sehr gut gesagt gegen die Deterministen, welche behaupten, die Entscheidungen des Willens seien durch „das Grundgewebe“, den jeweiligen Charakter bestimmt, aber die Begründung ist unzulänglich. Denn nicht einfach deshalb, weil er lebendig, geistig ist, kann er eine Wahl treffen. Auch die Pflanze, das Tier lebt, und ist nicht frei, auch unser Geist ist nicht in allen Tätigkeiten frei, nicht im Denken, nicht frei in bezug auf das Gute überhaupt. Die Grenze kommt nicht daher, dass er nur Abgegrenztes fassen und verstehen kann, sondern weil er an sein Objekt gebunden ist, nämlich nur ein *bonum sibi* wählen kann. Das gehört mit zu dem Grundgewebe, sodass also Freiheit und Notwendigkeit aufs innigste in der freien Wahl sich verbinden.

Der Vf. leitet einfach aus der Fähigkeit des Ich, Ursache zu sein, die Freiheit ab, aber es gibt auch notwendig wirkende Ursachen, und dass wir die Ursache unserer freien Handlungen sind, leugnen auch die Deterministen nicht. Doch bestimmt er die Ursächlichkeit der freien Entscheidung noch etwas näher, nicht als ein blosses Setzen, sondern als ein „Von sich fortsetzen“, ein „Aus sich heraussetzen“.

„Diese Tatsache scheint uns von allergrösster Bedeutung; denn sie beweist uns, dass es trotz des Uebergewichtes der Ursache über die Wirkung und trotz der Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, eine spätere Unabhängigkeit der Wirkung von der Ursache geben kann, dass also das Setzen, das jede ursächliche Tätigkeit repräsentiert, auch ein Von-sich-setzen, ein Aus-sich-hinaus-setzen sein kann. Diese Tatsache scheint uns in der Freiheitsfrage die Tatsache aller Tatsachen zu sein; denn sie zeigt uns, dass die Wirkung, obgleich ganz aus der Ursache hervorgegangen, sehr wohl auch ihrerseits ein Selbständiges darstellen und als solches auch ihrerseits Ursache sein kann“.

Die Wichtigkeit dieser Tatsache in der Freiheitsfrage kann ich nicht einsehen, der freie Entschluss ist umgekehrt eine durchaus immanente

Tätigkeit, ist nicht etwas ausser das Ich Gesetztes, jedenfalls braucht sie nicht wieder Ursache zu sein.

Doch die Ursächlichkeit des Ich überhaupt ist durchaus gegen die Deterministen hervorzuheben. Nach ihnen wird ja der Entschluss lediglich durch die Motive verursacht, und da begreift es sich, dass er durch sie determiniert werden kann; freilich auch nicht notwendig, weil die Motive nicht zwingend sind. Umgekehrt sind sie regelmässig nicht nötigend; denn sie stellen dem Willen meist ein sehr gleichgültiges Gut dar. Aber selbst wenn es sehr dringend ist, immerhin ist es endlich, es kann durch ein anderes ersetzt werden. Aber vor allem ist gegen die Deterministen die Willenskraft des Ich zu betonen; nicht die Motive allein, sondern die Objekte in Verbindung mit dem Willen sind die adäquate Ursache des freien Entschlusses. Und wie die tägliche Erfahrung lehrt, steht es in der Gewalt des Willens, die Motive selbst zu beeinflussen, statt der sich aufdrängenden andere aufzusuchen und zu bevorzugen.

Gegen die landläufige kaum begreifliche Charakterisierung der freien Tat als einer ursachlosen hebt der Vf. allerdings mit Recht die Kausalität des Ich so nachdrücklich hervor.

Am treffendsten an der ganzen Abhandlung erscheint mir die Abfertigung der Dichtung Kants von einer „intelligibelen“ Freiheit neben der „empirischen“, d. h. tatsächlichen Unfreiheit. Er führt aus:

„Nicht nur, dass eine solche Freiheit, wenn auch wirklich vorhanden, nie als wirklich erwiesen werden kann, da sie, wie Joel sagt, ‚in die unbetretbare höhere Etage hinaufgenommen und dadurch unschädlich‘ geworden ist, sie hätte auch gar keinen praktischen Wert für uns, da sie doch immer nur die Form negativer Freiheit haben könnte, denn jene intelligibele Welt kann gar nicht eine Welt des Handelns sein, weil in ihr nur Gottheiten, also nur Gleichheiten aneinanderstossen. In einer Welt des Nichtpraktischen frei sein, in einer Welt des Praktischen gebunden, kann nun aber für uns keinen Wert haben, bedeutet vielmehr Verdammung zu ewiger Passivität. Ausserdem bliebe uns für immer unerklärlich, wie und wodurch jene ‚intelligibele Freiheit‘ Kants in der Welt des Empirischen zur ‚Unfreiheit‘ wurde, wie aus Göttern Sklaven wurden.“

Hier bekommt aber das Aus-sich-setzen eine andere Bedeutung. Denn er fährt fort: „Gibt es für uns nicht auch Freiheit trotz Gott und mit Gott? Wir glauben diese Freiheit trotz Gott und mit Gott mit jener Tatsache der relativen Loslösung der Wirkung von ihrer Ursache gegeben, und damit, dass diese Loslösung auch unser Eigenwerk sein kann. Die Relativität ihrer Selbständigkeit liegt darin, dass sie eben als Erstes Wirkung und erst als Zweites Ursache ist. Gott ist absolute Ursache; denn er ist Ursache und Wirkung, er ist da ohne anderes — wir sind nur relative Ursachen; denn wir sind Wirkung und Ursache, wir sind nur durch anderes und mit anderem“.

Das ist sehr richtig; aber ich finde es nicht für so bedeutend in der Freiheitsfrage, dass es da „als Tatsache aller Tatsachen“ bezeichnet werden müsste. Den modernen Deterministen macht Gott keine Schwierigkeit, sie sind Monisten, nach ihnen geschieht alles mit Notwendigkeit, ein persönlicher freitätiger Gott passt nicht in ihr System, und darum darf es auch keine menschliche Freiheit geben. Die Beweisführung des Verfassers hätte einigermaßen Bedeutung gegen den Vorwurf, freies Handeln sei ursachloses Handeln, es würde das Geschöpf zur *causa sui* machen. Dieses Steckenpferd der Deterministen ist aber so kindisch, dass es einer so ausführlichen Widerlegung nicht bedarf.

Aber das Endergebnis dieser Untersuchung ist ganz und gar unanfechtbar.

„Wir kommen also zu dem Schluss, dass die Wahrheit in der Freiheitsfrage in der Umkehrung der Kantschen Freiheitslehre liegen muss, d. h. wir glauben nicht ‚intelligibele Freiheit‘ und ‚empirische Unfreiheit‘ annehmen zu müssen — ein Zustand, der uns schwerlich zum Troste gereichen dürfte —, sondern vielmehr intelligibele Unfreiheit und empirische Freiheit, wobei die Zusammengültigkeit beider in der empirischen Welt die Relativität sowohl der einen wie der andern erklärt. Wir glauben, dass intelligibele Unfreiheit in der Welt des Empirischen auch nachweisbar ist. Liegt z. B. in jener Bestimmtheit unseres Wesenskernes und in diesem selbst, in dem, was wir unsere ‚Natur‘, unsere ‚Anlage‘, unser Selbst nennen, nicht ein im Sinne Kants ‚Intelligibeles‘, und zwar ein in praktischer Hinsicht in das Empirische hineinreichendes, relativ unfreies ‚Intelligibele‘? Die Annahme intelligibeler Unfreiheit und empirischer Freiheit ist dasjenige, was uns, die wir durch und durch praktische Wesen sind und deshalb auch nur einer durch und durch praktischen Freiheit bedürfen, allein befriedigen kann. Freiheit nur in einer Welt, von der wir nichts mehr wissen, die nur dunkelen metaphysischen Spekulationen zugänglich ist, nur in einem Sein, das wir abgetan haben, kommt dem Nichtvorhandensein der Freiheit gleich und macht uns zu entthronten Gottheiten; Unfreiheit aber von einem Höheren als wir gesetzt, kann nur aufgefasst werden als uns gegebenes Schema zum Auffinden und Erringen der Freiheit“ (in immer höherem Grade).

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Psychopathologie.

De scrupulis. Psychopathologiae specimen in usum confessoriorum.

Auctore A. Gemelli. Editio prima quam ex italico in latinum sermonem vertit Doct. Caesar Badii. Florentiae 1913, Libreria editrice Fiorentina. In 8. p. 360. L. 5.

Das vorliegende Werk bildet den zweiten Band einer auf mehrere Bände berechneten Pastoralmedizin, die der bekannte Franziskaner Agostino Gemelli

(Doktor der Medizin und der Chirurgie, Honorarprofessor der Hystologie und Lektor der Pastoralmedizin, wie das Titelblatt bemerkt) zu schreiben unternommen hat. Der erste Band der Sammlung ist unter dem Titel „Non moechaberis“ bereits erschienen und behandelt die Unkeuschheit vom pastoralmedizinischen Standpunkt, der dritte Band soll von der Ehe, der vierte von den Prinzipien der Pastoralpsychopathologie und von den Ursachen und der Diagnose der Unzurechnungsfähigkeit, der fünfte vom Abortus und den abortiven Eingriffen, der sechste von der Masturbation, der siebente von der kirchlichen Hygiene handeln. Der Verfasser will durch diese Veröffentlichungen nicht bloss dem Beichtvater, sondern auch dem Arzte einen Dienst erweisen. Da er im vorliegenden Bande die psychologische und psychopathologische Seite seiner Gegenstände hervorkehrt und erst am Ende des Bandes die Beziehung der so dargelegten Gegenstände zur Moraltheologie ins Auge fasst, so ist das Werk vor allem auch für den Psychologen von Interesse; es verdient deshalb an dieser Stelle besprochen zu werden.

Der „Skrupel“ ist ein Zustand „der Unruhe, des Zwanges, der Erregung, des Dranges, des Zuckens (tic), der Furcht, der Angst, des Irreseins, des Zweifels . . . und des doppelten Bewusstseins (9)“. Das Wort rührt von Janet her, der es später durch den Ausdruck Psychasthenie ersetzte. Janet war es auch mit Vorzug, der in diese dunklen Krankheitszustände erst die rechte begriffliche Klarheit gebracht hat, wie Ribot es war, der die rechte Methode zur Erforschung derselben, eine glückliche Verbindung von Medizin und Psychologie, in Anwendung brachte (9). Es ist darum begreiflich, dass der Verfasser mit Vorliebe aus diesen beiden Autoren sein Material entnimmt. Neben ihnen werden aber auch andere Quellen reichlich herangezogen, insbesondere Emyeu, Sollier, Raymond, Brissaud, Walsh, Schloess, Höfding, Ach, Michotte, Barret, Magnan et Legrain, Pitres, Régis, Kraft-Ebing, Ziehen und zahlreiche andere französische, deutsche, englische, italienische Autoren; an Zeitschriften: das Neurologische Zentralblatt, das Archiv für Psychiatrie, die Berliner Klinische Wochenschrift, das Psychologische Zentralblatt, die Riv. Sper. Frenatria, die Ann. méd. psych., die Revue de Psychiatrie, Archives de Neurologie, Revue de l'hypnotisme usw. Der Verf. hat seine Quellen wirklich eingesehen, wie die fortwährende Bezugnahme auf dieselben im Verlaufe des Buches zeigt, und sie kritisch durchgearbeitet, wie die ganze Darstellung beweist. In dieser reichen, geradezu erstaunlichen Literaturverwertung liegt der eine Vorzug des Werkes. Ein zweiter liegt in der Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung und Anordnung des dunklen und weitschichtigen Stoffes, die es auch dem Nichtmediziner und Nichtpsychiater ermöglicht, ein zutreffendes Bild über den Gegenstand zu gewinnen, zumal jedem Kapitel eine knappe, gut disponierte Inhaltsangabe vorausgeschickt ist, und die Darstellung selber gleicherweise nach systematischen Gesichtspunkten vorwärtsschreitet. Ob der Verf. in dem psychopathologischen Teile seiner Arbeit, Kapitel 1—8, immer das Richtige getroffen hat, das zu entscheiden muss ich den Medizinern, Psychiatern und Psychopathologen überlassen; indes wird man dem Verfasser, der selber Arzt, Chirurg und Histologe ist und neustens als experimenteller Psychologe sich einen Namen gemacht hat, ein gutes Mass von Vertrauen entgegenbringen dürfen. Seine pastoraltheologischen Ausführungen im 9., 10., 11. und 12. Kapitel aber,

die zu beurteilen wir besser in der Lage sind, verdienen alles Lob: sie sind aus der Praxis für die Praxis entnommen, aus einer reichen Eigen- und Fremderfahrung, halten sich frei von Extremen und stehen auf einem vernünftigen Standpunkt, der das Neue pietätvoll auf dem Alten aufbaut. „Der Weg, der (von der Pastoraltheologie) zur Heilung der Skrupeln einzuschlagen ist“, sagt der Verf., „bleibt ganz und gar der alte. Nur haben ihn die modernen Studien letzthin mehr erleuchtet und besser vorgezeichnet“ (341). Und am Schluss des Buches (348) betont er mit allem Nachdruck: „Nicht zu unterdrücken also ist das religiöse Leben oder einzuschränken, um Heilung des Skrupulösen zu erzielen, vielmehr ist es beizubehalten als Mittel, über das hinaus es kein wirksameres gibt, damit diesen krankhaften Personen die abhanden gekommene Willenskraft wiedergegeben wird, der verlorene Sinn für Lebensziel und Lebenswert wieder aufgeht, schliesslich damit ihre psychischen Emotionen jene Einheit und Spannkraft erlangen, die zum normalen Vollzug der Funktionen derselben notwendig sind“.

Auf den Inhalt der Schrift näher einzugehen, ist wegen dessen Ueberfülle nicht angängig: es genüge eine kurze Uebersicht.

Das erste Kapitel (17—61) handelt von den Zwangsvorstellungen, wie sie Westphal im Jahre 1871 zum ersten Mal zum Unterschied von den Irrsinns-Ideen genannt hat, oder *obsessions*, wie sie seit Pitres und Régis bei Janet, Tanzi, Walsh, Emyeu und anderen Psychopathologen heissen, welchem Sprachgebrauch sich auch der Verf. anschliesst, indem er sie *ideae obsessives*, *idee ossessive* nennt, und zwar behandelt der Verf. nach einigen Vorbemerkungen die Materie und die Eigentümlichkeiten dieser Zwangsvorstellungen, um dann

im zweiten Kapitel (63—77) über deren Entwicklung (besser Auswirkung) zu berichten.

Das dritte Kapitel (79—105) verbreitet sich über die Zwangsvorgänge, *agitationes coactae*, *processi ossessivi*, deren drei Hauptarten (*mentales*, *motrices*, *emotionales*) und deren gemeinsame Eigentümlichkeiten dargelegt werden.

Den in den ersten drei Kapiteln behandelten Stoff unter einer vertiefenden Rücksicht zusammenfassend, spricht der Verf. im vierten Kapitel (107—145) von den Symptomen des skrupulösen Zustandes, den *stigmata status scrupulosi*. Als solche bezeichnet er das Gefühl der Unvollständigkeit, wozu unter anderem auch die Spaltung und der Verlust des Persönlichkeitsbewusstseins gehören, sowie die psychische, moralische und physiologische Unzulänglichkeit.

Im fünften Kapitel werden die verschiedenen Theorien über die Natur des „Skrupels“ und im sechsten über die Symptome des Skrupulösen dargelegt und gewürdigt.

Im siebenten Kapitel geht Vf. den Ursachen der skrupulösen Zustände (Vererbung, Geschlecht, Alter, physische und moralische Determinanten usw.) nach, um dann im achten Kapitel Anweisungen über Diagnose und Prognose derselben zu bieten. Die letzten vier Kapitel betrachten das Verhältnis der skrupulösen Erscheinungen und Zustände zum Seelenführer. Es wird gehandelt von der bei der geistlichen Leitung skrupulöser Personen einzuhaltenden Methode (neuntes Kapitel), von der Verminderung der Schwierigkeiten (zehntes Kapitel),

die sich den Skrupulösen im Leben entgegenstellen, zur Beseitigung der auf dem Skrupulösen lastenden psychischen Spannung (elftes Kapitel), woran sich praktische Schlussfolgerungen (zwölftes Kapitel) anschliessen.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Theodicee.

Das Dasein Gottes vom Standpunkt der reinen Logik. Raum und Zeit. Eine metaphysische Untersuchung. Von Dr. G. Cohen. Hannover 1913, Engelhard & Co. 56 und 38 S.

I. Der Verfasser will die Frage beantworten, ob die Existenz Gottes „vom Standpunkt der reinen Logik“ beweisbar ist. Die Untersuchung darüber kommt scheinbar zu positiven Resultaten über Gottes Existenz und seine Eigenschaften. In Wirklichkeit ist, wie die Schlussbetrachtung (54) sagt, nichts bewiesen. Denn einmal sind wir ja im Verlauf der Untersuchung auf Widersprüche gestossen, „die ohne logische Opfer nicht zu lösen waren“, und dann „konnten wir bei vielen grundlegenden Punkten zum Beweise nichts anderes vorbringen, als dass . . . uns nichts bekannt sei, das gegen die Annahme spräche“. Da dies „zu einem vollgültigen Beweise bei weitem nicht genügt“, so folgt, dass die Logik das Dasein Gottes nicht dartun kann.

Um wenigstens einen Punkt herauszugreifen, so formuliert Cohen die Hauptschwierigkeit folgendermassen (19): „Unser Kausalitätsbedürfnis verlangt, dass wir für alles, was vorhanden ist, eine Ursache annehmen. Andererseits aber verlangt die Logik, dass schliesslich die ganze Kausalitätsreihe auf etwas Kausalitätslosem beruht, da sonst die ganze Reihe in der Luft schwebt. Diese beiden Sätze: »Jedes Sein hat eine Ursache; es gibt ein ursachloses Sein«, widersprechen einander. Soll der Widerspruch beseitigt werden, so muss einer von beiden Sätzen fallen. Da (33) „der Fortfall des Satzes: »es muss eine ursachlose Ursache geben« jede abschliessende Ansicht verhindert, während, wenn man eine ursachlose Ursache annimmt, eine solche möglich ist“, so entschliesst sich der Verfasser dazu, den ersten Satz fallen zu lassen. Nach unserer Ansicht ist das auch gar kein logisches Opfer. Denn der Satz: alles muss eine Ursache haben, ist falsch. Eine Ursache hat nur das Geschehen, nicht aber das Sein als solches. Wohl aber hat alles einen Grund, also auch die erste Ursache. Ihre Begründung ergibt sich daraus, dass nur dann, wenn man sie bejaht, Wissenschaft möglich ist. Wir müssen also gegen die Ansicht des Verfassers daran festhalten, dass das Dasein Gottes vom Standpunkt der reinen Logik beweisbar ist.

II. Die zweite Abhandlung ist stellenweise etwas abstrakt, aber im ganzen anregend geschrieben. „Raum ist eine Eigenschaft der Aussenwelt, d. h. des Seienden ausser uns, nämlich die, vermöge deren uns

dasselbe und seine einzelnen Teile in einheitlichem Eindruck in zusammenhängender Vielheit (ausgedehnt) und die einzelnen Teile aus änderungsfähiger Richtung und in änderungsfähigem Abstände von einander erscheinen (5)“. „Es gibt keinen Raum. Was es gibt, ist eine Eigenschaft: Räumlichkeit (6)“. Ebenso gibt es keine Zeit, sondern nur Zeitlichkeit. „Zeit (Zeitlichkeit) — im objektiven Sinne — ist . . . die Eigenschaft des Geschehens, als Vielheit in nicht gemeinsamem Eindruck auf uns zu wirken (12)“. „Zeit in subjektivem Sinne ist die Eigenschaft des Geschehens im Ich, als Vielheit in nicht gemeinsamem Eindruck zu wirken, oder . . . die Eigenschaft des Ich, die Vielheit des Geschehens als etwas nicht Gemeinsames zu empfinden“ (15/16).

Gleiwitz.

Dr. V. Potempa.

Ethik. Leitfaden der natürlich-vernünftigen Sittenlehre. Von Dr. Johann Ude, k. k. Professor an der Universität Graz. Freiburg 1912, Herder. gr. 8^o. XX und 164 S. Geh. *M* 2,40, geb. in Leinw. *M* 3.

Die vorliegende Schrift ist aus akademischen Vorlesungen herausgewachsen, die der Verfasser zwei Jahre hindurch an der Grazer Hochschule gehalten hat. Sie zeichnet sich, wie die anderen Arbeiten Udes, durch Klarheit und Deutlichkeit in begrifflicher, Durchsichtigkeit und peinlichste Sorgfalt in methodischer Hinsicht aus. In streng scholastischer Form, wodurch dieses neueste Lehrbuch der Ethik ein ganz eigenartiges Gepräge empfängt, entwickelt es auf der Basis der theistischen Metaphysik die Prinzipien einer natürlich vernünftigen Sittenlehre und zeigt, allüberall im engsten Anschluss an den gedanklichen Gehalt der thomistischen Ethik, die Anwendung jener Prinzipien auf die einzelnen Gebiete menschheitlicher Lebensbetätigung. Dabei erfahren sowohl in der allgemeinen wie in der speziellen Moralphilosophie die modernen ethischen Systeme und Anschauungen eine kritische Würdigung. Ist die letztere ebenso wie die Darlegung der Systeme und Ansichten der einzelnen Moralphilosophen selbst jeweils auch etwas knapp bemessen, so dürfte sie doch für den Anfänger ausreichend sein. Udes Schrift will ja nicht sowohl, wie grössere und kleinere moralphilosophische Monographien der Gegenwart, der wissenschaftlichen Forschung dienen, als vielmehr ein leichtverständliches, aus didaktischen Bedürfnissen hervorgegangenes Kompendium zur Einführung in das Studium der Ethik sein. Als solches erfüllt es seinen Zweck durchaus, und wir stehen nicht an, es wärmstens zu empfehlen.

Dillingen a. D.

Prof. Dr. Scherer.

Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral. Ein apologetischer Wegweiser in den grossen Lebensfragen für alle Gebildete. Von Viktor Cathrein S. J. 3. und 4. Auflage. Freiburg 1914, Herder. Preis br. *M* 6,50, geb. *M* 7,50.

Die vorliegende Neuauflage des Cathreinschen Werkes weist nur unbedeutende Veränderungen gegen die von mir im „Phil. Jahrbuch“ (23. Bd. 1910, 389 ff.) besprochene letzte auf. An mehreren Stellen hat der Verfasser kleinere oder grössere Zusätze angebracht, dafür aber an anderen Stellen gekürzt, so dass der Umfang des Buches sich so ziemlich gleich geblieben ist. Möge es sich auch in seiner Neuauflage, die gerade zu einer Zeit erscheint, da Haeckel in seinem Schwanengesang die „Theophysik“ des Monismus verherrlicht, recht viele Freunde erwerben und an seinem Teile dazu beitragen, dass der gleissende Schein, den sich die monistische Religion und Ethik zu geben wissen, als solcher erkannt und damit zerstört wird!

Dillingen a. D.

Prof. Dr. Scherer.

Religionsphilosophie.

Natürliche Religionsbegründung. Eine grundlegende Apologetik.

Von Dr. theol. et phil. Anton Seitz, o. ö. Prof. für Apologetik an der theologischen Fakultät zu München. Regensburg 1914, Manz. gr. 8°. VIII, 642 S. *M* 12.

Ueber Zweck und Anlage des vorliegenden Werkes spricht sich das Vorwort (IV f.) folgendermassen aus: „Nach einer dreifachen Richtung hin, der psychologischen, philosophischen, genauer noëtischen, und historischen, soll die natürliche Begründung der Religion erbracht werden unter Verwertung der neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Religionswissenschaft und insbesondere auch unverdächtiger Zeugnisse aus dem gegnerischen Lager. Es soll dadurch eine philosophisch wie historisch-psychologisch vertiefte moderne Apologetik der naturgemässen Menschheitsreligion dargeboten werden. Die einschlägige Literatur soll weniger in äusserlicher, mechanischer Vollständigkeit angeführt, als vielmehr in ihren charakteristischsten und aktuellsten Erscheinungen innerlich verarbeitet werden. Dabei sollen die Hauptstimmführer wenigstens im Kleindruck möglichst unmittelbar zum Worte kommen“.

Sachlich berührt sich die vorliegende Religionsbegründung sehr mit dem ersten Bande von Gutberlets Apologetik, formell aber ordnet sie den Gegenstand anders an als Gutberlet, indem sie den ganzen Stoff auf drei Bücher verteilt, von denen das erste der psychologischen Grund-

lage der Religion, das zweite der noëtischen, das dritte der historischen Grundlegung der Religion gewidmet ist.

Der Inhalt des ersten Buches (1—187) lässt sich wie folgt zusammenfassen:

„Die Religion ist mit der eigensten Natur des Menscheingeistes und seinen Grundkräften aufs innigste verwachsen“ (IV), sie ist nicht etwas ihr widernatürlich von aussenher Aufgedrängtes, sie entstammt nicht äusserem Zwang und Betrug (Religion aus gesellschaftlicher Uebereinkunft, aus Politik und Priesterherrschaft), nicht blindem, innerem Drang und innerer Selbsttäuschung (Religion aus Wahn, aus Wunsch, aus Phantasie), sondern sie ist der Ausfluss einer objektiven und allgemeinen Anlage der gesunden, unverdorbenen Menschennatur, welcher sich selbst der Atheismus nicht entziehen kann, wie die Psychologie des Atheismus zeigt, einer Naturanlage, die angeboren ist, aber durch die Erziehung entwickelt wird.

Aus der Ausdehnung der religiösen Naturanlage auf die ganze Psyche des Menschen ergibt sich die Haltlosigkeit jeder einseitigen Religionsauffassung. Abzuweisen ist darum die einseitige Gefühlsreligion, nicht bloss insofern sie die Religion ausschliesslich dem Gefühle zuweist, sondern auch insofern sie dieselbe primär im Gefühl sich betätigen sieht, wie dies geschieht in der protestantischen Wertgefühlstheorie, auf dem Grunde der von Kant vorgenommenen Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, in Ritschls Werturteils- bzw. Wertgefühlstheorie, in der pragmatistischen und modernistischen Unterbewusstseinstheorie, in der Wertgefühlstheorie der Selbstbehauptung, wie sie der Eudämonismus lehrt und wie sie in der Ableitung der Religion aus den niederdrückenden Gefühlen des Selbsterhaltungstriebes, d. i. der Angst und Furcht in Lebensnöten, oder aus den erhebenden Gefühlen des Selbsterhaltungstriebes, d. i. der Herzensfreude, dem Herzensfrieden und den ästhetischen Gefühlen (Kunstsinns usw.), zutage tritt.

Ebenso verfehlt ist die einseitige Willensreligion, wie sie gelehrt wird von Kant und dem Voluntarismus, wonach die religiöse Funktion ausschliesslich im Willen zu suchen ist, und vom Moralismus, bei dem Religion auf Moral zusammenschumpft, welche Theorie, bei der inhaltlichen Dehnbarkeit der „Moral“, den sittlichen Indifferentismus fördert, auf dem Absolutismus der sittlichen Autonomie beruht und im Rationalismus endet (für den der religiöse Kultus eine Art „Magie“ ist, das Gebet eine Aeusserlichkeit, ein Wahn, eine Art magischen Fetischkultus, eine Vergewaltigung des göttlichen Willens), oder im Freidenkertum bzw. in der Humanitätsreligion der Vertreter der ethischen Kultur und anderer Verteidiger einer religionslosen Moral.

Abzuweisen ist auch die einseitige ästhetische Religions-
theorie, die auf der „Wahrnehmung“ fusst, d. h. auf dem von lebhaften

Gefühlsresonanzen begleiteten, aber doch schon über das rein Gefühlsmäßige sich erhebenden Wirklichkeitsbewusstsein, auf der dämmernden Erkenntnis und dem unreflektierten Genuss des höchsten, unendlich erhabenen Wesens, welches wir Gott nennen, aus dem imponierenden, ohne weiteres überwältigenden Eindruck der Grösse und Herrlichkeit seines Werkes (152) — eine Theorie, welche die Wahrnehmung des Erhabenen mit dem blossen Gefühl des Unendlichen, ja mit der Religion selbst vermengt.

Ueber das Ziel hinaus schießt aber auch die einseitige Intellektreligion Hegels, die in ihrer Ueberspannung des Produkts idealistisch-evolutionistischer Vernunftspekulation das entgegengesetzte Extrem der Unterschätzung durch die Kant'sche Hyperkritik darstellt. „Die metaphysische Naturanlage des Menschen unterscheidet sich von der religiösen wesentlich dadurch, dass sie in erster Linie auf theoretisches, profanes wie religiöses Wissen abzielt, während die religiöse Naturanlage in Theorie und Praxis sämtliche Kräfte der menschlichen Natur auf ihren Urgrund und ihr Endziel im tiefsten und umfassendsten Sinne des Wortes konzentriert und hiezu die metaphysische, durch die Erkenntnistheorie auf ihre objektive Verlässigkeit geprüfte Geistesrichtung an erster Stelle in ihren Dienst nimmt“ (173).

So hat der Verf. durch seine psychologischen Untersuchungen darzutun sich bemüht, dass und wie alle Kräfte des menschlichen Geisteslebens an ihrem Platze dazu berufen sind, in den Dienst der Religion zu treten. Er geht darum jetzt daran, einen allseitigen Religionsbegriff aufzustellen, wonach die Religion zu definieren ist als „die naturgemässe Hinordnung sämtlicher persönlichen Wesenskräfte, wenigstens implicite, auf ihren überweltlichen Ausgangs- und Zielpunkt“.

Aufgabe der nun folgenden noëtischen Religionsbegründung, welche das zweite Buch (188—405) darbietet, ist „der von der gegebenen Wirklichkeitserfahrung ausgehende, also induktive Vernunftbeweis für die objektive Gewissheit des wesentlichen Gegenstandes der Religion, d. i. des absoluten Urgrundes und Endzieles aller Wirklichkeit“ (188). Die Voraussetzung für die objektive Gewissheit dieses metaphysischen Gottesbeweises in seiner Grundform ist die Gewissheit der natürlichen Erfahrung von der Objektivität der Aussenwelt und der natürlichen Vernunftkenntnis mit ihren beiden Fundamentalgesetzen des Widerspruchs und des zureichenden Grundes (191). Ausgangspunkt des Gottesbeweises sind der Makrokosmos in seinem kontingenten Sein (Kontingenzbeweis) und Werden (Kausalitätsbeweis) sowie in seinem zweckmässigen Sein und Wirken (teleologischer und nomologischer Beweis), und der Mikrokosmos in seiner noëtischen und ethischen Bedingtheit und Beschränktheit (noëtischer und ethischer Beweis) sowie im allgemeinen Gottesbewusstsein (historischer Beweis). Da wir hier nur einen Gottesbeweis

in verschiedenen einander ergänzenden Arten vor uns haben (192) und die Variationen verschiedenartiger Ausgangspunkte von keinem wesentlichen Belang sind für die gemeinsame Methode, so genügt es dem Vf., diese Methode an der einen Grundform des Kontingenz- bzw. Kausalitätsbeweises zu bewähren (194). Dementsprechend zeigt er, dass der Naturmechanismus und die Naturgesetzlichkeit nicht die hinreichende Ursache der Welt sein können, sondern ein erster Bewegter d. i. oberster Bestimmer in der materiellen und geistigen Welt anzunehmen ist, sodann dass die Bedingtheit des endlichen Geistes und die Relativität innerweltlicher Selbständigkeit auf eine unbedingte überweltliche Urwirklichkeit hinweist, ferner dass das Unzureichende des Weltganzen und des Weltziels weder durch den angenommenen ewigen Kreislauf eines absoluten Werdens noch durch eine unendliche Reihe von Ursachen und Gliedern beseitigt wird, sondern nur durch die Annahme einer absoluten Weltursache. Es folgt die Widerlegung der Kritik, die Kant an dem kosmologischen und teleologischen Gottesbeweise geübt hat. Diese Widerlegung führt den Verf. hinüber zur Darlegung und Widerlegung von Kants Weltanschauungssystem überhaupt, das sich aufbaut auf Phänomenalismus, erkenntnistheoretischer Immanenz und Kritizismus, d. i. vor allem Leugnung der Objektivität des Kausalgesetzes. In ähnlicher Weise werden Comtes Positivismus, Stuart Mills Agnostizismus, James' Positivismus, Myers' und James' Unterbewusstseinstheorie und Religionspsychologie besprochen. Von S. 271 ab bis S. 405 wird vom Monismus gehandelt in seiner materialistisch-mechanischen, idealistisch-evolutionistischen, hylozoistischen (psychophysisch-parallelistischen und panpsychistischen), „konkreten“ (Monismus des „Unbewussten“) und synkretistischen Form.

Das dritte, der historischen Grundlegung der Religion gewidmete Buch (406–629) stellt einen eingehenden Abriss der Religionsgeschichte dar. Es wird die Entstehung des religionsgeschichtlichen Evolutionismus geschildert, die Haltlosigkeit der darwinistischen Entwicklungslehre aufgedeckt, die Kulturhöhe des Urmenschen und damit die Haltlosigkeit des Psycholamarckismus dargetan, auf die primitive religiös-sittliche Reinheit der ältesten Naturvölker hingewiesen und damit die evolutionistische Schablone des Kulturfortschritts Lügen gestraft. Damit sind die Wege geebnet zur Lösung der Fragen, welches die ursprüngliche Religionsform der Völker gewesen sei, und wie die Völker zu den degenerierten Religionsformen gekommen seien, insonderheit zum Animismus überhaupt und zu den animistischen Einzelgestaltungen des Manismus, Totemismus, Fetischismus (Schamanismus) und Magismus (Präanimismus) insbesondere. Diesen Darlegungen, bei denen sich der Verf. sehr eingehend mit Wundt (Völkerpsychologie IV. Band: Mythos und Religion), dem geschicktesten Sachwalter des prähistorischen Animismus, und mit King, Preuss und Vierkandt, den Verteidigern des vorgeschichtlichen Präanimismus, ausein-

andersetzt, sind die drei ersten Kapitel (434—533) des vierten Buches eingeräumt, während das letzte Kapitel (528—626) des vierten Buches den Nachweis zu erbringen sucht, dass aufgrund des (allerdings spärlichen) Beweismateriales die primitive d. i. urwüchsige Menschheit mit höchster Wahrscheinlichkeit auf einer relativ hohen Stufe religiöser Einsicht gestanden, den Monotheismus bekannt hat.

Es ist ein gewaltiges Material, das der Verf. hier in einheitlicher und systematischer Verarbeitung vorlegt, und es wird kaum ein anderes Werk gleicher Art geben, das sich an Stofffülle mit dem vorliegenden messen kann. In dieser Stofffülle besteht der erste Vorzug der Arbeit, Den zweiten Vorzug sehe ich in der sieghaften spekulativen Kraft, mit der diese Stofffülle bemeistert wurde. Dabei versteht der Vf. es vortrefflich, aus dem Wirrwarr der gegnerischen Aufstellungen die Kernpunkte herauszustellen und die Widerlegung in prägnante Formen zu giessen. Zwei Dinge hätte ich aber hier lieber gesehen: grössere Einfachheit im Stil (Wort- und Satzbildung) und ruhigeres, wohlwollenderes Sichhineindenken in die Auffassungen und Gründe auch des Gegners, zwecks streng wissenschaftlicher Scheidung zwischen Haltbarem und Unhaltbarem, zwischen Wahrheit, Wahrheitsannäherung und Irrtum, z. B. bei der Darlegung und Beurteilung der sogenannten einseitigen Religionstheorien im ersten Buche, aber auch bei den noëtischen, philosophischen und psychologischen sowie religionsgeschichtlichen Auseinandersetzungen im zweiten und dritten Buche; auch der Apologet tut gut daran, die apologetische Tendenz nicht Herr werden zu lassen über die nüchterne Vernunft. Hierher rechne ich auch die etwas zu polemisch gehaltene Widerlegung solcher, von sonstigen Gesinnungsgenossen vorgetragenen, Ansichten, die doch von untergeordneter Bedeutung für das Ganze sind; ich denke hier z. B. an die Ausführungen über die Objektivität auch der sekundären Sinnesqualitäten, denen zwölf Seiten (darunter über die Hälfte Kleindruck) gewidmet sind, und die in dem Satze gipfeln: „Mit der Objektivität der Sinneswahrnehmung steht und fällt zugleich jene der Raum- und Zeitanschauung, mit der Objektivität der sekundären zugleich jene der von ihnen unabtrennbaren primären Eigenschaften und schliesslich der gesamten Körperwelt ausserhalb des menschlichen Geistes. Das unvermeidliche Ende ist radikaler Subjektivismus und Skeptizismus oder als Reaktion gegen die überspannte Immanenzphilosophie das entgegengesetzte Extrem einer objektivistischen, monistischen Metaphysik, des Psychomonismus, welcher das relative Einzelbewusstsein in einem absoluten Welt- oder Allbewusstsein auf- und untergehen lässt“ (225).

Ob die auf den ersten Blick so bestechende Dreiteilung des Werkes methodisch sich rechtfertigen lässt? Ich habe Bedenken; wenigstens

bin ich mir nicht klar geworden über das Ziel des ersten Buches. Eine Begründung der Religion soll hier nicht gegeben werden, das sagt uns der Haupttitel: „Psychologische Grundlage der Religion“. Es soll vielmehr, nach Haupttitel und Vorwort und nach der ganzen Darstellung zu schliessen, gezeigt werden, dass „die Religion mit der eigensten Natur des Menschengeistes und seinen Grundkräften aufs innigste verwachsen ist“ (Vorwort IV). Dieser Nachweis ist vom Verf. in der Tat erbracht worden, aber nur dadurch, dass er das Dasein Gottes, sein Wesen, sein Verhältnis zum Menschen und die aus diesen drei Tatbeständen sich ergebenden Beziehungen des Menschen mit seinen einzelnen Kräften zu Gott (kurzum die objektive Religion) als gegeben voraussetzte und annahm. Ohne diese Voraussetzungen, deren Bestand im zweiten Buche erwiesen wird, würde das ganze erste Buch in der Luft hängen. Es wäre darum methodisch richtiger gewesen, dem zweiten Buch die erste Stelle zuzuweisen. Das an die zweite Stelle gerückte jetzige erste Buch wäre dann nichts anderes als die Darstellung des Korrelates zum ersten Buch, die Darlegung der notwendigen Gestalt und Form der subjektiven Religion nach Massgabe der Form und Gestalt der objektiven Religion. Das dritte Buch würde uns dann dieses Wechselverhältnis zwischen subjektiver und objektiver Religion im Spiegel der Religionsgeschichte der Menschheit zeigen. Das und nichts anderes ist es, was das dritte Buch beim Verfasser geleistet hat; es kann nicht, wie der Haupttitel „Historische Grundlegung der Religion“ und das Vorwort wollen, als eine Grundlegung der Religion angesehen werden. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn im dritten Buch gezeigt würde, dass die Völker zum ursprünglichen Monotheismus nur durch das vernünftige, auf gewissen im Makrokosmos und Mikrokosmos vorhandenen Tatbeständen sich aufbauende irrumslose Denken, zu den entarteten Religionsformen aber durch ausser- bzw. nicht vernünftige Einflüsse gekommen sind.

Eine Nachprüfung der methodischen Stoffanordnung wird den Verf. bei einer Neuauflage seines Werkes gewiss auch dazu bestimmen, dass er die zusammengehörigen Dinge noch mehr aneinanderrückt; so z. B. gehört die Widerlegung von Kants Phänomenalismus und Kritizismus (Leugnung des Kausalitätsprinzips) gleich an den Beginn der noëtischen Religionsbegründung, dorthin, wo von den objektiven Voraussetzungen der Beweisbarkeit Gottes die Rede ist.

Das Werk des Münchener Apologeten gehört zweifellos zu den hervorragendsten Neuerscheinungen der apologetischen Literatur; es ist in dem modernen Kampfe gegen die Religion und deren Grundlagen seitens des Kantianismus und Neukantianismus, Positivismus und Agnostizismus, Pragmatismus und Modernismus, namentlich aber auch des Monismus in seinen neuesten Formen sowie der in solchem Geiste betriebenen modernen

Religionswissenschaft ein vorzügliches Rüstzeug, verdient darum wärmste Empfehlung.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. Eine kurze Erörterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart, besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken. Von H. Hegenwald. 2. Band der Sammlung: Wissen und Erforschen; Schriften zur Einführung in die Philosophie. Leipzig 1913, Felix Meiner. XII u. 196 S. 8. Preis geheftet *M* 3,60, gebunden *M* 4,20.

Die sorgfältig gearbeitete Studie ist ein erfreulicher Beweis dafür, dass in der gegenwärtigen Philosophie nicht bloss ein allgemeines religiöses Streben vorhanden ist, sondern ein unverkennbares Interesse an der christlichen Religion. Dieses Interesse ist innerhalb der von Hegenwald untersuchten philosophischen Systeme natürlich nicht immer gleichartig; es ist nicht einmal durchwegs positiv und wohlwollend, wenigstens gegenüber dem historischen und konfessionellen Christentum; aber das gibt sich doch überall kund, dass jede Philosophie sich irgendwie mit dem Christentum auseinandersetzen will. Dieses Bedürfnis ist trotz aller negativen Resultate immerhin etwas Charakteristisches und bedeutet gegenüber den materialistischen Philosophien verflossener Jahrzehnte einen wichtigen Fortschritt.

Es fällt auf, dass Hegenwald seine Erörterungen unmittelbar bloss an Vaihinger, Rehmke und Eucken angeknüpft hat. Zwischenhinein sind ja fast alle anderen Grössen der heutigen Philosophie aufgeführt, aber Männer wie etwa Wundt, dann vielleicht auch Bergson hätten eine eigene Hervorhebung verdient, jedenfalls so gut wie Rehmke. Wir wollen über die Anlage des Buches nicht weiter rechten; die Darbietung selbst zeigt, dass der Verfasser in der modernen Philosophie, und namentlich in den Systemen der drei am breitesten behandelten Denker wohl orientiert ist. Seinem Urteil können wir freilich nicht überall beipflichten.

Die besonderen Berührungs- und Vergleichspunkte bemüht sich Hegenwald bei jedem der drei Philosophen in förmlichen Thesen zusammenzufassen. Nach Vaihingers Philosophie des Als ob können wir Gott nur als eine „kosmisch-psychische Individualität“ erfassen. „Der christliche Glaube setzt mehr voraus als eine göttliche Individualität. Er verlangt eine göttliche Persönlichkeit, und für eine solche lassen sich bei Vaihinger keine Anhaltspunkte aufweisen“ (92). — In strenger Konsequenz der „grundwissenschaftlichen“ Fragestellung kommt Rehmke von seinem Welt- oder Gegebenheitsstandort aus im

Unterschied zur ausschliesslichen Behauptung einer blossen Religionspsychologie „zu einer klaren wissenschaftlichen Fundierung der Religionsphilosophie. Religion ist etwas Gegebenes, sie muss also auf ihr Wesen, d. h. auf ihre Bestimmtheiten und Eigenschaften hin, untersucht werden können. Auf Grund der Tatsachen lässt sich zunächst feststellen, dass ‚Religion‘ dem Religiösen ein Verhältnis zwischen ihm und dem göttlichen Wesen, d. i. ein Wirkenszusammenhang seiner selbst mit Gott, bedeutet. In diesem Sinne hat jedes menschliche Bewusstsein seine besondere ‚Religion‘, nämlich sein besonderes Verhältnis zu Gott“ (133). — In Euckens Religionsphilosophie spielt das Lebensproblem eine Hauptrolle. Hegenwald ist für Eucken warm begeistert und sucht namentlich seine Gottesauffassung als theistisch aufzuzeigen. Euckens Ablehnung des traditionellen Christentums scheint er für zu weitgehend zu halten (182 f.), aber in der ganzen Tendenz seiner Philosophie erkennt er offenbar den richtigen Kern einer christlichen Lebensphilosophie an. Wir gelangen „von den Vaihinger-Euckenschen Wirklichkeitsvoraussetzungen aus zur Deutung der Welt als einer allumfassenden psychischen Individualität und Persönlichkeit, deren mehr triebmässig-mechanischer Individualitätscharakter im Getriebenwerden und deren selbstbewusster Persönlichkeitscharakter im Ergriffenwerden und im selbständig wollenden Handeln und Leben innerhalb des einzelnen Lebens erfasst und offenbar wird“ (177).

Klar finden wir diese Lebens- und Weltansicht nicht. Wir können uns auch nicht der durch die Schlussbetrachtung durchklingenden Hoffnung zuneigen, dass eine wirkliche, für das religiöse Leben fruchtbare Verständigung zwischen der modernen Philosophie und dem echten Christentum möglich sei.

Eichstätt i. B.

Professor Dr. G. Wunderle.

Religionspsychologie.

Archiv für Religionspsychologie in Verbindung mit A. Dyroff (Bonn), Th. Flournoy (Genf), K. Girgensohn (Dorpat), H. Höfding (Kopenhagen), O. Külpe (München), A. Messer (Giessen), Fr. Rittelmeyer (Nürnberg), E. Tröltzsch (Heidelberg) und unter ständiger Mitwirkung von K. Koffka, Privatdozent für Philosophie an der Universität Giessen, herausgegeben von W. Stählin, Pfarrer in Egloffstein (Oberfranken). 1. Band. Tübingen 1914, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). IV und 336 S. Lex.-8°. Abonnementspreis geheftet *M* 12,— (geb. *M* 13,80); Einzelpreis geheftet *M* 15,— (geb. *M* 16,80).

Es ist warm zu begrüßen, dass der aufblühenden Religionspsychologie wieder eine Pflegestätte bereitet worden ist. Der eingegaugenen

„Zeitschrift für Religionspsychologie“ wird man kaum mit Bedauern ins Grab sehen. Das neue „Archiv für Religionspsychologie“ ruht, wie der vorliegende erste Band zeigt, auf einer durchaus soliden Grundlage und verspricht eine im besten Sinne wissenschaftliche Behandlung der einschlägigen Probleme.

Der umfangreiche, technisch vortrefflich ausgestattete Band enthält vier Hauptabteilungen: Abhandlungen (10—211), Referate (212—310), Besprechungen und kleine Anzeigen (311—330), Zeitschriften-schau (331—336). Dem Ganzen ist eine Einführung vorgesetzt, in der die beiden Herausgeber, K. Koffka und W. Stählin, ihr Programm darlegen.

Sie lehnen vor allem „eine knappe Definition des Begriffes der Religionspsychologie“ ab (1), weil weder eine allgemein anerkannte Begriffsbestimmung der Religion noch eine solche der Psychologie vorhanden sei. Wir wollen diese methodische Vorsicht gewiss nicht tadeln, umsoweniger als die weiteren Ausführungen über die eigentlichen Absichten des neuen Unternehmens aufklären. Unter Religionspsychologie verstehen die Herausgeber ein System wissenschaftlicher Untersuchungen, „die es mit der Religion als einem im Menschen sich abspielenden psychischen Phänomen zu tun haben“ (1). Was ist aber nun die Religion in diesem psychologisch-phänomenologischen Sinne? Darauf erfolgt keine theoretische Antwort; der praktische Bescheid lautet: Religion als Gegenstand der Religionspsychologie ist für jeden Forscher das, „was er als Religion bezeichnet; und dies eben ist es, was die Herausgeber wünschen: Alle Erscheinungen, die irgendwie mit dem Namen Religion bezeichnet werden, gehören, soweit sie eine psychologische Behandlung zulassen, in das Gebiet der Religionspsychologie“ (2). Darin steckt nun doch unseres Erachtens die Gefahr subjektivistischer Auffassung. Gewiss meinen die Herausgeber, dass überall da, wo überhaupt die Bezeichnung des Religiösen gewählt wird, ein objektives Recht und eine Notwendigkeit für sie besteht. Worin liegt aber wenigstens das allgemeinste Recht und die allgemeinste Notwendigkeit? Darüber wäre, rein theoretisch gesprochen, ein Wort zu sagen gewesen. Praktisch freilich wird sich hier für gewöhnlich keine Schwierigkeit erheben, weil die — insbesondere aus dem Christentum stammenden — populär geläufigen Begriffe der Religion und des Religiösen zum mindesten in der allgemeinsten Fassung bewusst oder unbewusst das religiöse Verhalten normieren.

Die Hauptaufgabe der Religionspsychologie ist eine wissenschaftliche Darstellung der religiösen Erlebnisse. Diese sind vor allem in ihrer Phänomenologie zu beschreiben, dann muss die Gesetzmässigkeit ihres Zusammenhangs nach Möglichkeit ermittelt werden. Das halten auch wir für die wahren Aufgaben der Religionspsychologie. Wir stimmen den Herausgebern darin vollständig bei, dass es nicht in den Bereich

dieser Wissenschaft gehöre, über den Wahrheitsanspruch von Dogmen und religiösen Lehrsätzen zu entscheiden. „Die Religionspsychologie untersucht, welche Rolle das Wahrheitsbewusstsein in dem religiösen Leben des Individuums spielt, wie weit die Dogmen das religiöse Leben und Verhalten selbst zu beeinflussen und zu färben imstande sind, welche verschiedenen Erlebnisse etwa verschiedene Individuen oder verschiedene religiöse Gemeinschaften bei dem gleichen Glaubenssatz haben, und ähnliche Fragen. Aber darüber hinaus darf und kann der Religionspsychologe nicht gehen; die Wahrheitsfrage selbst muss streng und unbedingt aus der Religionspsychologie ausgeschlossen sein“ (7). Stählin betont dies später in einer gründlichen Erörterung von G. Wobbermins Standpunkt (279 ff.). Sehr sympathisch berührt uns auch die Stellungnahme der Herausgeber zum Experiment in der Religionspsychologie. „Während eines religiösen Erlebnisses, sagen wir etwa während des Gebets, dieses selbst zu analysieren, scheint dies Erlebnis nicht nur zu zerstören, sondern auch zu entweihen. Diese Schwierigkeit ist sehr ernst zu nehmen. Wäre es nötig, die Kirche oder das ‚Kämmerlein‘ zu einem psychologischen Laboratorium zu machen, dann lieber gar keine Religionspsychologie!“ (3 f.). Leider ist es den beiden Herausgebern trotz dieser sehr erfreulichen, programmatischen Kundgebungen nicht ganz gelungen, vollständige Klarheit und Einheitlichkeit der Terminologie durchzuführen. Wir haben einzelne Versuche und Ansätze dazu wahrgenommen (z. B. 117 f.; 303 Anmerkung 2). Es wäre jedenfalls ein grosses Verdienst, gerade bezüglich des Begriffes „Experiment“ von der Religionspsychologie aus endlich zu einer sicheren Bestimmung zu kommen. Vielleicht dürfte dies zur Zeit eines der wünschenswertesten Ergebnisse für die allgemeine Psychologie sein.

Soviel über das Programm des neuen „Archivs“. Die einzelnen Aufsätze können hier natürlich nicht genauer analysiert werden. Nur eine allgemeine Charakteristik ist möglich.

Von den Abhandlungen bringt die Fr. Rittelmeyers über die Liebe bei Plato und Paulus (10–44) sehr interessante psychologische Gegenüberstellungen; die historischen Gesichtspunkte sind dabei allzu stark zurückgedrängt worden. Die theologischen Folgerungen verraten den modernst-protestantischen Standpunkt. Für diesen gibt es eine „Dogmatik“ nur noch in dem Sinn, „dass hervorragende einzelne Geister bekennen und begründen, was vom Weltgeheimnis, vom Welthintergrund in ihrer Seele Aufnahme gefunden hat“ (39). Das ist schliesslich der Psychologismus in der Glaubenslehre; er lässt überhaupt keine irgendwie normative Theologie zu, sondern fordert und untersucht nur das der Religion, speziell dem Christentum, eigene „Lebensgefühl“ (vgl. 44). Wir hätten die letzten Seiten des Aufsatzes an dieser Stelle gerne vermisst. — S. Behn handelt über das religiöse Genie (45–67) und bietet ins-

besondere manche wertvolle Ausführungen über die religiösen Exaltationszustände. Er kann sich den Wunsch nicht versagen, einzelne „Bewusstseinszustände künstlich loszulösen, womöglich zu erzeugen. Der überreiche Inhalt müsste künstlich verarmt werden, methodisch wäre eine künstliche Exzitation herbeizuführen“ (66). Wir können dies unter keinen Umständen gutheissen; auch die beiden Herausgeber des Archivs haben sich, wie die bereits oben wiedergegebenen programmatischen Aeusserungen bekunden, gegen die religiösen Experimente ausgesprochen. — A. Fischers Aufsatz über Nachahmung und Nachfolge (68—116) ist ein wichtiger Beitrag zur Phänomenologie und Psychologie des religiösen Erlebnisses. Aus der Analyse des Nachahmungserlebnisses im gewöhnlichen Leben fallen eine Reihe von Streiflichtern auf religiöse Nachahmung und Nachfolge. — W. Stählin, offensichtlich die Seele der neuen Zeitschrift, legt umfassende und gründliche experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie (117—194) vor. Ob die Bezeichnung „experimentell“ für die Forschungen völlig zutreffend ist, lassen wir dahingestellt; dass es sich um keine religiösen Experimente handelt, bestätigt der Verfasser selbst (119). „Die Erlebnisse, die hervorgerufen und beobachtet werden sollten, waren Aufnahme, Verständnis sprachlicher Mitteilung und ihrer einzelnen Formen, Erinnerungen und Eindrücke, kurz die Wirkungen der Sätze oder Satzteile, also eben diejenigen psychischen Vorgänge, die das eigentliche Problem der Sprachpsychologie bilden. Freilich erhielten die Versuche ihr besonderes Gepräge dadurch, dass die verwendeten Stoffe durchweg religiösen Inhalt haben“ (118 f.). Es ist unmöglich, den reichen Inhalt der Arbeit an sprachpsychologischen Ergebnissen auch nur anzudeuten; der religionspsychologische Ertrag allein schon verschafft der Studie eine hohe Bedeutung. Stählin liefert wichtiges Material zur Beantwortung der Frage: „Wie geht es zu, wenn ein religiöser Stoff Eindruck macht? In welchen psychischen Formen vollzieht sich eine solche tiefer gehende Wirkung?“ (186). — R. Wielandt befürwortet in lesenswerten Ausführungen die Mitarbeit des praktischen Theologen an der Religionspsychologie (195—201). Er sieht darin „fast eine Gewähr, dass die Religionspsychologie sich nicht in allgemeine Psychologie auflöst, sondern wirklich Psychologie des religiösen Lebens, immer und unbedingt in erster Linie also eine wirkliche Religionspsychologie bleibt“ (201). Möchten diese Worte nicht bloss innerhalb des zumeist protestantischen Mitarbeiterkreises gehört und befolgt werden! — Dieser Wunsch gilt gleich auch für J. Schlüters Plan einer religionspsychologischen Biographienforschung (202—210). In der hier (209 f.) gegebenen Biographienliste findet sich für katholische Religionspsychologen gar manches Thema. Da „Ergänzungen willkommen sind“, könnte man noch wichtige Namen katholischer Mystiker und

Heiligen einreihen. — Von den Referaten ist vor allem höchst erfreulich der umfangreiche und lichtvolle Bericht von P. J. Lindworsky S. J. über religionspsychologische Arbeiten katholischer Autoren (228–256). Es ist nicht schlecht um die katholische Literatur auf diesem Gebiete bestellt, zumal wenn man bedenkt, dass die katholische Theologie wegen ihres objektiven Charakters von Hause aus ungleich weniger zur wissenschaftlich psychologischen Erfassung religiöser Vorgänge drängte, wie die subjektive protestantische Theologie, namentlich seit Schleiermacher. — Sehr verdienstlich ist auch das Sammelreferat von Agostino Gemelli O. F. M.: Die italienische Literatur über Religionspsychologie in den Jahren 1911–1912 (256–267). Der italienische Beitrag zur Religionspsychologie ist „gering und wertlos“ (267). — Ueber L. Lévy-Bruhls Werk: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* verbreitet sich K. Koffka in eingehender Darstellung und Würdigung (267–278), ebenso W. Stählin über G. Wobbermins Buch: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie (279–298).

Es ist überflüssig, zu wiederholen, dass man da und dort mit dem Inhalte des vorliegenden „Archiv für Religionspsychologie“ nicht vollkommen einverstanden sein kann. Das ist schliesslich eine Wahrnehmung, die namentlich bei den allermeisten grossen Unternehmungen gemacht werden dürfte. Ein derartiger Widerspruch im einzelnen darf den objektiven Beurteiler nicht hindern, den wahren Wert und die dauernde Bedeutung eines Werkes im Ganzen freudig anzuerkennen und zu schätzen. Wir sind überzeugt, dass die Herausgeber des Archivs nicht bloss etwas Grosses gewagt, sondern auch etwas Grosses bereits gewonnen haben. Ihre ernsthafte und ehrliche Arbeit verdient die kräftigste Unterstützung. Mögen die katholischen Religionspsychologen darin nicht zurückbleiben!

Eichstätt i. B.

Professor Dr. G. Wunderle.