

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem. Von Dr. Aloys Müller. Bonn 1913, Marcus' & Webers Verlag. 64 S. *M* 2.

Aloys Müller hat in einem Artikel in Band XVI des Archivs für systematische Philosophie (1910, S. 380 ff.) über den Begriff der Wahrheit der Erkenntnisse ertragreiche Betrachtungen angestellt. Die alte Formel *adaequatio rei et intellectus* für den Begriff der Wahrheit lässt er gelten, jedoch unter Vermeidung einer Zweideutigkeit, die sich als Folge falscher Interpretationen des Wortes *res* („Sein“) ergibt. Bedeutet *res* das bewusstseins-transzendente Sein, die sogenannte objektive, reale Welt, so ist die Anwendung der Formel *adaequatio rei et intellectus* für den Wahrheitsbegriff unstatthaft. Bezeichnet *res* aber in einem weiteren Sinne die Gesamtheit alles Existierenden samt seinen gegenseitigen Beziehungen (wozu auch die Seele selbst gehört und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit), so findet die alte Wahrheitsformel auf das Bild, das wir uns von diesem Sein machen, mit gutem Recht Anwendung. Diese Unterscheidung ermöglicht es dem Verfasser, einen Wahrheitsbegriff aufzustellen; der über manche philosophische Schwierigkeiten (z. B. das Abbilden) hinweghelfen kann und auch auf gewisse Anschauungen moderner Naturphilosophen (Relativität der Erkenntnis, ökonomischer und biologischer Wert der Wahrheit u. a.) ein neues Licht zu werfen geeignet ist. Der Müllersche Wahrheitsbegriff führt zur Unterscheidung der beiden Begriffe Wirklichkeitstreue und Wahrheit. Die Bedeutung dieser Unterscheidung für die physikalische Erkenntnis hat Müller erstmalig in einem Anhang zu seinem Buche „Das Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem“ (Braunschweig 1911) auseinandergesetzt. Da diese Fragen aber einen weit über die Logik der Physik hinausgehenden Wert besitzen, so hat sich Müller in einem selbständigen Schriftchen mit den Begriffen Wahrheit und Wirklichkeit befasst. Der Standpunkt Müllers ist der des „Idealrealismus“, einer Synthese von Idealismus und strengem Realismus mit empirischer Unterlage. „Wir nehmen an, dass es zwei Arten absoluter Fundamente gibt, die teils psychischer, teils nichtpsychischer

Natur sind. Die psychischen und die nichtpsychischen Realitäten erzeugen durch ihr gesetzmässig geordnetes Wechselwirken für jeden die ihm empirisch gegebene Wirklichkeit. Diese phänomenale Wirklichkeit und alle ihre Elemente — Licht, Farben, Töne, Raum, Zeit, Ursache, Zweck usw. — sind also Synthesen aus seelischen oder subjektiven und aus bewusstseins-transzendenten oder objektiven Faktoren. Und zwar nicht analysierbare Synthesen; d. h. wir können die einzelnen Faktoren mit ihrem Anteil an der Synthese nicht vollständig gesondert herausstellen“. Das Verhältnis dieses Idealrealismus nun zum überkommenen Wahrheitsbegriff zu untersuchen, ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Es stellt sich dabei heraus, dass der Zusammenhang des alten Wahrheitsbegriffes mit dem Idealrealismus nicht bloss historischer Natur ist, sondern dass ein sachlicher Konnex vorhanden ist, den Müller in scharfsinniger Weise ans Licht zieht.

Was der Verfasser schon in seinem erwähnten Archiv-Artikel zeigte, führt er im ersten Abschnitt unter dem Titel „Wahrheitsbegriff und Wahrheitskriterium“ näher aus. Der strenge Realismus begeht einen methodischen Fehler, wenn er bei der Deutung des Wortes *res* als objektive, extramentale Welt die vom Bewusstsein unabhängige Existenz dieser Gegebenheit dogmatisch voraussetzt. Diese Unabhängigkeit ist ein Problem der wissenschaftlichen Forschung; sie musste sich für den strengen Realismus als Resultat einer Untersuchung ergeben, darf aber nicht a priori postuliert werden. Entweder müssen alle Dinge und Relationen wissenschaftlicher Forschung unterliegen, oder man muss auf jede wissenschaftliche Prüfung verzichten; man darf aber nicht einiges auf Grund des Wahrheitsbegriffes a priori festsetzen und anderes wissenschaftlicher Forschung überlassen. Der strenge Realismus treibt eine Art Ontologismus; er folgert aus dem nicht erfahrungsgemäss fundierten Wahrheitsbegriff die Existenz transsubjektiver Realitäten. Aus dem Begriff folgt aber noch nicht die Existenz. Es ist verboten, den Wahrheitsbegriff als Wahrheitskriterium anzuwenden. Müller weiss noch zwei andere Gründe für diesen Gedanken anzuführen. Die eine beruft sich auf die nur dem Urteil anhaftende Eigenschaft der Wahrheit oder Falschheit. Nur ein Urteil kann wahr oder falsch sein, nicht aber irgend eine Realität, die ist oder nicht ist. Der andere Grund macht geltend, dass der strenge Realismus bei der Anwendung der Wahrheitsformel auf die Erkenntnis der Aussenwelt „nicht nur den Begriff des Erkennens in unzulässiger Weise erweitert, sondern auch den Begriff des Seins oder Gegenstandes ohne jeden Grund auf eine bestimmte Klasse des Seienden, nämlich auf die physischen Objekte, einschränkt“. Die Seele ist nicht nur ein Spiegel, der das Bild der Aussenwelt entwirft, sondern zugleich ein Wirkliches, ein Teil der Gesamtwirklichkeit, und als solcher mit abbildbar (hierdurch löst M. zwar gewisse Schwierigkeiten, ohne aber andere zu verhindern). Mit dieser Absage vom strengen Realismus sagt sich Müller aber nicht von der alten Wahrheits-

formel los. Er behält sie bei, muss aber eine Unterscheidung machen. Die Wahrheit eignet dem Urteil; der phänomenalen Realität eignet die Wirklichkeitstreue. Hier führt Müller einen Begriff aus der Mathematik an: den Invariantenbegriff.

Die Wirklichkeitstreue hat graduelle Unterschiede, die vom Umfang der Invarianten abhängig sind. Die Wirklichkeitstreue hat keinen Erkenntniszweck wie die Wahrheit. „Als einziger Zweck bleibt nur der biologische übrig, d. h. die Wirklichkeitstreue ist nötig zur Lebenserhaltung und Lebensförderung“.

Mit Hilfe des Invariantenbegriffs und des (ebenfalls der Mathematik entlehnten) Begriffs der Konformität weiss Müller nun interessante Gedanken über das Erkenntnisproblem zu entwickeln, die durch die Kürze der Form ausserordentlich fassbar sind. Wir haben hier ein Beispiel, wie die mathematische Methode klarer Begriffsbestimmungen auch philosophische Gedankengänge in präziser und wohltuender Form geben kann, ohne andererseits in Uebertreibungen zu verfallen, die durch eine nutzlose Anhäufung von Formeln und Zeichen eine Lektüre fast unmöglich machen. Auf Grund seiner Betrachtungen über die Konformität der Wahrheit bestimmt Müller den Zweck fortschreitenden Erkennens folgendermassen: „Zweck des Erkennens ist die Auffindung neuer und die Umfangsvergrösserung bisheriger Wahrheits-Invarianten. Insofern damit Veränderungen bisheriger Urteilsinhalte verbunden sind, kann man den Erkenntnisprozess als eine Anpassung des Denkens an seine Gegenstände und auf gewissen Gebieten, wenn wir die Wirklichkeitstreue mit in Rücksicht ziehen, als eine Anpassung des Denkens an die Tatsachen auffassen. Weil es andererseits keine reinen Tatsachen gibt, sondern alles, was im Denken erfasst wird — und Tatsachen sind vom Denken erfasste Urteilsgegenstände —, im Denken eine Umformung erfährt, die von der Natur der geistigen Prozesse abhängt und die in einer vom Oekonomieprinzip charakterisierten Synthese zum Ausdruck kommt, so kann man auch im gewissen Sinne von einer Anpassung der Tatsachen an das Denken sprechen“ (27). Die weiteren Ueberlegungen führen den Verfasser zur Annahme der Existenz eines objektiven Geistes. „Mir scheint dieser Begriff mehr zu bedeuten, als die Theorie zu einer eigenen Betrachtungsweise . . .“ „Der Begriff des objektiven Geistes scheint ein notwendiger Bestandteil unserer Wahrheitstheorie zu sein“ (33). „Er scheint aber auch des weiteren Ausbaues noch fähig und bedürftig zu sein“ (34).

Der vierte Abschnitt behandelt die Werttheorie der Wahrheit. Verf. unterscheidet vier Wertgruppen: absolute und relative Werte, Zeitwerte und Dauerwerte, aktuelle und potenzielle Werte, Eigenwerte und Wirkungswerte. In diese Begriffe sucht Müller nun den Wertcharakter der Wahrheit einzuordnen. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über den biologischen Wert der Wahrheit. Die Wahrheit hat biologischen

Wert nur durch die Wirklichkeitstreue, oder anders ausgedrückt, der praktische Wert der Wahrheit fällt mit dem biologischen Wert der Wirklichkeitstreue zusammen (40). Der biologische Wert der Wahrheit setzt den logischen notwendig voraus (42). „Nur der Wirkungswert einer Wahrheit kann ein absoluter Dauerwert werden“. Im Pragmatismus sieht Müller einen goldenen Wahrheitskern, den er herauszuholen sucht. Aber er lehnt seine Theorie ab. Dem pragmatischen Satz: „Was biologisch wertvoll ist, ist wahr“ stellt er den Satz gegenüber: „Was wahr ist, ist biologisch wertvoll“.

Zwei Abhandlungen im Anhang beschäftigen sich mit der Möglichkeit verschiedenartiger Wahrheitssysteme und mit dem Realitätscharakter der logischen Gesetze.

Recklinghausen.

Josef Schnippenkötter.

Prinzipien der Erkenntnislehre. Von E. v. Aster. Versuch zu einer Neubegründung des Nominalismus. Leipzig 1913, Quelle & Meyer. VIII u. 408 S. geh. *M* 7,80, geb. *M* 8,60.

In der Erkenntnistheorie sind in den letzten Jahren auffallende Gegensätze hervorgetreten. Wir brauchen nur zu erinnern an Husserls „Logische Untersuchungen“, Külpes „Realisierung“, Vaihingers „Philosophie des Als Ob“. Und in dem vorliegenden Buch macht E. v. Aster den Versuch, die nominalistische Theorie neu zu begründen.

Zunächst wird eine Darlegung und Kritik der phänomenologischen Deskription geboten. „Gegeben“ im eigentlichen Sinn ist alles, was uns in der Wahrnehmung — aber nicht bloss der sinnlichen — zum Bewusstsein kommt, alles, was unmittelbar erlebt wird (5). Von diesem unmittelbar Gegebenen unterscheidet sich das mittelbar Gegebene, das durch ein Vorstellungsbild vermittelt wird. Aster glaubt, zwischen diesen beiden Arten des Gegebenen einen prinzipiellen Unterschied feststellen zu müssen, nicht bloss einen solchen der Deutlichkeit und Intensität (13/14). Als dritte Art des Gegebenseins könnte noch in Betracht kommen das „Denken eines Gegenstandes“ — etwa wenn wir ein Buch mit Verständnis lesen. Nach Aster sind indes Gegebensein und Gedachtsein typische Gegensätze (22).

Die Hauptfrage lautet: „Können wir uns allgemeine Gegenstände zur Gegebenheit bringen, oder hat der Nominalismus recht, wenn er behauptet, dass es in keiner Form solche allgemeine Gegenstände gebe, sondern nur — realiter und phaenomenaliter — individuelle Inhalte und gleichlautende Worte, die wir ihnen beifügen?“ (30). „Korrespondieren den Worten allgemeiner Bedeutung als solchen erfassbare Gegenstände, Gegenstände, die wir uns zur Gegebenheit bringen können?“ (34). Ist dies nicht der Fall, so ist der Nominalismus berechtigt zur Behauptung, dass die allgemeinen Begriffe nur Fiktionen seien. Die platonisch-aristotelische Lösung des Uni-

versalienproblems lehnt Aster ab, ebenso Lockes Versuch eines Ausgleichs. Die einzig mögliche realistische Theorie sei diejenige der modernen Gegenstandstheoretiker, nach welcher die Wesens-(Gegenstands) Erkenntnis sich in einem einzigartigen zeitlosen Akt vollzieht. Diese Theorie sei unwiderlegbar, weil jede nähere Bestimmung des Wesens dieser idealen Gegenstände abgewiesen wird. Nun glaubt aber Aster, Husserls Resultate nicht als Ergebnis einer evidenten phänomenologischen Forschung zugeben zu können, weil eine solche Deskription des Inhalts auf dem Wege des einfachen Sichversenkens in diesen Inhalt nicht möglich sei (44 ff.).

So stellt sich Aster auf den Standpunkt des Nominalismus und glaubt diesen Standpunkt gerechtfertigt zu haben, sobald ihm der Nachweis gelingt, dass der Nominalismus die Möglichkeit objektiver Erkenntnis nicht aufhebt, und dass er nicht zu unhaltbaren relativistischen und skeptischen Konsequenzen führt (51). — Mit bewundernswertem Scharfsinn sucht Aster die nominalistische These an dem Problem des Dinges zu erhärten. Gegeben sei uns nie ein Ding als solches, sondern immer nur einzelne Seiten an dem Ding. Ähnlich verhalte es sich bei den Gattungsbegriffen. Auch bei den sogenannten realen Relationen stehe es wie bei den Dingen. Dagegen bestehen nach Aster die Relationen zwischen den phänomenalen Gegebenheiten realiter, objektiv und würden auch bestehen, wenn wir sie uns nicht zum Bewusstsein gebracht hätten. Denn wir haben den phänomenalen Gegebenheiten gegenüber nicht nur ein phänomenales Gleichheits- und Verschiedenheitsbewusstsein, sondern wir können auf Grund dieses Bewusstseins auch von einer objektiv bestehenden Gleichheit oder Verschiedenheit reden. Und darauf beruht die Möglichkeit einer Phänomenologie, einer reinen Deskription als Wissenschaft (75).

Aber wozu der ganze Apparat der allgemeinen Begriffe, wenn sie doch keinerlei reale Bedeutung haben? Die Allgemeinbegriffe müssen als sinnvolle Gebilde der Sprache aufgezeigt werden. Das Wort hat als Teil eines wirklich sinnvollen Ganzen zu fungieren. Darum kann der Sinn des Wortes nur vom Sinn des Satzes aus gewonnen werden (94).

Das Hauptproblem aller Erkenntnistheorie ist das der Wahrheit. Wie gewinnen wir wahre Urteile? Jedes Urteil ist ein Gebilde, dem gegenüber wir mit Sinn die Frage nach der Wahrheit stellen können. Dies ist nur möglich, wenn dieses sprachliche Gebilde ein Symbol, und zwar ein natürliches Symbol ist. Im sprachlich formulierten Urteil kommt eine Summe von Erwartungen zum Ausdruck. Das Urteil wird zum Symbol für diese Erwartungen. Das bewusste Vergegenwärtigen eines umfänglichen Sinns wird uns also jeweils durch das sprachliche Symbol erspart (95 ff., 107 ff., 117). — Als allgemeinste Wahrheitskriterien fungieren die formalen Denkgesetze. So besagt der Satz der Identität: ein bestimmtes Urteil ist wahr, gleichgültig, wann, von wem, in welchem Zusammenhang es ausgesprochen, gedacht, erlebt wird (159). Wahr ist ein Urteil, wenn die in

ihm ausgesprochenen Erwartungen sich erfüllen. Hiervon macht auch das Urteil über die Wirklichkeit eines Gegenstandes keine Ausnahme (172 f.).

Nun gibt es aber Urteile, die uns als evident gewiss gelten, ehe sich die in ihnen ausgesprochenen Erwartungen hätten erfüllen können. Hier muss also eine apriorische Begründung möglich sein. Ein Recht dazu geben uns schon die Denkgesetze, auf Grund deren wir eine gewisse Beurteilung der Wahrheit oder Falschheit eines Satzes vornehmen können. Die eigentliche apriorische Begründung ist aber dadurch ermöglicht, dass wir Relationsurteile ebenso gut fällen können, wenn die Gegenstände nur vorgestellt, wie wenn sie unmittelbar gegeben sind. So kann sich ein Urteil in gewissem Sinn erfüllen, ehe es sich erfüllt (184 ff.). Damit ist auch die Grundlage gegeben für die Bewertung der Gleichheitsurteile, Zahlurteile und der Geometrie als Wissenschaft (196 ff.).

Mit jener apriorischen Begründung der Relationsurteile hängt eng zusammen das Problem der Kausalität und Induktion. Mit dem Kausalgesetz behaupten wir einen allgemeinen Zusammenhang, der weder ein logischer noch ein apriorisch-anschaulicher ist. Jener Zusammenhang ist Ergebnis einer Induktion (277). Dem induktiven Verfahren aber kann nur logische Einsichtigkeit gegeben werden durch den „Nachweis, dass, wenn man ein bestimmtes allgemeines Prinzip als gültig voraussetzt (welche Gültigkeit nur insofern erweisbar ist, als man es als Postulat der Erkenntnis deduziert), die empirischen Einzelgesetze sich als einsichtig wahrscheinlich begründen lassen“ (289). Dies ist nun der Fall bei dem allgemeinen Kausalgesetz, das zum Ausdruck kommt in dem Satz: „Es gibt für jeden unmittelbar gegebenen Inhalt ein allgemeines Erwartungsgesetz, demzufolge dieser und nur dieser Inhalt an jener Stelle und in jenem Moment zu erwarten war“ (300). Einen Tatbestand erkennen kann dann nur heißen, sein Gesetz oder das Gesetz finden, demzufolge er erwartet werden konnte. Der Satz aber, dass für jeden unmittelbar gegebenen Inhalt ein allgemeines Erwartungsgesetz gilt, ist weder beweisbar noch widerlegbar — er ist ein Postulat des Erkennens (302).

Aus all dem lässt sich verstehen, weshalb wir alles Gegebene auf „Dinge“ zu beziehen streben. Wir suchen nach Inhalten, die wir jederzeit nach allgemeinen Gesetzen wieder zu finden im stande sind. Und wir benützen jene Inhalte gewissermassen als Leitfaden, an den wir die fortschreitende Entwicklung anzuknüpfen trachten, fassen also die realen Vorgänge als Veränderungen der „Dinge“ auf und tasten uns so an diesen beharrlichen Dingen gleichsam in die Zukunft hinein (310). Dieses Streben nach Vereinfachung macht sich noch weiter bemerkbar: Reale Gegenstände werden auf einander zurückgeführt wie Luftschwingung und Ton. So entsteht das System der empirischen Wissenschaft (312 ff.).

E. v. Asters Buch gehört ohne Zweifel zu den wertvollsten philosophischen Erscheinungen der letzten Jahre. Der Schwerpunkt liegt in den

ersten Kapiteln. Wäre die Kritik des Realismus jeder Schattierung wirklich einsichtig gewiss, so müssten wir seinem Nominalismus beipflichten, der nun freilich nicht eine blossе Wiedererweckung der alten nominalistischen Theorie, sondern einen wirklichen Neubau darstellt.

Dass Aristoteles bei seinem Realismus grosse und bedeutsame Voraussetzungen macht, ist nicht zu leugnen. Aber die Ueberzeugung, dass Husserl in seinen Grundthesen recht hat — und damit auch der Realismus, — vermochte Aster mir nicht zu erschüttern. Es gibt wirklich diesen einzigartigen Erkenntnisakt, in dem uns das Wesen der Dinge irgendwie offenbar wird. Z. B. ist uns das Wesen von Substanz und Akzidens (selbständiger — unselbständiger Gegenstand) unmittelbar gegeben, wenn wir Ding und Bewegung vergleichen. Eine Analyse ist allerdings nicht möglich, nur eine Beschreibung. Daher die grosse Schwierigkeit, sobald analysiert werden soll.

Doch bleibt das vorliegende Buch auch für den, der sich nicht auf E. v. Asters Standpunkt stellt, eine überaus wertvolle Gabe. Eine wahre Fülle von Anregungen, Problemstellungen, neuen Gedanken ist in diesem Werke niedergelegt.

Tübingen.

Dr. S. Aicher.

Die Wahrheit. Ein erkenntnistheoretischer Versuch, orientiert an Rickert, Husserl und an Vaihingers „Philosophie des Als-Ob“.

Von Adolf Lapp. Stuttgart 1913, W. Speemann. 101 S. № 2,50.

Der Verfasser hat sich nach der Vorbemerkung zu seiner Arbeit (9) nicht das Ziel gesteckt, einen „beruhigenden und befreienden Abschluss einer vielfach erregenden und bewegenden Fragenreihe“ zu geben; er will bloss eine Frage, einen Anfang bieten. Und diese Frage knüpft er an die vielleicht radikalste Wahrheitsleugnung innerhalb des gegenwärtigen Denkens, an Vaihingers Philosophie des Als-ob; er behandelt als eigentlichen Gegenstand das Problem, ob sich für die (Vaihingersche) Fiktionstheorie „ein fester Punkt, ein ruhendes Etwas, das vor und über aller Fiktion“ steht, finden lasse. Lapp bejaht diese Frage und erklärt „das Erlebnis, die Bejahung, den Willen“ als die letzte Grundlage der „Philosophie des Als-ob“ (10). Damit glaubt er diese Philosophie genügend gesichert zu haben. Die Fiktionstheorie, der Perspektivismus „will erlebt und nicht nur gedacht werden“ (11).

Die Abhandlungen über Rickerts Werttheorie (18—41) und über Husserls Wahrheitsbegriff (41—68) sind eigentlich nur zufällige Gelegenheiten kritischer Vorbereitung auf das letzte Ziel der ganzen Studie. Warum kommen nur Rickert und Husserl an die Reihe? Wäre nicht auch Euckens Anschauung einer Erörterung wert gewesen? Gerade sie verbindet doch, mehr als alle anderen der Gegenwart, Wahrheit und

Leben aufs engste. Im einzelnen ist gegen Rickert und auch gegen Husserl manches Treffliche gesagt, das ernstlich zu überlegen ist. Um dessentwillen weisen wir auf die Arbeit Lapps hin; seine Ausführungen über Vaihinger befriedigen nicht; noch weniger die unklaren Hinweise auf das alles begründende „Erlebnis“ (99 ff.).

Eichstätt.

Prof. Dr. G. Wunderle.

Naturphilosophie.

Moderne Naturphilosophie. I. Die Ordnungswissenschaften.

Von Wilhelm Ostwald. Leipzig 1914, Akademische Verlagsgesellschaft in Leipzig. VII und 420 S. geh. *M* 12, geb. *M* 13,20.

Ostwald beabsichtigt, eine auf drei Bände berechnete „Moderne Naturphilosophie“ herauszugeben, wovon der erste Band mit dem Untertitel „Die Ordnungswissenschaften“ vorliegt. Ursprünglich war nur eine Umarbeitung seiner „Vorlesungen“ geplant. Es erwuchs aber ein neues Werk „entsprechend der Entwicklung, welche die Angelegenheit selbst und der Verfasser persönlich inzwischen durchgemacht haben“ (V).

Die Bedeutung philosophischer Schulung für den Naturwissenschaftler betonte Erich Wasmann angesichts der Diskussion nach seinen berühmt gewordenen Berliner Vorträgen über das Entwicklungsproblem. Die Vorzugsstellung, die Wasmann damals durch eine gründliche philosophische Allgemeinbildung einnahm, wurde auch von gegnerischer Seite gern anerkannt. Bei unseren Aerzten, Biologen, Physikern, Chemikern, Technikern, Kaufleuten aber tritt auf der Hochschule gleich die fachliche Ausbildung in den Vordergrund, die durchweg empirisch geartet ist und es sein muss. Selbst die Juristen und Nationalökonomien klagen über mangelnde rechtsphilosophische Ausbildungsmöglichkeiten. Diese Einseitigkeit macht sich noch mehr geltend, wenn dazu eine Vorbildung auf Realanstalten naturwissenschaftlich gerichtetes Denken in übertriebener Wertschätzung entwickelt hat. Die Zahl der naturwissenschaftlich Gebildeten ist heutzutage grösser denn je. Rudolf Eucken machte noch jüngst auf diese Tatsache in seiner Kriegsflugschrift über die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes (Stuttgart 1914) aufmerksam: „Heute sind wir das Volk der Techniker, des welterobernden Handels, der grossartigen Industrie, heute hat man uns wohl die Amerikaner Europas genannt“. Referent ist weit davon entfernt, den naturwissenschaftlich gerichteten Denkweisen in philosophischer Beziehung jeden Wert abzusprechen. Im Gegenteil: der allgemeingültige Inhalt der naturwissenschaftlichen Methoden kann gar nicht hoch genug bewertet werden, und der Jetztzeit erst war es vorbehalten, diesen Wert herauszuarbeiten und die Philosophie nach Methode und Erkenntnis in ungeahnter Weise zu bereichern. Die moderne Naturphilo-

sophie wird — das dürfen wir wohl sagen — nicht das Schicksal der Naturphilosophie Schellings und Hegels erleben, mit der sie kaum mehr als den Namen gemein hat. Es sind sicher bleibende Erkenntniswerte neu geschaffen worden. Aber vor einer einseitigen Ueberschätzung muss man sich hüten. Der durch die Entwicklung der Naturphilosophie entfesselte Kampf rührt tief auf; Klimke nennt ihn den tiefgehendsten im modernen Geistesleben und meint mit anderen, dass er „nicht von heute zu morgen entschieden werden, sondern das ganze 20. Jahrhundert voraussichtlich erfüllen wird“.

Das anregende neue Ostwaldsche Buch wird darum sicherlich viel gelesen werden. Dass Ostwald die Gabe hat, seine Gedanken in spannender und flüssiger Form mitzuteilen und mit interessanten Exkursen, Beispielen und Vergleichen zu beleben, hat er schon mehrfach bewiesen. Auch bei dem vorliegenden Werk müssen wir die sprachliche Gewandtheit anerkennen. Man liest es ohne Ermüdung, ja mit steigendem Interesse. Dazu kommt, dass Ostwald mehr, als man es sonst von ihm gewohnt ist, in der Form eine objektive Darstellung gewählt hat, die sich im allgemeinen von apodiktischen Kühnheiten fernhält; jedoch dringt auch in diesem Buche an einigen Stellen der temperamentvolle Weltverbesserer und radikale Kultur-Redakteur durch. Aber man wird dem bekannten Jenenser Physiker Felix Auerbach recht geben müssen, wenn er meint, Tausende würden am Schlusse der Lektüre dieses Buches ausrufen: ja, so habe ich mir's gedacht, ich habe es nur nicht klar herausarbeiten können! Die Freude an dem „naiven Naturalismus“ Ostwalds, der auch Auerbach Ausdruck gibt, ist wohl verständlich. Und es wäre gut bestellt mit dieser Freude, wenn nicht bei genauerem Zusehen und tieferem Nachdenken sich gegen die Richtigkeit der Ostwaldschen Anschauungen so gewichtige Bedenken erheben, die — unbeschadet mancher richtiger Einzelheiten — doch zu einer Gesamtablehnung der Ostwaldschen Naturphilosophie führen müssen.

Der vorliegende erste Band ist gleichsam die erkenntnistheoretische Grundlegung der Philosophie. Ostwald hat sie unter dem Begriff „Ordnungswissenschaften“ zusammengefasst. Er versteht darunter den Teil der Philosophie, „welcher Logik und Mathematik bis zur Lehre von Zeit und Raum umfasst, mit anderen Worten sämtliche Wissenschaften, welche ausserhalb des Energiebegriffes und ohne den Gebrauch dieses Denkmittels bestehen können“ (VI). Und so finden wir in dem vorliegenden Bande in der Tat fast nichts vom Begriffe der Energie und seiner Bedeutung in Ostwalds Philosophie. Ostwald benutzt die Gelegenheit, um sich gegen die landläufige Auffassung zu wenden, als sei seine Gesamtphilosophie mit der Energetik identisch, und ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass diese nur ein Teil seiner Gesamtphilosophie ist. Er hofft in einem zweiten Bande die energetischen und in einem dritten die biologischen Wissenschaften zu behandeln. In welchem Sinne er aber diesen Energiebegriff behandeln

wird, davon können seine Bemerkungen auf Seite 245 ff. eine Vorstellung wecken. Seine Theorie der Begriffsbildung führt ihn von den einfachen Begriffen zu komplexeren Begriffen, die als „unmittelbare Produkte der Erinnerungsfunktion“, wenn sie in übereinstimmender Gestalt häufig auftreten, die Beschaffenheit von Substanzen annähmen. Diese immer wiederholten Komplexe bekleideten sich dann weiter mit dem Begriff der Wirklichkeit und erführen dann später eine sehr bestimmte Wendung nach dem Begriff der Unveränderlichkeit oder absoluten Konstanz. So habe der Substanzbegriff im Laufe der Zeit eigenartige Wandlungen erfahren. In den „primitiven Philosophien, wie sie uns in den verschiedenen religiösen Systemen aufbewahrt“ seien, käme zu dem Gedanken des Absolut-Unveränderlich-Ewigen noch die Vorstellung der Persönlichkeit, und so habe sich „dieses Denken auf die Vorstellung eines ewigen, unveränderlichen Gottes zentriert“. Der Substanzbegriff als Gottesbegriff aber sei im 18. Jahrhundert durch die Erkenntnis, dass im Begriff der individuellen Persönlichkeit eine wesentliche Veränderlichkeit liege, aufgegeben, und an die Stelle des Gottesbegriffes habe sich der Begriff der Materie gesetzt, dessen Gestaltung durch die Entwicklung der Naturwissenschaften, insbesondere der einfachen Gebiete der Mechanik und der Physik, unterstützt worden sei. Aber auch dieser Versuch sei gescheitert. Die Fortschritte auf demselben Gebiet, das den Materiebegriff herausgearbeitet habe, habe die Materie dann durch die Masse und weiter durch die Bewegungsgrösse ersetzt. Die allerneueste Physik aber bewies die Masse als Funktion der Geschwindigkeit und die Bewegungsgrösse als einen nur scheinbar konstanten Summand einer komplexeren Erscheinung, der Energie. „Die Energie hat bisher den Königsmantel der völligen Unveränderlichkeit unbefleckt durch den Sturm der Zeiten tragen können“. „In dem Rhythmus des bisherigen Denkens hatte es daher gelegen, nunmehr der Energie dieselbe Stelle einzuräumen, welche in früheren Zeiten die Gottheit und später die Materie eingenommen hatte“ (248).

Aber Ostwald warnt vor falschen Auffassungen. Den geschichtlichen Fehler der früheren Substanzbestrebungen will er vermeiden: Der Energiebegriff „hat seine Stelle als führender Begriff für die gedankliche Erfassung der gesamten Erfahrungswelt nicht mehr als Monarch, sondern als Präsident der wissenschaftlichen Republik angetreten, der auf unbestimmte Zeit gewählt ist, im Falle aber, dass seine Unfähigkeit eintritt, die mit dem Alter zu erwarten ist, abdanken und seinem Nachfolger den bisher eingenommenen Platz einräumen wird. Aus diesem allgemeinen Vorgang ist nun auch erklärlich, dass von ungenügend orientierter Seite (leider muss fast das ganze zeitgenössische Geschlecht der amtlichen Philosophie hierzu gerechnet werden) willkürlich die Annahme gemacht worden ist, dass jener historisch zu erwartende Fehler tatsächlich von den Energetikern

begangen worden sei, und diese die Energie in ähnlicher Weise zum Zentralbegriff gemacht hätten, wie die Priesterschaft dies im theologischen Zeitalter mit dem Gottesbegriff und die jugendlich unentwickelte Wissenschaft es im metaphysischen Zeitalter mit dem Begriff der Materie gemacht hat“ (248/9). Man wird diese Erklärungen Ostwalds über seinen Energiebegriff sicher werten müssen. Aber mir fällt das Wort von Wundt ein, das er in seinen Philosophischen Studien irgendwo sagt: „Nicht darauf kommt es an, wofür die Philosophen sich selbst halten, sondern darauf, was sie nach dem Inhalte ihrer Anschauungen wirklich sind. Und dass man sich über das täuscht, was man eigentlich ist, das kommt natürlich in der Philosophie so gut wie im gewöhnlichen Leben vor“. Und Ostwald hat sich schon sehr über sich selbst getäuscht: ich erinnere an Ostwalds Ausspruch, dass seine Vorlesungen über Naturphilosophie keine einzige Hypothese enthalten sollen!

Wir wollen nun vorläufig über die Rolle des Grund- und Zentralgedankens der Energie in Ostwalds Philosophie kein Urteil fällen (der energetische Band nach einer inzwischen durchgemachten Entwicklung steht noch aus) — aber ein Grund- und Zentralgedanke zieht sich durch den ganzen vorliegenden erkenntnistheoretischen Band der Ordnungswissenschaften hindurch, der alte sophistische Grundsatz des Protagoras: der Mensch ist das Mass aller Dinge. Diese Anlehnung an die Sophisten ist aber nicht implicite in den dargelegten Gedankengängen enthalten, sondern S. 251 nennt der Verfasser Protagoras mit Namen und führt seinen Grundsatz an. Er stellt den überlegenen und „fortschrittlichen“ Sophisten dem rückständigen „konservativen Denker“ Platon gegenüber, der „im Substanzbegriff stecken geblieben“ ist und „im Absoluten seine atavistischen Gottheitsideen gerettet hatte“, und der machtlos „der unwiderstehlichen Kraft eines neuen Gedankengebietes gegenüber“ dem Sophisten in „ungeheurem Zorn“ eine „grob-ungerechte Behandlung“ zuteil werden liess. „Die Verbreitung der relativistischen Auffassung in der Philosophie ist zweifellos das Kennzeichen eines Fortschrittes“ (251). Aus im wesentlichen zwei Gründen scheint Ostwald dieser radikalen Ansicht zu huldigen. Der eine Grund liegt in den naturwissenschaftlichen Erfahrungen, von denen aus Ostwald seine ganze Philosophie bestimmt hat. Die naturwissenschaftliche, empirische Methode kann niemals zu absolut sicheren Sätzen gelangen; das liegt im Wesen der Induktion begründet. Alles, was auf diesem Wege gewonnen werden kann, ist ein mehr oder weniger wahrscheinliches Naturgesetz, nicht eine absolute Wahrheit. Und Ostwald überträgt diese naturwissenschaftlich begründete Ansicht ohne weiteres in falscher Verallgemeinerung auf die Philosophie, auf die Logik, auf das Denken und Erkennen. „Die Erlangung einer absoluten, d. h. keinem denkbaren Einwände unterworfenen Gewissheit, ist nicht möglich. Alles, was man erreichen kann, ist der Nachweis, dass von den verschiedenen zu

Gebote stehenden Annahmen eine gewisse die zweckmässigste und angemessenste ist“ (25). Das Absolute ist verpönt. „An die Stelle des starren Substanzbegriffs, der jede Veränderung ausschliesst“, setzt Ostwald „einen beweglicheren und freieren Substanzbegriff, der der tatsächlichen Veränderung Rechnung trägt“ (387). Ostwalds „erste und allgemeinste Wissenschaft“ (VI), die Logik, ist durchaus empirisch und pragmatisch orientiert. Es will „unser Denken überall nach der Erfahrung regeln“ (22). Hier zeigt sich eine der vielen Ostwaldschen Einseitigkeiten. Er, ein Meister auf dem Gebiete der Chemie, wendet ohne weitere Umschweife die naturwissenschaftliche Methode auf die Erkenntnistheorie an und verkennt vollständig die stichhaltigen Einwendungen, die gegen eine solche unberechtigte Verallgemeinerung geltend gemacht werden können. Er geht aber auf diese Frage gar nicht ein, sondern dekretiert: „Die Philosophie ist eine empirische Wissenschaft und hat daher in bezug auf den Grad der Gewissheit keinen Vorzug vor den anderen; sie hat vielmehr den Nachteil, dass wegen der Beschaffenheit ihrer Arbeit der erreichte Wahrscheinlichkeitsgrad vielfach ein sehr mässiger ist. — Wem dieses Endergebnis ungenügend erscheint, dem kann ich nicht helfen. Ich kann ihn nur darauf hinweisen, dass die ganze Arbeit in der Physik, Chemie und Biologie unter genau den gleichen Voraussetzungen getan wird, und dass die offenkundigen grossen Fortschritte dieser Wissenschaften ein Zeugnis dafür ablegen, dass sie sich ausserhalb der Sphäre des Absoluten ganz wohl befinden, blühen und gedeihen“ (26/7). Wie oft beruft sich Ostwald auf die Chemie! „Man gelangt zu den Begriffselementen ungefähr ebenso, wie man zu den chemischen Elementen gelangt“ (80); „das sicherste Mittel zur Auffindung der Begriffselemente ist die Analyse aller Begriffe, gerade wie die Chemiker alle Stoffe analysiert haben, welche sie in der Natur aufgefunden haben“. Auch bei der Begriffssynthese sagt Ostwald: „Der Fall liegt ganz ähnlich wie in der Chemie“ (84). Und bei der Probe auf die Einfachheit und Vollständigkeit der gewonnenen Begriffe betont er: „Auch hier wird das Verfahren ähnlich dem des Chemikers sein . . .“ (85). Und wieder anderswo: „Ebenso muss man die Arbeit, die wir eben gemeinsam treiben, um uns Klarheit über die Grundlagen der Denktätigkeit selbst zu verschaffen, als eine experimentelle oder synthetische bezeichnen“ (271). Aber bei dieser Methode, die sicherlich Berücksichtigung verlangt und geeignet ist, die Ergebnisse der objektivistischen erkenntnistheoretischen Methode zu ergänzen, verbleibt Ostwald einseitig und die Frage nach dem Geltungscharakter der Denkgesetze und nach der Wahrheit des Denk-inhalts wird radikal verworfen durch seine ökonomische, pragmatistische, durchaus anthropologistische Auffassung vom Denken und Erkennen. Hierbei zeigt er starke Abhängigkeit von Ernst Mach und William James. Die subjektiven Motive, Zweckmässigkeit, Nutzen, biologischer Wert bestimmen den Wahrheits- und Geltungswert wissenschaftlicher Aussagen.

Einen zweiten Grund für die völlige Relativität all unserer Erkenntnis entnimmt Ostwald gewissen neueren Untersuchungen über das Grenzgebiet zwischen Mathematik und Logik. Aber auch hier findet sich wieder eine Ostwaldsche Verallgemeinerung vor, die sachlich nicht notwendig und berechtigt ist. Die besonders im letzten Jahrhundert neu verbreiteten mathematischen Erkenntnisse über die Grundlagen von Geometrie und Analysis haben in grösserem Umfang als vorher zu philosophischen Untersuchungen Anlass gegeben. Diese Forschungen, die sich besonders an die Namen Bertrand Russell und Louis Couturat in England und Frankreich, in Deutschland an Ernst Schröder anschliessen, sind nicht ohne Erfolge geblieben. Vom philosophischen Standpunkte aus hat Ernst Cassirer 1910 in seinem Werke „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ eingehend den wesentlichen Ertrag dieser mathematisch-logischen Forschungen entwickelt. Man vergleiche auch in diesem Zusammenhange den Artikel von W. Switalski über „Probleme der Begriffsbildung“ im Philos. Jahrbuch 1912, S. 67 ff. Das Wesentliche für die Logik ist die Erweiterung oder besser Vertiefung, die sie durch die umfassendere Bedeutung des Relationsgedankens erfahren hat. Dem „griechischen Professor“ Aristoteles und seiner Logik, besonders auch der scholastischen Weiterbildung, weiss Ostwald nun Worte zu sagen, die nicht gerade von hoher Wertschätzung Zeugnis ablegen, die aber auch nicht erkennen lassen, ob der Sprecher dieser Worte mit grosser Sachkenntnis spricht. Ostwald übertreibt auch hier die Bedeutung des Relationsgedankens und fälscht so leider an und für sich richtige Gedankengänge. Wie man die geistreichen Verallgemeinerungen der Aristotelischen Logik durch die neueren mathematisch-philosophischen Arbeiten mit weiser Mässigung und kritischem Urteil verwenden kann, davon gibt der erwähnte Aufsatz von Switalski eine Probe, dem auch gewisse Forschungsergebnisse der Neuzeit „fortan zum bleibenden Bestande der Logik zu gehören scheinen“. Auch Josef Geysler, um einen anderen Aristoteliker zu nennen, ist nicht blind gegen die Neuerwerbungen auf logischem Gebiete, weiss sich aber frei vom Radikalismus eines Ostwald, dem jeder historische Sinn, jedes Verständnis für die wissenschaftlichen Leistungen philosophischer Vergangenheit abzugehen scheint („der Fortschritt des menschlichen Wissens und Könnens hat notwendigerweise die Folge, dass die unserer Zeit nahestehenden Leistungen durchaus als die höher stehenden und vollkommeneren betrachtet werden müssen“). Diesen Satz hat Seite 59 der Philosoph Ostwald niedergeschrieben!). Aus Mangel an historischem Sinn ist es auch nur zu erklären, wenn Ostwald in seinem Vorwort behauptet, dass „als erste und allgemeinste Wissenschaft noch vor der Mathematik die Logik anzuerkennen und zu behandeln sei“, und dass dieser „wissenschaftstheoretische Fortschritt des Wissens von ihm zuerst in seiner Bedeutung klargelegt worden sei“ (!). Diese Leistung hält Ostwald für so bedeutend, dass er

sie mit seiner Einführung des Energiebegriffs in die Naturphilosophie vergleicht. Er hofft, durch sein Buch dem „fundamentalen Problem der gesamten Wissenschaftslehre, der systematischen Tabelle der elementaren Begriffe“, vorgearbeitet zu haben. „Der Gedanke, die erforderlichen Vorstudien zu diesem höchsten Ergebnis zu liefern, ist denn auch der zusammenhaltende Grundgedanke des vorliegenden Buches geworden“, dem er den Titel „Ordnungswissenschaften“ gegeben hat.

Das Ostwaldsche Buch enthält eine Fülle von Gedanken, die aber zum Teil entlehnt sind. So sind ausser den obengenannten Abhängigkeiten noch solche vorhanden von Cassirer in seiner Relationslogik, von Poincaré in seiner Gruppenlehre und seinem Raumbegriff. Auf Einzelheiten einzugehen, müssen wir uns hier versagen. Es hat auch schon so vielfache Entgegnungen erfahren, dass wir hier auf diese reiche Literatur nur hinweisen dürfen (in zum Teil recht wirkungsvoller Weise ist jüngst noch der Essayist Oskar H. A. Schmitz in seinem Buche „Die Weltanschauung der Halbgebildeten“ mit Ostwaldschen Uebertreibungen ins Gericht gegangen). Der Inhalt gliedert sich in 15 Vorlesungen, deren Titel sind: Einleitung, Die Erfahrung, Die Sprache (ein Ostwaldsches Steckenpferd), Die elementaren Begriffe, Die Bildung der Begriffe, Die zeitlichen Sinne, Die Raumsinne, Logik oder Gruppenlehre, Die Mannigfaltigkeit der Gruppeninhalte, Die Reihen, Die Zahlen, Die Algebra, Die Grössen und ihre Messung, Der Raum, Die Zeit.

Recklinghausen.

Josef Schnippenkötter.

Naturphilosophie. Unter Redaktion von C. Stumpf bearbeitet von Erich Becher. 1. Band der 7. Abteilung des III. Teiles der „Kultur der Gegenwart“. Leipzig, Teubner. Lex.-8. 428 S. M 14.

In seiner gross angelegten, inhaltreichen Naturphilosophie setzt sich Becher die Aufgabe, die für die Welt und Lebensauffassung wichtigsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, Probleme, Untersuchungen und Begründungen in sachlicher Ordnung zu einem Bilde der Gesamtnatur zu vereinigen, dieses Bild durch Vermutungen, welche der die einzelnen Naturwissenschaften überschauende Blick eingibt, zu vervollständigen, durch erkenntnistheoretische Untersuchungen zu fundieren, von Widersprüchen zu befreien und zu klären.

Da sich die Naturwissenschaften mit einer wirklich existierenden Körperwelt beschäftigen, so unterzieht Becher zunächst die Grundvoraussetzungen der Wirklichkeitserkenntnis einer erkenntnistheoretischen Prüfung. Als letztes Fundament der Realitätserkenntnis stellen sich ihm die sicher gegebenen unmittelbaren Bewusstseinsstatsachen sowie die unmittelbar gewissen Urteile über Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Gleichheit des unmittelbar Gegebenen heraus. Hiermit können wir uns aber

nicht begnügen, wenn wir nicht auf alle Wissenschaft verzichten wollen, wir müssen vielmehr noch einige transzendente Voraussetzungen machen. Zunächst müssen wir annehmen, dass uns gewisse Erlebnisse (die Erinnerungen) Kenntnis eines Vergangenen ermöglichen. Sodann müssen wir annehmen, dass sich eine Regel, die im Bisher-Erlebten gilt, auch darüber hinaus bewähren werde. Diese Voraussetzungen sind nach Becher unevidente, apriorische Sätze, die nur durch den Hinweis auf ihre Unentbehrlichkeit für das Erkennen und auf das natürliche Vertrauen des gesunden Menschenverstandes gerechtfertigt werden können.

Soll sich nun die Wirklichkeit der Regelmässigkeitsvoraussetzung ausnahmslos fügen, so können wir bei dem Bewusstseinsinhalte nicht stehen bleiben, sondern müssen die Voraussetzung einer transzendenten Welt machen, die in der Zeit ist, Unterschiede und Veränderungen einschliesst und insofern auch räumlichen Charakter an sich trägt, als den räumlichen Verhältnissen der unmittelbaren Erfahrung besondere Verhältnisse der transzendenten Welt entsprechen müssen.

Nach diesen erkenntnistheoretischen Erwägungen geht Becher daran, mit sicherem Griffel ein Bild der Gesamtnatur zu entwerfen.

Eingehende Erörterungen widmet er den Molekular-, Atom- und Elektronenhypothesen und der daran anknüpfenden elektrischen Theorie der Materie. Zusammenfassend und die Tragweite der Argumente sorgfältig abwägend, kommt er zu dem Schlusse: Je mehr wir uns von den sichtbaren grossen Verhältnissen entfernen, je tiefer wir in die Struktur und das Wesen der Körperwelt einzudringen versuchen, um so unsicherer werden die Hypothesen, um so grösser die Schwierigkeiten, die sich ihrer Durchführung entgegenstellen. Wir dürfen die Grundzüge der physikalischen Molekulartheorie als recht wahrscheinliche Erkenntnisse betrachten. Auch die zunächst und vornehmlich aus chemischen Tatsachen abzuleitende Hypothese vom Aufbau der Moleküle aus Atomen erscheint befriedigend begründet. Selbst die Hypothesen über den Aufbau der Atome und die atomistische Struktur der Elektrizität darf als einigermaßen wahrscheinlich gelten, und das gleiche gilt vielleicht noch von der Hypothese eines Zerfalls der radioaktiven Atome. Die elektrische Theorie der Materie hingegen muss als recht gewagt bezeichnet werden, so sehr manches zu ihr hindrängt (279).

Sodann wendet sich der Vf. den problematischen körperlichen Realitäten im leeren Raume zu. Mit grosser Sachkenntnis vertritt er die Ansicht, dass die elektromagnetischen Feldzustände stoffliche Natur besitzen. Diese „Zustände“, wie sie etwa von einem schwingenden Elektron ausgestrahlt werden, pflanzen sich im leeren Raume fort, in dem nichts vorhanden ist, was ihnen als substanzieller Träger dienen könnte; sie sind also keine Zustände, sondern dinghafte Realitäten, eigenartige Stoffe, die, von einer schwingenden Ladung ausgehend, sich mit Licht-

geschwindigkeit ausbreiten. Wir haben hier eine, sehr bemerkenswerte Hypothese vor uns, welche die Emissionstheorie mit der Undulationstheorie auf elektromagnetischer Grundlage vereinigt und dadurch die Existenz des rätselhaften Aethers als überflüssig erscheinen lässt.

Daran schliessen sich interessante Untersuchungen über die Berechtigung der kinetischen Naturauffassung. Becher zeigt, dass alles Geschehen in der leblosen Natur, soweit es sich an den gewöhnlichen Körpern und ihren Bausteinen abspielt, als Bewegungsgeschehen betrachtet werden darf. Was die Vorgänge im Vakuum anbelangt, so wird die kinetische Interpretation derselben zwar auch durch manche Umstände nahegelegt; sie ist jedoch noch nicht durchgeführt und genügend begründet. Durch die kinetischen Theorien werden die Qualitäten mehr und mehr aus dem Naturbild eliminiert. Vielleicht bleiben nur noch zwei entgegengesetzte Qualitäten in der Welt der gewöhnlichen Materie anzunehmen: die der positiven und die der negativen Elektrizität. Alle anderen vermeintlichen Qualitäten wären auf Struktur- und Bewegungsverhältnisse zurückzuführen.

Die kinetischen Theorien eliminieren aber, wie Becher mit Recht hervorhebt, die Qualitäten nur insofern, als sie dieselben für das Verständnis der Naturvorgänge entbehrlich machen; die Existenz dieser Qualitäten direkt zu leugnen, sind sie keineswegs genötigt. Wenn also jemand die Aussenwelt für reich an Qualitäten hält, die etwa mit den Bewegungszuständen und Strukturverhältnissen zusammenhängen und wechseln, so hat der Naturforscher keinen Anlass, einer solchen Annahme zu widersprechen.

Auf den letzten Abschnitt des Werkes, der von den lebenden Körpern und dem Lebensgeschehen handelt, wollen wir nur kurz hinweisen. Den Schwierigkeiten der Urzeugungstheorie glaubt der Vf. mit Arrhenius dadurch entgegen zu können, dass er das Leben anfangslos existieren und durch winzige Keime von Stern zu Stern übertragen werden lässt. Bezüglich der Entwicklungslehre redet er einer Verbindung der Selektionstheorie mit dem Psychovitalismus das Wort. Von metaphysischen Fragen nimmt er grundsätzlich Abstand, doch scheint er, wie sich aus mehreren Audeutungen ergibt, einem idealistischen Monismus zugetan zu sein.

Da der Vf. mit den Naturwissenschaften in aussergewöhnlicher Weise vertraut ist und strenge Wissenschaftlichkeit der Darstellung mit durchsichtiger Klarheit zu verbinden weiss, so ist sein Buch für eine Einführung in die modernsten Theorien der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie sehr geeignet. Auch der erkenntnistheoretische Teil bietet viel Bemerkenswertes. So die treffende Widerlegung der modernen Konventionstheorien und der damit verwandten Kant-Schopenhauerschen Auffassung der Naturgesetzlichkeit, sowie die Zurückweisung des Konzientialismus, der die Naturobjekte für nur gedachte Gebilde hält, und

des Phänomenalismus, der den Dingen die Erkennbarkeit abspricht. Weniger wird man mit dem Versuche einverstanden sein, das Erinnerungsvertrauen und das Kausalprinzip auf das schwankende Fundament des gesunden Menschenverstandes zu stützen.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Psychologie.

Intelligenz und Wille. Von E. Meumann. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig 1913, Quelle und Meyer. VIII u. 362 S. 4,60 *M.*, geb. 5.20 *M.*

M. will in diesem Buch einen Beitrag zu einer synthetischen Psychologie der Persönlichkeit liefern. Das ist in vollem Mass gelungen. Erkennen und Leben berühren sich hier aufs innigste. Was M. über die Vorbedingungen der Intelligenz, über Aufmerksamkeit, Uebung und im Zusammenhang damit über Ermüdung, weiter über Beobachtung, Gedächtnis und Phantasie ausführt, ist ebenso psychologisch wertvoll wie praktisch nützlich. So weist er nach, dass wirkliche körperliche Arbeit nie eine Erholung von geistiger Arbeit herbeiführen könne. Wohl könne geistige Tätigkeit vorübergehend gesteigert werden durch Unterbrechung mit körperlicher Arbeit, aber das Endresultat bestehe in grösserer Erschöpfung (79 ff.). Selbständigkeit im Beobachten ist ebenso wichtig und bedeutsam für wahre Intelligenz als sie gefährlich werden kann, sobald die Selbständigkeit zur Einseitigkeit wird (100). Phantasie ist nach M. „kombinierende Vorstellungstätigkeit, bei welcher die Vorstellungen als solche der Zweck und das Ziel der inneren Arbeit werden“ (143). Eine glückliche Definition, wie mir scheint. — Einige Schwierigkeit bietet das Kapitel: Intelligenz und Denken (174 ff.). Mit Recht wird betont, dass das Denken etwas völlig Neues zur Vorstellung hinzubringe. Aber wodurch unterscheidet sich nun der intelligente Mensch von den andern? Durch Selbständigkeit des Urteils, durch Eigenart und Produktivität in dem denkenden Verarbeiten und Verstehen der Wirklichkeit. So glaubt M. die Selbständigkeit des Denkens als die höchste und wertvollste Form der Intelligenz bezeichnen zu können. Selbständigkeit des Denkens wäre also nicht eine Charaktereigenschaft, sondern „nur eine intellektuelle Art des Denkens, eine intellektuelle Art, seine Ueberzeugungen zu bilden“ (191). — Die Ausführungen über Talent und Genie gehören zum Schönsten, was das Buch bietet (192 ff.).

Der zweite Abschnitt des Buches ist betitelt: Der Wille und sein Verhältnis zur Intelligenz. M. kommt zu einer Willenstheorie, die von der gewöhnlichen bedeutend abweicht. Wir können — nach M.s Ansicht — die Willenshandlung nur verstehen, wenn wir sie vergleichen mit der Reproduktion der Vorstellungen. Hier wie dort sind in jedem einzelnen Fall

konkurrierende Tendenzen zu überwinden (213). Der Charakter der eigentlichen Willenshandlung besteht wesentlich darin, dass wir die Zielvorstellungen billigen und zugleich der Verwirklichung des Zieles zustimmen und damit auch der ausführenden Handlung. Vom Wollen reden wir nur dann, wenn diese Zielvorstellung und urteilende Zustimmung die Handlung herbeigeführt hat, und wir das Bewusstsein haben, dass nichts anderes als diese beiden Momente diese bestimmte Handlung tatsächlich herbeiführten (216). Nur wo diese von uns getroffene Auswahl unter den psychischen Prozessen eintritt, sagen wir, wir wollen. „Der Kern des Willensvorgangs ist daher dieses Selektionsphänomen und seine Herbeiführung durch gebilligte Zielvorstellungen, die wir selbst fixiert haben und denen wir eine innere Zustimmung erteilt haben“ (221). Besteht nun in diesem Zustimmungsakt der Wille selbst? M. glaubt dies verneinen zu sollen. Als der eigentliche Wille erscheint ihm die Betätigung des Ich in diesem Zustimmungsakt. Aber daran hält er fest, dass der Verlauf des Willensaktes ausschliesslich in intellektuellen Vorgängen sich vollziehe (230). Mit der Fixation der Zielvorstellung beherrschen wir den ganzen Verlauf der Ausführung bei der äusseren wie bei der inneren Willenshandlung. In einem eigenartigen psychischen Vorgang werden Zielvorstellungen durch unser eigenes Verhalten in ausführende Handlungen umgesetzt. Was nun wirklich die Handlung herbeiführt, meint M., sei immer nur eine Assoziation zwischen dem Motiv (Motiv als Inbegriff aller motivierenden Vorgänge gefasst) und der Handlung und die Wirksamkeit einer solchen Assoziation in der Form einer Reproduktion der Handlung (241). Diese Theorie ist naturgemäss von grösster Bedeutung für die Frage nach der Erziehung und Bildungsfähigkeit des Willens. Wenn es sich beim Wollen um Assoziationen handelt, ähnlich wie beim Vorstellen und beim Wissen überhaupt, so muss auch das Wollen lernbar und lehrbar sein. „Das Kind kann nur, auch auf dem Gebiete des Wollens, was es erlernt hat, d. h. es muss die Herrschaft über seine Handlungen erst durch Uebung erwerben, ein blosses einmaliges Wollen genügt dazu in der Regel nicht“ (258). — Die Anwendung dieser Grundsätze auf das Gebiet des sittlichen Lebens ist ausserordentlich interessant. Beim Versagen sittlicher Entschlüsse und Vorsätze glaubt M. eher einen Mangel in den intellektuellen Voraussetzungen annehmen zu sollen als einen wirklichen Mangel des Willens (275). Und die Tatsache, dass es im sittlichen Leben so oft bei den guten Vorsätzen bleibt, erklärt er damit, dass unser Wollen in der Jugend nicht zweckmässig ausgebildet worden sei, und dass wir uns den Hergang des Wollens nicht zum Bewusstsein bringen. Das Wollen ist eine Kunst, die man lernen muss.

M.s Ausführungen über das Wesen des Willens, über das Zustandekommen der Willenshandlung wirken bestechend. Die Hauptfrage bleibt: Kann die Beziehung der Willenshandlung zum Motiv als Assoziation gefasst werden ähnlich der Assoziation zwischen den Vorstellungen? Es

scheint mir trotz aller in dem Buch gegebenen Gründe schwer, mit einem Ja zu antworten. Das psychische Erlebnis erscheint in beiden Fällen ganz verschieden. Wenn dann freilich die Willenshandlung letzten Endes auf das Ich unmittelbar zurückgeführt wird, so ist damit die Einzigartigkeit des Willensvorgangs wieder hergestellt. M. glaubt, dass vielleicht einmal das ganze Problem anders gestellt werde. Dann werde alles, was in den empirischen Willenshandlungen hervortritt, als die unmittelbare Ich-Bedingtheit intellektueller Prozesse erkannt werden (351). — Das Buch ist so reich an Gedanken, so klar und tief in der Analyse, so überzeugend in der Darstellung, dass es keiner besonderen Empfehlung bedarf.

Tübingen.

Dr. S. Aicher.

Volkpsychologie: Das Seelenleben im Spiegel der Sprache.

Von Dr. Rudolf Kleinpaul. Berlin und Leipzig 1914, G. J.

Goeschen. VII u. 211 S. br. *M* 4,80; geb. *M* 5,50.

Das vorliegende Büchlein bietet keine Psychologie der Volks- oder Massenseele. Volkpsychologie nennt der Verfasser vielmehr „die Psychologie, die das Volk treibt und von jeher getrieben hat, die Vorstellungen des gemeinen Mannes von der Seele, was der grosse Haufe vom Wesen der Seele und den seelischen Erscheinungen versteht. Ein derbes Stück Folklore und eine rechte Laienwissenschaft, die noch in den Windeln steckt“ (10). Kleinpaul sucht aus der Volkssprache durch etymologische Erklärung (nicht selten in sehr kühner Weise) die ursprüngliche, vorwissenschaftliche Anschauung des Volkes über das seelische Leben herauszulesen. Es ist nicht zu leugnen, dass in seinen Ausführungen viele interessante und wertvolle Beobachtungen niedergelegt sind, die auch dem Fachpsychologen zur Anregung dienen können. Die Folgerungen aus den Beobachtungen sind jedoch zum grossen Teil nicht bloss anfechtbar, sondern überhaupt kaum zu diskutieren. Man weiss an vielen Stellen des Werkchens wirklich nicht, wo der Scherz aufhört und der Ernst beginnt, gar nicht zu reden von manchem direkt Unpassenden. Schade, dass der Verfasser seinen Widerspruch gegen die „plumpe“ wissenschaftliche Psychologie nicht zügeln konnte. Uebrigens trifft er — falls man ihn richtig versteht — doch mit manchen sonst für sehr „wissenschaftlich“ gehaltenen Richtungen der modernen Psychologie zusammen, wenn er stets wiederholt, nach der Volkpsychologie gebe es keine Psyche. Was die sogenannte „Völkerpsychologie“ zu solchem Materialismus sagt, kommt für ihn nicht in Betracht.

Eichstätt i. B.

Prof. Dr. G. Wunderle.

Der Farbensinn und seine Störungen. Von P. Geuter. Leipzig 1914, Fock.

Die Fragen, welche eine „Physiologische Optik“, wie die gewaltige von Helmholtz, eingehend und mit allen wissenschaftlichen Hülfsmitteln, insbesondere der Mathematik, behandelt, werden in dieser kleinen Schrift übersichtlich und in mehr allgemeinverständlicher Weise kurz erörtert. Den Psychologen interessiert insbesondere die Darstellung der Theorien über die verschiedenen Farben- und Helligkeitsempfindungen und deren Kritik durch den Vf. (§ 4).

Die gegenwärtig vorherrschenden und am besten nachgeprüften Theorien sind die von Hering und Helmholtz. Modifikationen derselben sind von Donders, Ladd-Franklin, Fick, Schenck, G. E. Müller, Titchener gemacht worden.

Die Heringsche Theorie der Gegenfarben nimmt ihren Ausgangspunkt von der Gegensätzlichkeit von Farbenpaaren: Rot und Grün, ebenso Blau und Gelb sind für unsere Empfindung unvereinbar. Dazu kommt nach Hering noch Weiss und Schwarz, obgleich dieselben sich durch Mischung in Grau vereinigen. Hering nimmt nun, sei es im Auge oder im Sehnerven oder im Gehirn, eine dreifache „psychophysische Sehsubstanz“ an, die rotgrüne, die blaugelbe und die weissschwarze. In dieser spielen sich beim Sehen zwei entgegengesetzte chemische Vorgänge ab: Dissimilation und Assimilation, Aufbau. Auf die rotgrüne Substanz wirken die Teile des Spektrums, die rot, rotgelb oder violett erscheinen, dissimilierend, die Teile, die uns grüngelb, grün und blaugrün erscheinen, assimilierend, reines Gelb und reines Blau gar nicht. Auf die gelbblaue Substanz wirken die rotgelben, die gelben und grüngelben Lichter dissimilierend, die grünen gar nicht, die blaugrünen, blauen und violetten assimilierend. Auf die schwarzweisse Substanz wirken alle Lichter des Spektrums, am stärksten die seines mittleren Teiles, dissimilierend, Lichtmangel assimilierend. Wirken auf eine der „farbigen“ Substanzen gegenfarbige Lichter, so ist nur die Differenz der Reizwerte wirksam, heben sich also, wenn sie gleich stark sind, auf, nur die Wirkung auf die weissschwarze Substanz bleibt, das Licht erscheint farblos, weiss.

Schwierigkeit macht in dieser Theorie die Gleichordnung der Weiss-schwarzreihe mit den Gegen- oder Komplementärfarben. Bei diesen ist nämlich für die Empfindung die Differenz der Reizgrössen, für jene ihr Verhältnis massgebend.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, nehmen G. E. Müller und Titchener neben der Schwarz- und Weiss-erregung noch eine Grauerregung an, diese soll aber nicht im Auge, sondern im Gehirn stattfinden.

Dagegen bemerkt der Vf.: „Es müssten nunmehr zweierlei Schwarz- und Weissvorgänge angenommen werden; die im Auge sollen antago-

nistisch sein, sich also gegenseitig aufheben, die im Gehirn jedoch neben einander bestehen können. Dann ist aber, da doch auch in der Rotgrünsubstanz und in der Blaugelbsubstanz des Gehirns Wärmebewegungen vorhanden sind, nicht einzusehen, warum nicht auch Mischempfindungen von Rot und Grün, sowie von Blau und Gelb eintreten. Die Sonderstellung von Schwarz und Weiss bleibt demnach bestehen, und auch ein engerer Zusammenhang von Schwarz und Weiss scheint noch fraglich“. Vf. stellt jedoch in Aussicht, bei gegebener Gelegenheit diesem Mangel der Heringschen Theorie abzuhelpfen.

Die Young-Helmholtzsche Dreifarben Theorie geht von den Erscheinungen der Farbenmischung aus und nimmt drei Arten von optischen Nervenfasern an: rot-, grün-, violett empfindende. Homogenes Licht erregt diese drei Arten von Fasern, aber je nach der Wellenlänge in verschiedener Stärke. Die längsten Wellen erregen die Rotfasern am stärksten, die kürzesten die Violettfasern. Die Weiss empfindung entsteht durch gleichmässige Erregung aller drei Faserarten.

Diese Theorie entspricht wohl im grossen und ganzen den Gesetzen der Farbenmischung, doch nicht durchweg, und bedarf also Zusatzhypothesen. Sie erklärt auch nicht, wie gewisse gemischte Nerven erregungen durchaus einfache Empfindungen geben. In Gelb empfindet man nichts von Rot und Grün, in Weiss nichts von Rot, Grün und Violett, die doch als Grundempfindungen angenommen werden.

Eine Erklärung der Gegensätzlichkeit der Farben, die für Hering massgebend ist, fehlt hier. Darum hat v. Kries die sogenannte Zonentheorie aufgestellt. Darnach sollen an der Peripherie des Sehorgans die Vorgänge im Sinne Helmholtz' sich abspielen, die unmittelbaren Substrate der Empfindungen aber sich wie die Heringschen Gegenfarben verhalten.

Die Wundtsche Stufentheorie bestreitet die Sonderstellung von Hauptfarben und legt grosses Gewicht darauf, dass die Farbenempfindungen eine geschlossene Reihe bilden, im Violett wieder zum Rot zurückkehren. Von Wundt „werden nur zwei Reizvorgänge unterschieden, der farblose und der farbige, von denen dem letzteren eine Veränderlichkeit mit der Wellenlänge zugeschrieben wird, welche in so kleinen Abstufungen vor sich geht, dass sie in der Empfindung als stetige Veränderung erscheint, und welche ausserdem die beiden Eigenschaften besitzt, dass sie erstens ein in sich zurücklaufender Vorgang ist, und dass zweitens in diesem Kreisprozess je zwei maximal verschiedene Vorgänge in ihren Wirkungen sich aufheben“.

Dagegen bemerkt der Vf.: „Der ganze Zyklus der Farbenempfindungen erklärt sich in einfachster Weise daraus, dass jede Farbe des einen Paares mit jeder Farbe des andern Paares in beliebig abstufbarer Weise vereinbar ist, während Wundt mindestens 40 verschiedene, wenn auch

ähnliche Prozesse annehmen zu müssen glaubt und trotzdem nicht ohne Mischempfindungen auskommt. Dass aber durch die spektralen Lichter ein wirklicher Kreisprozess erregt wird, kann nur als halbwegs wahrscheinlich bezeichnet werden. Bei den kurzwelligen Lichtern beginnt zwar anscheinend der Kreis durch die violetten Töne von Blau nach Rot hin sich zu schliessen, jedoch bei weiterem Vordringen nach dem Ultraviolett vermindert, statt vermehrt sich die Annäherung an Rot“.

Eingehend wird die Duplizitätstheorie von v. Kries erörtert. Nach dieser sind durch die Stäbchen und die Zapfen der Netzhaut zwei verschiedene Sehweisen bedingt, Dämmerungssehen und Tagessehen, Helligkeits- und Farbensehen.

Die Sehnerven sind nicht selbst durch Licht reizbar, sondern deren Endigungen bzw. die diesen vorgelagerten nervösen Gebilde: die Stäbchen und Zapfen. Es sind dies die Endglieder von langgestreckten Zellen von 0,002—0,003 mm Dicke; ihre durchscheinenden „Aussenglieder“ sind aus feinen Plättchen zusammengesetzt, die bei Stäbchen walzenförmig, bei den Zapfen kegelförmig sind. Die Zahl der Zapfen beträgt ca. $3\frac{1}{3}$, die der Stäbchen 75 Millionen. Die Stäbchenendglieder sind in einen durch das Licht leicht zersetzbaren Stoff, den „Sehpurpur“, gehüllt. Stäbchen und Zapfen sind in der Netzhaut verschieden verteilt. Die Stelle des deutlichen Sehens, d. h. also die Stelle, auf die das Bild fällt, wenn wir einen Gegenstand fixieren, der „gelbe Fleck“ bzw. dessen vertiefte Mitte, die fovea centralis, enthält nur Zapfen. Rings herum treten vereinzelt Stäbchen zwischen den Zapfen auf, bald jedoch überwiegen die Stäbchen, Zapfen und Stäbchen werden einander ähnlicher, und an der Peripherie stehen nur noch Stäbchen.

Den ersten Anhaltspunkt für die verschiedene Funktion der Stäbchen und Zapfen boten die Augen der Nachttiere; bei ihnen sind die Stäbchen viel stärker ausgebildet und reichlicher mit Sehpurpur ausgestattet als bei Tagestieren, ihr Auge ist eben für Dämmerungslicht eingerichtet. Die Erscheinungen der Adaptation, die Anpassung des Auges an die Helligkeiten, die sich besonders deutlich darin zeigt, dass man erst einige Zeit braucht, um nach starker Belichtung im Dunkeln zu sehen, sowie in dem verschiedenen Aussehen des Spektrums bei den verschiedensten Lichtstärken, machen, wie noch andere Erscheinungen des Dämmerungssehens, diese Theorie sehr wahrscheinlich.

„Die Erscheinung, dass der Sehpurpur sich bei Belichtung rasch bleicht und im Dunkeln zersetzt, weist schon auf einen Zusammenhang von ihm mit dem Tagessehen und Dämmerungssehen hin. Eine Untersuchung der vom Sehpurpur absorbierten Energiemengen, sowie der auf den Sehpurpur ausgeübten chemischen Wirkungen, der Bleichungswerte, zeigte eine Abhängigkeit von der Wellenlänge, die mit der der Dämmerungswerte in verblüffender Weise übereinstimmt. Dem Sehpurpur wird daher die Haupt-

rolle bei der Dunkelanpassung zugeschrieben. Und da sich der Sehpurpur nur an den Stäbchen findet, so gelten diese als die Vermittler der farblosen Helligkeitsempfindung beim Dämmerungssehen. Dass jedoch der Sehpurpur nicht der einzige Träger der Adaptation sein kann, zeigt sich darin, dass auch Tagvögel, welche vorwiegend Zapfen besitzen, und deren Netzhaut von Sehpurpur frei ist, ihr Auge für das Sehen im Dunkeln adaptieren können“.

Den Unterschied im Sehen mit der Netzhautmitte und der Peripherie konnte der Vf. selbst dadurch konstatieren, dass er in mondcheinloser Nacht eine einsam stehende Lilie schimmern sah, sobald er sie aber fixieren wollte, sie nicht mehr erblickte. Den Astronomen war längst bekannt, dass sie, um lichtschwache Sterne zu erkennen, den Blick etwas an ihnen vorbei richten müssen, um also nicht mit dem Zentrum, sondern mit der Peripherie sehen; ihr Auge ist nämlich dunkel adaptiert.

Das sind allerdings triftige Gründe für den doppelten Sehapparat des menschlichen Auges, der einen neuen Beweis für die ausserordentlich kunstreiche Einrichtung unseres Auges liefert: aber eine Erklärung der Farben- und Helligkeitsempfindung liefert diese Theorie nicht: es muss jedenfalls eine der oben dargelegten hinzugenommen werden.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die spezifischen Sinnesenergien nach Joh. Müller im Lichte der Tatsachen. Von Norbert Brühl. Fulda 1915, Actien-druckerei. 104 S. *M* 1,50.

Die Lehre J. Müllers über die spezifischen Sinnesenergien war eine Zeit lang Gemeingut der neueren Physiologen und Psychologen, ihre Aufstellung wurde als eine hochwichtige Errungenschaft gepriesen. Doch hat dieselbe in neuerer Zeit zahlreiche und bedeutende Gegner gefunden. Die alte Schule stand ihr immer ablehnend gegenüber, weil sie die Objektivität der Sinnesqualitäten in Frage zu stellen schien, indem sie dem Organ die wichtigste Rolle bei der Sinnestätigkeit zuschreibt. Die moderne, subjektiv gerichtete Psychologie betrachtet dies umgekehrt als Vorzug, wendet sich aber gegen die andere Seite dieser Lehre, gegen die Spezifität der Sinnesenergien. Nach Wundt haben die verschiedenen Nerven-elemente keine spezifische Verschiedenheit, diese wird erst durch den Gebrauch ausgebildet.

Gegen beide Richtungen wendet sich der Vf. und widerlegt mit Glück aufgrund der Tatsachen die Einwände, welche gegen spezifische Sinnesenergien erhoben werden. Er ist auf den einschlägigen Gebieten gut orientiert und mit der darauf bezüglichen Literatur wohl vertraut. Er stützt sich aber nicht bloss auf fremde Angaben, sondern hat selbst Jahre hindurch systematische Beobachtungen angestellt. Als Vorarbeiten

für diese wichtige Aufgabe liess er schon in „Natur und Offenbarung“ mehrere Abhandlungen erscheinen: „Das Geschmacksorgan“ 1903, „Die Farbenblindheit“ 1904, „Das Geruchsorgan“ 1908, und in der „Revue Luxembourgeoise“ „Das Gehörorgan“ 1911 (selbständig erschienen 1912).

Um gründlich vorzugehen und Einwände und Missverständnisse der wahren Lehre Müllers abzuschneiden, hat er die zehn Lehrsätze, welche Müller selbst als Kern seiner Lehre im „Handbuche der Physiologie des Menschen“ bezeichnet, seinen Ausführungen zugrunde gelegt.

1. Durch äussere Ursachen können wir keine Art des Empfindens haben, die wir nicht auch ohne äussere Ursachen durch Empfindung der Zustände unserer Nerven haben.
2. Dieselbe innere Ursache ruft in verschiedenen Sinnen verschiedene Empfindungen hervor nach der Natur jedes Sinnes.
3. Dieselbe äussere Ursache erregt in den verschiedenen Sinnen verschiedene Empfindungen nach der Natur jeden Sinnes.
4. Die eigentümlichen Empfindungen jedes Sinnesnerven können durch mehrere innere und äussere Einflüsse zugleich hervorgerufen werden.
5. Die Sinnesempfindung ist nicht die Leitung einer Qualität oder eines Zustandes des äusseren Körpers zum Bewusstsein, sondern die Leitung einer Qualität, eines Zustandes eines Sinnesnerven zum Bewusstsein, veranlasst durch eine äussere Ursache, und diese Qualitäten sind verschieden in den verschiedenen Sinnesnerven, die Sinnesenergien.
6. Ein Sinnesnerv scheint nur einer Art der Empfindung fähig zu sein, und es kann daher auch keine Vertretung durch einen andern stattfinden.
7. Ob die Ursachen der verschiedenen Energien der Sinnesnerven in ihnen selbst liegen oder in den Hirnzentren, ist unbekannt, aber es ist gewiss, dass die Zentralteile im Gehirn unabhängig von den Nervenleitern der bestimmten Sinnesempfindungen fähig sind.
8. Die Sinnesnerven empfinden zunächst nur ihre eigenen Zustände, aber das Sensorium empfindet die Zustände der Sinnesnerven; aber dadurch, dass die Sinnesnerven als Körper die Eigenschaften anderer Körper teilen, dass sie im Raume ausgedehnt sind, dass ihnen eine Erzitterung mitgeteilt werden kann, und dass sie chemisch durch Wärme und Elektrizität verändert werden können, zeigen sie bei ihrer Veränderung durch äussere Ursachen dem Sensorium ausser ihrem Zustande noch Eigenschaften und Veränderungen der Aussenwelt an, in jedem Sinne verschieden, nach dessen Qualitäten oder Sinnesenergien.
9. Es liegt in der Natur der Nerven selbst, den Inhalt ihrer Empfindungen ausser sich gegenwärtig zu setzen; die unsere Empfindung begleitende, durch die Erfahrung bewährte Vorstellung ist die Ursache dieser Versetzung.
10. Die Seele nimmt nicht bloss den Inhalt der Empfindungen der Sinne auf und legt sie vorstellend aus, sie hat auf den Inhalt derselben Einfluss, indem sie der Empfindung Schärfe verleiht. Diese Intention (Aufmerksamkeit) kann sich bei den Sinnen mit räumlicher Unterscheidung auf einzelne Teile des empfindenden

Organs isolieren, bei dem Sinne mit feiner Unterscheidung der Zeitmomente (Ohr) auf einzelne Akte der Empfindung isolieren. Sie kann auch einem Sinne ein Uebergewicht über den andern erteilen.

Für diese Sätze bringt der Vf. zahlreiche Tatsachen bei, auf die wir hier nicht eingehen können. Kürzer behandelt er die Anklagen auf Subjektivismus und Idealismus und macht dazu am Schlusse einige treffende Bemerkungen. Er sagt: „Handelt es sich darum, die Wirklichkeit der Aussenwelt darzutun, so bedienen sich die Gegner der Müllerschen Lehre genau derselben Beweisgründe, wie sie sich bei den Anhängern dieser Lehre, z. B. bei Balmes, finden, ja sie sind bisweilen unmittelbar von dort entlehnt worden. Wer nun glaubt, mit diesen Beweisen den Idealismus zu überwinden, kann doch nicht ohne Widerspruch seinen Gegner, der auf dieselben Gründe sich stützt, des Idealismus bezichtigen, er würde sonst seinen eigenen Gründen die Beweiskraft absprechen. Handelt es sich ferner darum, zu entscheiden, ob einer Sinnesempfindung ein äusserer Gegenstand entspricht oder nicht, so schieben auch die Gegner der Müllerschen Lehre die Entscheidung dem Urteile des Verstandes zu, ein Zeichen, dass die Empfindung selbst nicht massgebend ist“.

Nach dem Vf. lässt Müller durch Schluss von der Wirkung auf die Ursache die Kenntnis von der Aussenwelt zustande kommen. Ich glaube, das trifft nur für die wissenschaftliche, philosophische Betrachtung zu. Mit zwingender Logik werden wir von der Beschaffenheit unserer Empfindungen auf eine Aussenwelt als Ursache hingedrängt. Die ursprüngliche Kenntnis kommt aber ohne Schliessen zustande, das scheint auch Müller sagen zu wollen, wenn er im 9. Lehrsatz erklärt: „Es liegt in der Natur der Nerven selbst, den Inhalt ihrer Empfindungen ausser sich gegenwärtig zu setzen“.

In der Tat setzt schon das Kind, selbst das Tier von Anfang an die Farbe nach aussen, nicht durch ein Schlussverfahren belehrt, sondern kraft eines psychologischen Zwanges. Der Trieb zur Objektivierung ist ein allgemeines psychologisches Gesetz. Unsere freudige oder düstere Stimmung verlegen wir in die Natur, der Liebende seine Gefühle in die geliebte Person als deren Vorzüge. Bei den Sinnesempfindungen ist dies eine weise Einrichtung, die Farbe wird zum natürlichen Symbol des Gegenstandes, sie haftet so fest am äusseren Gegenstande, dass wenn nicht die Reflexion den wahren Sachverhalt aufklärt, sie für etwas Objektives gehalten wird.

Ein gewöhnlicher Einwand lautet: „In der Aussenwelt gibt es kein Licht, keine Farbe, keine Töne, keine Wärme, keine Dichtigkeit, keine Glätte, keine Rauheit, keine Weichheit, kurz keine qualitativen Eigenschaften“ (Stöckl).

Dazu bemerkt der Vf.: Sehen wir von der Mehrdeutigkeit der Ausdrücke Licht, Farbe, Wärme ab, so werden Dinge in diesem Einwand durcheinander geworfen, die streng auseinander gehalten werden müssen.

Es gibt Eigenschaften, deren Begriffsbestimmung eine Beziehung auf unsere Sinne einschliesst, und Eigenschaften, deren Begriff eine solche Beziehung nicht enthält. Die letzteren Eigenschaften kommen auch nach der Lehre Müllers den Dingen ganz und voll zu. Hierher gehören die allgemeinen Eigenschaften der Körper: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Teilbarkeit, Porösität usw. Ferner die sogenannten „spezifischen“ Eigenschaften, spezifische Wärme, Leistungsfähigkeit für Wärme und Elektrizität, chemische Verwandtschaft, Schmelzbarkeit, Löslichkeit usw. Endlich die meisten zufälligen Eigenschaften: Aggregatzustand, Festigkeit, Elastizität, Dehnbarkeit, Sprödigkeit, Härte usw.

Bei der Bestimmung dieser Eigenschaften, z. B. der Härte, kommen unsere Sinne gar nicht in Betracht. Die Härte wird bestimmt als der Widerstand, den ein Körper dem Eindringen eines anderen entgegengesetzt. Freilich offenbart sich die Härte auch unseren Sinnen in der verschiedensten Weise. Aber es ist durchaus nicht notwendig, dass die Sinnesempfindungen Abbilder von Eigenschaften der Dinge sind, um uns eine Kenntnis dieser Eigenschaften zu verschaffen.

Die erstgenannten Eigenschaften: Licht, Farbe, Töne, Wärme schliessen in ihrem Begriff offen oder versteckt eine Beziehung zu unseren Sinnen ein; offen, wenn ich z. B. sage: Der Zinnober sieht rot aus; versteckt aber, wenn ich sage: der Zinnober ist rot; ich müsste sagen: ist rot für mein Auge. Für Farbenblinde ist er nicht rot. Nicht einmal für den Farbentüchtigten ist er schlechthin rot, sieht er rot aus; man müsste sagen: er ist rot, sieht rot aus im Sonnenlicht; denn im Natriumlichte ist er schwarz. In der Peripherie auch des normalen Auges ist er grauweiss und in der mittleren Zone gelb.

„Jedenfalls entspricht die Annahme eines formalen Rots den Tatsachen, denn es kann der Zinnober, der unserem Auge in verschiedenen Teilen rot und nicht rot erscheint, wenn wir dies auch meist nicht beachten, nicht zugleich rot und nicht rot sein“.

Eine kräftige Stütze findet die Lehre Müllers in dem Befunde der neueren Biologie, dass die spezifische Energie eine wesentliche Eigenschaft aller lebendigen Substanz ist. So sagt Verworn in seiner „Allgemeinen Physiologie“:

„Was J. Müllers grosse Entdeckung der spezifischen Energie der Sinnessubstanzen, besonders für die Erregung der mit Sinnesorganen versehenen Tiere, gelehrt hat, das ist also in seiner erweiterten Form eine Tatsache, die ganz allgemeine Verbreitung hat und tief im Wesen aller lebenden Substanz begründet ist. Alle lebendige Substanz besitzt eine spezifische Energie im Sinne Müllers, denn innerhalb gewisser Grenzen rufen ganz verschiedenartige Reize an der gleichen Form der lebendigen Substanz die gleichen Wirkungen hervor, während umgekehrt

der gleiche Reiz an verschiedenartigen Formen eine ganz verschiedene und für jede Form auch charakteristische Wirkung erzeugt“.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Geschichte der Philosophie.

Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet. Von Dr. J. Klein. Paderborn 1913, Schöningh. XXXI und 252 S. br. M 3.

Als einen Hauptvorzug des Kleinschen Werkes möchten wir die Benutzung von „nur ganz zweifellos echten Werken“ des Skotus, sowie das Heranziehen von Handschriften bezeichnen. Als von Skotus sicher herführende Werke gelten Klein das Opus Oxoniense, die Reportata Parisiensia, die Quaestiones quodlibetales und das Büchlein de primo principio. Für das erste Buch des Sentenzenkommentars hat Klein den Kodex 993 aus der Bibliotheca Palatina benutzt, von dem der Verfasser meint, dass er aus der Zeit um 1300 oder nicht viel später stammen dürfte.

Im ersten Abschnitt (1–12) behandelt Klein das Wesen Gottes. Der Hauptvorzug Gottes besteht nach Skotus darin, dass Gott das vollkommenste, reine Sein ist, dass Gott allein in Wahrheit seine eigene Existenz ist. Nicht aber erscheint ihm das als das Wesensmerkmal Gottes, dass er höchstes Tätigsein, z. B. Denken, ist. Denn, sagt er, eine Betätigung (operatio) kann nicht als Erstbegriff gedacht werden. Als Oberstes denkt man vielmehr stets das reine Sein, die Existenz. Und ferner gehört zu aller Denktätigkeit gleichsam als Voraussetzung ein Objekt, das gedacht wird, und eine Denkkraft, welche denkt. Objekt und Denkkraft werden aber beide als existierend vorausgesetzt. Auch an ihnen ist also die Existenz das zuerst Gedachte. So bleibt also immer das reine Sein und die Existenz das, was man zuoberst denken muss. Darum kann nicht das Tätigsein, z. B. das intelligere, das primum dans esse divinum sein (9): Das reine Sein oder Existieren ist dasjenige, was Gott zu Gott macht; die reine Existenz ist das primum in Deo (das Urgöttliche) oder das primum esse divinum (das Echtgöttliche) oder das primum dans esse divinum (das Konstitutiv Gottes) (11). Commer hat recht, „wenn er sagt, Skotus beschreibe die Gottheit als den Wirklichkeitsakt, »der eben deshalb im höchsten Sinne aktiv ist, nicht weil er Selbsttat ist, sondern weil er in der innerlich ihn konstituierenden unendlichen Seinsfülle von selber tatkräftig und tatmächtig ist.“ (12).

S. 6 ff. gibt Klein bei Besprechung des Unterschiedes zwischen Essenz und Willen eine Erklärung der distinctio formalis.

Der zweite Abschnitt (13–23) bespricht Gottes Tätigkeit. Skotus unterscheidet vor allem zwei Arten von Akten, naturhaft unfreie und freie. Frei sind nach Skotus die Akte des Willens. Der Wille bedarf aber zu seiner Betätigung immer eines vorausgehenden Intellektsaktes. Darum kann die erste Tätigkeitsregung im Reiche des Seins nicht eine freie, d. h. kein Willensakt sein. Sie ist naturnotwendigerweise eine naturhaft unfreie, nämlich ein In-

tellektsakt. Der göttliche Intellekt ist das Uererste, was in Tätigkeit gebracht werden kann. Sein naturhaftes Urmotiv und Urobjekt ist die göttliche Essenz.

Nun behandelt Klein die trinitarischen Produktionen. Nachdem er die Produktion des Sohnes aus dem Vater besprochen hat, setzt er auseinander, wie nach Skotus der göttliche Wille einfachhin die göttliche Essenz liebt. Auf diesen rein tätigen (operativen) und unproduktiven Akt folge ein produktiver Willensakt, nämlich die Hervorbringung des hl. Geistes (13 ff.). An dieser Stelle hätte Klein noch ausführen sollen, wer nach Skotus den operativen und produktiven Willensakt setzt. Ferner bringt Verf. S. 33 f. eine „Korrektur der Ansicht über die Folge der göttlichen Akte“. Dieser Passus dürfte wohl besser im 2. Abschnitte schon am Platze sein. Auch wäre es wünschenswert gewesen, dass Klein sich ausführlicher geäußert hätte, ob nicht vielleicht bloss ein scheinbarer Gegensatz zwischen den Quodlibetalen und dem Oxoniense II d. 1 einerseits und Oxon. I und Par. andererseits vorliegt, oder ob eine wirkliche Differenz besteht. — Aus dem 2. Abschnitt geht hervor, dass die Produktion des Hl. Geistes nicht naturhaft, sondern frei- notwendig durch einen Willensakt erfolgt. Wie aber der Wille frei und doch notwendig nach Skotus handeln kann, bringt Klein erst S. 73 ff. zur Sprache.

Der dritte Abschnitt (23—41) hat zum Gegenstand die göttlichen Personen und die ideale Produktion des Kreatürlichen. Skotus unterscheidet eine dreifache Seinsweise des Kreatürlichen: 1. das ideale Sein; dieses haben die Kreaturen dadurch, dass sie von Gott gedacht werden. 2. Das esse volitum, welches dadurch entsteht, dass Gott alles vorher Erdachte als solches will und liebt. 3. Das reale Sein oder die wirkliche Existenz. Die ideale, voluntäre und reale Produktion des Geschöpflichen ist eine den drei göttlichen Personen gemeinsame Wirkung; denn Sohn und Hl. Geist gründen nur auf der Erkenntnis und Liebe der unendlichen Essenz, nicht der endlichen Dinge.

Die Ideen werden ersonnen vom göttlichen Intellekte. Nach Skotus ist der göttliche Wille nur insofern Urheber der Ideen oder der Wahrheit, als er bestimmt, was und wann einmal etwas realisiert wird.

Ferner lehrt Skotus: Formal vollzieht der göttliche Intellekt die Produktion der Ideen. Aber dies geschieht unter dem begleitenden Wohlgefallen des göttlichen Willens. Nun glaubt Klein, er könne noch einen Schritt weitergehen und sagen, es liege in der Gedankenrichtung des doctor subtilis, dieses Wollen der Ideenproduktion nicht bloss als billigendes Wohlgefallen zu betrachten, sondern als aktiv vorangehendes direktes Wollen. Aehnlich fasse Skotus auch das göttliche Wollen bezüglich jenes früheren Intellektsaktes, nämlich der Sohneszeugung. Auch diese sei nicht bloss gewollt durch ein begleitendes Wohlgefallen, sondern durch ein direktes vorangehendes Wollen. Wenn nun dies von einem schon im ersten Naturmomente vollzogenen Intellektsakte gilt, um wieviel mehr dürfe man es dann annehmen bezüglich der erst im zweiten Naturmoment stattfindenden Ideenproduktion (36 und 59 f.).

Dieser Analogieschluss dürfte nicht ganz berechtigt sein. Denn Skotus sagt in Quodl. d. 14 Nr. 14—16, dass der göttliche Intellekt naturhaft durch die göttliche Essenz bewegt werde ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis. Darum sagt auch Skotus Ox. I d. 39 q. 5 Nr. 7: „ideae sunt in intellectu

divino ante omnem actum voluntatis divinae, ita quod nullo modo sunt ibi per actum voluntatis divinae, d. h. die Ideen bilden sich im göttlichen Intellekte, ohne dass der Wille diesen zu der Produktion der Ideen angeregt hat. Die Erklärung der Stelle durch Klein S. 60 scheint etwas gesucht. Endlich ist zu bemerken, dass es sich bei der Zeugung des Sohnes um Mitteilung der göttlichen Essenz an die zweite Person der Gottheit handelt. Darum dürfte der Intellektsakt bei der Zeugung des Sohnes nicht mit dem Intellektsakte bei der Produktion der Ideen in Vergleich gezogen werden können.

Der vierte Abschnitt (41—73) zeigt die Beziehungen der Essenz zu den Ideen. Skotus unterscheidet reale, ideale und voluntäre Relationen. Eine reale Relation besteht zwischen Vater und Sohn. Die idealen Relationen sind vor der Intellektstätigkeit noch nicht vorhanden, sie werden erst durch den Intellekt hervorgebracht. Die voluntären Relationen sind ebenfalls nicht im Sachgehalte der Dinge vorhanden, sondern werden erst durch den Willen gezogen.

Skotus lehrt mit den anderen Scholastikern, dass von Ewigkeit her ideale Relationen in Gott vorhanden seien. Gott vergleicht seine Essenz mit den Kreaturen und stellt deren Ähnlichkeit fest, und so sind ideale Relationen zwischen Gott und den Kreaturen vorhanden. Die idealen Relationen seien zwar notwendig in Gott vorhanden, weil Gott sie naturhaft notwendig produziert. Aber sie seien nicht dazu notwendig, dass Gott die einzelnen Kreaturen erkennen könne. Denn wären die Relationen notwendig, damit Gott die Kreaturen erkennen und wollen kann, dann müssten die Relationen vor diesem Erkennen und Wollen vorhanden sein. Somit wären sie reale Relationen und nicht erst durch das Denken Gottes gesetzt. Reale Relationen können aber unmöglich in Gott zu dem Geschöpflichen bestehen (45 f.).

Zu einer Relation gehören ferner stets zwei Endpunkte (termini). Diese werden durch die Relation zu einander in Beziehung gebracht. Also sind die Endpunkte schon vor der Relation vorhanden. Deshalb müssen die Essenz und die Kreaturideen schon vorher erkannt sein, bevor der göttliche Intellekt beide mit einander vergleicht und so eine ideale Relation zwischen beiden herstellt. Wenigstens erscheint dies als probabel, dass der zweite Endpunkt der Relation (Kreaturideen) vor der Relation erkannt sein muss, und dass die Essenz nicht mit etwas noch Unbekanntem verglichen werden kann (48). Im Cod. Pal. heisst es: Gott muss den Stein früher erkennen, bevor er seine Essenz damit vergleichen kann. Im besten Falle kann der Stein zu gleicher Zeit erkannt werden, wann die Relation gezogen wird. Denn mit etwas noch nicht Erkanntem kann kein Vergleich angestellt werden. Ganz ausgeschlossen ist also, dass die Relation die Vorbedingung für die Erkenntnis des Steines ist (48).

Darum lehrt Skotus: Die Ideen sind nicht ideale Relationen, sondern die gedachten Objekte selbst (54—58).

Im Gegensatz zum hl. Thomas lehrt Skotus, Gott habe eigene Ideen auch von den sogenannten untrennbaren Akzidenzien, von der reinen Materie, von den genera, von jeder species des genus und jedem Einzelindividuum der species und endlich, Gott habe unendlich viele Ideen (61 f.).

Alles Denkbare gefällt dem göttlichen Willen, insoweit darin die Güte der göttlichen Essenz erstrahlt (65). Aber niemals ist es der Inhalt der Ideen, der

dem göttlichen Willen für seine Liebe zu ihnen als Motivierung dient. Nur die unendliche Essenz kann ihm all sein Wollen und Wirken hinreichend motivieren. Es wäre eine Entwürdigung für den unendlichen Willen, wenn jemals etwas Endliches, selbst das oberste, reichste kreatürliche Denkgebilde ihm als Motiv dienen könnte. Dieser Gedanke ist sehr beachtenswert zum Verständnis der skotistischen Denkweise (68).

Was das Wohlgefallen des göttlichen Willens an dem Denkbaren anbelangt, so lehrt Skotus, dass das höhere Gut niemals um des gehaltloseren willen geliebt wird; das wäre widervernünftig und verkehrt. Der Gedanke, dass Gott immer zuerst das höhere Gut will und seinetwegen erst die geringeren Güter, kehrt in den Werken des Skotus immer wieder bei Behandlung von gegensätzlichen Lehren zwischen St. Thomas und Skotus, z. B. bei der Frage, ob die zweite Person der Gottheit nur dann Mensch geworden wäre, wenn die Menschen sündigten, oder ob sie auch ohne die Sünde der Menschen unsere Natur angenommen hätte (65 f.).

Der fünfte Abschnitt (73—145) handelt von der Notwendigkeit und Freiheit des göttlichen Willens. Notwendig und kontingent ist nicht das nämliche wie naturhaft und frei. Denn naturhaft und frei sind die Tätigkeitsprinzipien. Nach diesen Eigenschaften werden die Tätigkeitsprinzipien eingeteilt, und Intellekt und Wille unterscheiden sich dadurch wesentlich. Der Verstand ist inbezug auf seine Tätigkeit stets naturhaft, Natur. Dagegen der Wille kann nie naturhaft tätig wirken. Er ist als Wille das freitätige Prinzip. Freiheit und Naturhaftigkeit eignen also den Tätigkeitsprinzipien und bezeichnen Wesensgegensätze. Dagegen Notwendigkeit und Kontingenz sind vor allem Eigenschaften der Tätigkeiten und sind nur akzidentelle Gegensätze. Darum kann ein naturhaftes Prinzip, unbeschadet seiner Naturhaftigkeit, auch kontingent wirken; denn seine Wirkung kann verhindert werden (nie aber kann es frei wirken). Ebenso ist es aber auch möglich, dass das freie Prinzip (Wille) unter Wahrung der Freiheit notwendig wirkt (nie aber kann es sich naturhaft betätigen). Hiermit sind wir an einem wichtigen Punkt der skotistischen Denkweise angekommen: Willensfreiheit und Notwendigkeit können zusammen bestehen im nämlichen Akt bezüglich desselben Objektes (71). Hier hätte Klein auf das in Quodl. q. 16 Nr. 18 angeführte Beispiel verweisen können: „Si quis voluntarie se praecipitat, et semper in cadendo illud velle continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis, et tamen vult libere illum casum; ita Deus, licet necessario vivat vita naturali et hoc tali necessitate, quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam ut a Deo libera voluntate dilectam“.

Nach der Idee der Vollkommenheit, die in der Lehre des Skotus vom göttlichen Willen eine grosse Rolle spielt, bestimmt Skotus, ob der göttliche Wille etwas frei, notwendig oder kontingent will. So sagt er, es sei eine unmittelbare und innerlich notwendige Wahrheit, dass der göttliche Wille die göttliche Wesensgüte wolle. Es gebe dafür keinen anderen Grund als den, dass eben dieses ein solcher Wille und jenes eine solche Güte sei (vgl. auch 84—89). Ebenso will der göttliche Wille die Güte oder Existenz des Nichtgöttlichen nur kontingent, weil er eben dieser göttliche Wille, jenes aber nur

ein solches Gut ist. Als Erklärung fügt er noch bei: Der unendliche Wille entwickelt notwendig einen Akt auf das unendliche Objekt. Denn das ist die Vollkommenheit. Unvollkommenheit wäre es, wenn er zu niedriger Stehendem notwendig determiniert würde (76 f.).

Die höchste Vollkommenheit besteht darin, dass der unendliche Wille aus innerer Wesensvollendung und höchster Freiheit jenes Objekt unendlich liebt, welches durch seinen Eigenwert unendlicher Liebe würdig ist, sodass er den vernunftstrengen Rechtsanspruch dieses Objektes auf unendliche Liebe erfüllt, ohne hierbei einer Regulierung oder Billigung durch einen höheren Willen zugänglich zu sein oder auch ihrer nur zu bedürfen. Der auf die unendlich liebenswerte Essenz gerichtete Akt des unendlichen Willens ist darum der in sich absolut rechte Akt (82).

S. 97 schreibt Klein: „Die Freiheit des göttlichen Willens ist hiernach also immer gerade durch die Vernunft gerechtfertigt. Sie steht niemals im Widerspruch mit der Vernunft. Skotus geht hierin sogar so weit, dass es scheint, als ob er die Freiheit geradezu aus der Vernunft ableiten wollte. Auf den Einwand, wenn der göttliche Intellekt nicht auch wollen könnte, dass der göttliche Intellekt nicht spekulativ sich betätige, sei er nicht im höchsten Grade frei, antwortet er nämlich: Die göttliche Freiheit sei nicht vorhanden in bezug auf das innere göttliche Leben und Wirken. Frei sei Gott nur in seinem Wirken nach aussen. Darum müsse der göttliche Wille mit Notwendigkeit wollen, dass der göttliche Intellekt sich vollkommen auswirke, also spekulativ sich betätige. Dagegen sei es unmöglich, dass der göttliche Intellekt dem göttlichen Willen sein Wirken nach aussen genau vorschreibe. Denn wenn dies der Fall wäre, besäße der Wille keine Freiheit in seinem Wirken nach aussen“ (97). Vor allem hat Klein aus Versehen Intellekt statt Wille geschrieben. Der Einwand lautet: „Quando arguis: Si voluntas non possit non velle intellectum speculari, ergo non summe libera“ (Ox. I d. 38 Nr. 4). Sodann scheint aus der vom Verfasser angeführten Stelle nicht hervorzugehen, dass Skotus die Freiheit geradezu aus der Vernunft ableiten wolle. Auch hätte zur Lösung des scheinbaren Widerspruches, der nach Klein (97) an dieser Stelle mit anderen Aeussierungen des Skotus besteht, mehr die Stelle Quodl. q. 16 Nr. 18 herangezogen werden sollen, wo Skotus sagt: „Deus, licet necessario vivat vita naturali, et hoc tali necessitate, quae excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam, ut a Deo libera voluntate dilectam“.

Die Ausführungen Kleins über spekulative und praktische Erkenntnis, notwendige und kontingente Theologie Gottes haben uns in dem sonst vorzüglichen Buch am wenigsten befriedigt. Die ganze quaest. 4 im Prolog zum Oxoniense hätte ausgiebig angeführt werden sollen. Darin sagt Skotus, inwiefern die notwendige und kontingente Theologie Gottes praktisch und spekulativ per se oder per accidens ist. Darum dürfte wohl auch die Ansicht des Skotus im Pariser Kommentar, wo die kontingente Theologie Gottes als praktisch bezeichnet wird, nicht als eine Neigung „geradezu zum Gegenteil“ genannt werden dürfen, wie es Verfasser S. 130 tut.

In dem fünften Abschnitt kommt das Problem zur Sprache: Wie weiss Gott mit Sicherheit das Kontingente voraus? (107 ff.). Nach Skotus erkennt

zuerst der göttliche Intellekt die göttliche **Essenz** sowie alles denkbare Kreatürliche, also alle möglichen Weltpläne. Hierauf entscheidet sich der göttliche Wille frei und kontingent für die Realisierung eines Teiles der dargebotenen Denkobjekte. Hierbei wird der göttliche Wille nicht etwa durch den Inhalt der Weltpläne zu einem Entscheid bewogen. Dem göttlichen Willen dient vielmehr gerade wie dem Intellekte die unendliche **Essenz** als einziges Motiv zu allem seinem Wirken. Die vom göttlichen Willen zur Realisierung bestimmten Wahrheiten erkennt nunmehr der Intellekt. Vorher war es dem Intellekte nicht möglich, aus dem Inhalt der kreatürlichen Objekte zu entziffern, ob sie einmal real existieren würden, eben weil ihr Inhalt kontingent, also gegen Sein und Nichtsein indifferent ist.

„St. Thomas meint, dem ewigen Schauen Gottes sei der ganze Zeitenstrom, also **Vergangenheit**, Gegenwart und Zukunft, gleichzeitig auf einmal präsent. Wie der Kreismittelpunkt dem ganzen Kreisumfang gleich nahe steht, so sei das Schauen Gottes aller Zeit seit Ewigkeit nahe. Darum sieht also Gott alle Dinge in ihrem wahren Sein gleichmässig seit Ewigkeit. Darum weiss er auch ganz genau, welche kontingenten Dinge und besonders welche freien Willensakte jemals real sein werden. Er schaut sie bereits seit Ewigkeit als präsent“. So die S. 110 gegebene Darstellung.

Gegen diese Ansicht bringt Skotus verschiedene Gründe vor (110 ff.), z. B. sagt er: Die Ewigkeit wird allerdings wegen ihres ewigen Bestandes mit dem zusammen existieren, was tatsächlich vorhanden ist, allein doch nur mit tatsächlich Vorhandenem. Wenn darum etwas nicht existiert, so kann auch selbst die Ewigkeit nicht mit ihm zusammen sein. Darum existiert die Ewigkeit nur zusammen mit der jeweils existierenden Zeit, d. h. mit der Gegenwart. Wäre dagegen auch die Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig, so würde die Ewigkeit auch mit ihnen zusammen existieren. Allein die Zeit existiert nicht ganz und gar auf einmal.

Darum ist auch der Vergleich des hl. Thomas, in welchem er die Ewigkeit dem Kreismittelpunkt und den gesamten Zeitenstrom dem Kreisumfang gleichstellt, ganz ungeeignet. Denn die reale Zeit kann nur verglichen werden mit einem einzigen Punkte des Kreisumfangs, der sich ständig fortbewegt, da sie stets nur ein Moment ist. Nur ein einziger Punkt des Kreisumfangs wäre also stets als wirklich vorhanden zu denken. Diesem ist freilich das Kreiszentrum stets gleich nahe. Nur wenn die gesamte Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, auf einmal zusammen existieren würde, dann könnte man sie dem gesamten Kreisumfang vergleichen, und dann wäre allerdings die Ewigkeit ihr präsent.

Ferner wenn das Zukünftige in der Ewigkeit bei Gott schon wirklich existiert, dann wäre es unmöglich, dass es erst später von Gott schöpferisch hervorgebracht wird. Wenn z. B. mein zukünftiges Sitzen nicht bloss als vorausgedachtes Objekt dem ewigen Denken Gottes gegenwärtig ist, sondern wenn es schon jetzt in seiner wirklichen Existenz der Ewigkeit präsent wäre, so müsste es auch jetzt schon von Gott hervorgebracht sein. Denn alles, was von Gott verschieden ist, hat nur dadurch ein Sein, dass es von Gott produziert ist. Also müssten die Kreaturen von Gott zweimal produziert werden.

Die Ausführungen S. 145—186 über Verschiedenheit der Akzeption sind zum Verständnis der skotistischen Akzeptionslehre sehr dienlich.

Im sechsten Abschnitt (145—186) kommt die unbeschränkte und die begrenzte Macht des göttlichen Willens (*potentia absoluta* und *ordinata*) und im Zusammenhang damit die Dispensabilität des Dekaloges zur Sprache.

Mit Rücksicht auf verschiedene gangbare Ansichten über die skotistische Doktrin seien aus diesem Abschnitte folgende Stellen angeführt (184 f.): „Wie ist es nun mit dem Satze: Die Dinge sind gut, weil sie gewollt sind; nicht aber werden sie gewollt, weil sie gut sind?

P. Minges hat schon dargetan, dass dieser Satz vor allem gilt bezüglich des realen Seins der Kreaturen. Denn die reale Existenz der Geschöpfe hängt ganz ab vom freien Willen Gottes, der nichts Geschöpfliches realisieren muss, sondern allen Dingen ihr reales Dasein aus reinster Edelgüte schenkt.

Aber man kann ganz ruhig sagen, dass dieser Satz auch von der idealen Güte und Existenz der Kreaturen gilt, ohne dass deswegen eine Unsittlichkeit in den Gottesbegriff getragen wird.

Denn der göttliche Intellekt wird bereits durch die reine Essenz, in der noch nichts Kreatürliches vorhanden ist, auf die vollkommenste Weise motiviert, sodass sein absolut vernunftstrenges Wirken ermöglicht ist und feststeht, bevor die Kreaturen eronnen werden. Die idealen Kreaturen tragen darum nichts mehr bei zur Vervollkommnung Gottes und seines Intellektes. Gottes Intellekt existiert und wirkt vor ihnen schon in unendlicher Vollkommenheit, ja er produziert sie erst auf Grund seiner unendlichen Vollkommenheit.

Ebenso ist aber auch der göttliche Wille schon vor der idealen Existenz der Kreaturen durch die göttliche Essenz in der vollkommensten Weise orientiert und motiviert. Sein ganzes Verhalten ist darum bereits vernunftstreng und sittlich vollkommen begründet und festgelegt, bevor die Ideen existieren. Die Ideen können ihm gar keine Neumotivierung mehr bieten.

Auch in ihrer idealen Existenz sind darum die kreatürlichen Ideen dadurch gut, dass der bereits unendlich vollkommene Gotteswille ihre Ersinnung und ihren idealen Gehalt will um der unendlichen Essenz willen, nämlich als deren mannigfaltige Darstellung und Offenbarung.

Mit nichten aber werden sie gewollt um ihretwillen, als ob sie selbst den göttlichen Willen zum Wollen motivieren könnten . . .

Wenn nun aber der göttliche Wille die Kreaturen nicht deshalb will, weil sie gut sind, sondern wenn ihre Ersinnung und ihre ideale wie reale Existenz auch dadurch gut ist, dass er sie will, ergibt sich dann etwa daraus, dass der Gehalt und die sittliche Qualität, die infolge ihrer Produktion durch den göttlichen Intellekt und infolge ihrer abgestuften Ähnlichkeit mit der Essenz notorisch in den Ideen liegt, von Gott einfach nicht beachtet wird? Mit nichten, im Gegenteil. Er wird sich gerade auf Grund seiner vorgängigen unendlichen Orientierung und Motivierung durch die Essenz absolut vollkommen, sittlich und vernünftig gegen ihren Wert verhalten, ohne aber hierbei durch diesen Wert orientiert und motiviert zu sein“.

Auch hier kann man auf die S. 231 gemachte Bemerkung Kleins hinweisen: „Skotus steigt in seiner Denk- und Betrachtungsweise stets herab von

der unendlichen Existenz, Weisheit und Sittlichkeitsfülle Gottes. St. Thomas nimmt die Kreatur und ihren Inhalt zum Ausgangspunkt, um emporzusteigen“.

S. 186: „Man kann darum ruhig zugeben, dass in der Lehre des Skotus der Wille gleichsam eine dominierende Stelle einnimmt. Aber das ist nicht in dem Sinne der Fall, dass er wie ein Despot willkürlich die Vernunft vergewaltigt, sondern so, dass er sie als seine ihm ebenbürtige Lichtspenderin in ihrem Wirken bestärkt und respektiert. Es ist darum mehr ein paralleles Ebenbürtigkeitsverhältnis. Der Intellekt hat seinen Vorzug dadurch, dass ohne ihn der Wille überhaupt nicht wirken kann und dass durch ihn der Wille des Rechten bewusst ist. Der Wille aber hat seinen Vorrang dadurch, dass er selbstherrlich und seinem innersten Wesen nach gerade so wirkt, wie es die Vernunft als recht erklärte, und dass er somit in seinem Wirken die ganze Vernünftigkeit enthält in einer höheren, weil sittlich selbstbeherrschten Weise“.

Der siebente Abschnitt (188—200) bespricht die Gerechtigkeit Gottes (hier ist die Auseinandersetzung des Skotus mit St. Thomas beachtenswert), der achte Abschnitt (201—204) die Edelgüte (*liberalitas*) Gottes und der neunte Abschnitt (205—207) die Barmherzigkeit Gottes.

Der zehnte Abschnitt endlich (207—219) zeigt uns Prädestination und Reprobation nach Skotus.

Die Prädestination ist ein Willensakt Gottes, durch den ein vernünftiges Geschöpf für Gnade und Glorie auserkoren und auf deren Empfang und Besitz hingeordnet wird. Wie Petrus Lombardus sagt, es gebe kein Verdienst für die Berufung zur Glorie, ähnlich lehrt Skotus: Gott prädestiniert ohne Verdienst kraft seines Willens zur Seligkeit. „Warum gibt es keinen Grund für die Prädestination zur Glorie? Skotus bietet uns hier wieder seinen uns wohlbekannten Gedankengang: Wer geordnet sein Wollen betätigt, will zuoberst das Endziel und dann erst die Mittel zum Ziele. Denn um des Endzieles willen will man die Mittel. Die Seligkeit aber ist das Endziel des ganzen Entwicklungsganges, durch welchen ein Geschöpf zur Vollendung geführt wird. Zuooberst will also Gott einem Geschöpfe das Endziel geben. Alle Mittel zur Erreichung dieses Endzieles will er ihm erst in zweiter Linie geben, nämlich um des Endzieles willen. Nun sind aber die Gnade, der Glaube, die Verdienste, auch der gute Gebrauch der Willensfreiheit alles nur Mittel zur Erreichung der Seligkeit . . . Bevor also Gott einem Geschöpf diese Mittel geben will, will er ihm das Ziel, zu welchem sie dienen, geben. Gott hat also bereits fest beschlossen, dass der betreffende Mensch selig wird, bevor er beschloss, ihm die Gnade, den Glauben, die Verdienste und die gute Anwendung der Willensfreiheit zu schenken. Und ebenso hatte Gott bereits beschlossen, ihm diese Hilfsmittel zu geben, bevor Gott sicher weiss, dass der Mensch sie erhalten wird. Denn Gott kann nur dadurch sicher wissen, dass jemand seinen freien Willen gut anwenden wird, weil der Wille Gottes es so beschloss und es auch bewirken wird. Darum kann also weder die Gnade, noch der Glaube noch die Verdienste noch der gute Willensgebrauch der Grund sein, warum jemand die ewige Seligkeit empfängt. Denn diese wurde als Endziel schon vor all diesen Mitteln den Prädestinierten zugesprochen“ (214 f.).

Dagegen muss die Reprobation begründet sein in dem Zustand des Verworfenen, nämlich in der Todsünde bis zum Lebensende. Dass Gott jemand

verdammen wollte, ohne dass das Geschöpf es verdient hätte, das scheint nicht gut mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes vereinbar zu sein.

Wie kann aber Gott vorauswissen, dass ein Mensch in eine Todsünde fallen wird? Gott weiss, dass er mithelfen wird zur Substanz jenes Aktes, der der Träger der Sünde ist. Und zwar weiss Gott dies deshalb, weil er eben zur Substanz jenes Aktes mithelfen wird, falls es eine Begehungssünde ist. Ist es aber eine Unterlassungssünde, dann sieht er voraus, dass jene Sünde zustande kommt, weil er zu jenem Akte, der gesetzt werden müsste, nicht mithelfen wird (S. 217).

Da Skotus sich aller Schwierigkeiten bei den Fragen der Prädestination und Reprobation bewusst ist, macht er zum Schlusse die Bemerkung: „Um aber, wie der Magister sagt, beim Durchforschen der Tiefen sich nicht in den Tiefen zu verlieren, sei jedem die Auswahl überlassen, was und wie es jedem gefällt. Nur möge man stets im Auge behalten, dass gewahrt bleibt die göttliche Freiheit ohne irgendwelche Ungerechtigkeit, sowie was sonst noch bei Gott zu wahren ist, nämlich seine Edelgüte, mit der er auserkürt“ (219).

In der Schlussbetrachtung zieht Klein vier Folgerungen: Nach Skotus ist 1. das göttliche Wollen stets bewusst. 2. Das göttliche Wollen entwickelt sich stets in absolut vernünftiger, gesetzmässiger Weise. 3. Das göttliche Wollen ist auch stets sittlich vollkommen, absolut gut und heilig. 4. Der göttliche Wille ist stets die alleinige, selbtherrliche, nur sich selbst determinierende Ursache als seines Wollens (220 f.). Daran schliessen sich (224 ff.) kritische Bemerkungen gegen verschiedene Gelehrten.

Aus dem reichen Inhalt des Kleinschen Werkes haben wir nur einige Punkte hervorgehoben. Der Verfasser hat uns eine solche Fülle bisher nicht beachteter Lehrsätze des doctor subtilis geboten und so viele schiefe Auffassungen von der skotistischen Doktrin ins rechte Licht gestellt, dass das Buch selbst ganz zu Rate gezogen werden muss. Der Verfasser hat durch seine gründliche und keineswegs leichte Arbeit gezeigt, dass nur ein vertieftes Eingehen auf die echten Werke des Skotus selbst ein richtiges Bild von der Bedeutung und dem Werte des doctor subtilis geben kann. Wer das Werk liest, wird dem Verfasser Recht geben: „Die Bedeutung des Duns Skotus liegt vor allem auf dem Gebiete der Kritik, die aber bei ihm nicht ein unfruchtbares Zerstören und Zersetzen ist, sondern kraftvolle neue Ideen zeitigt“ (XVI).

Kleins „Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus“ hat bleibenden Wert. Wer über Skotus gerecht und objektiv urteilen will, kann an dieser verdienstlichen Leistung nicht achtlos vorübergehen.

Ehrenbreitstein.

P. Hubert Klug O. M. Cap.

Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Zehnte, vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. Herausgegeben von Dr. Matthias Baumgartner. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8°. XVIII, 658, 266* S. *M* 15.

Mit Recht kündigt sich die zehnte Auflage als eine vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte an. Während die neunte Auflage aus dem Jahre 1905 (ohne Register) 370 Seiten zählte, ist der Umfang nunmehr auf 866 Seiten angewachsen. Der schnelle Fortschritt der philosophiegeschichtlichen Forschung brachte es mit sich, dass eine Fülle neuer Ergebnisse zu verarbeiten und zu einer grossen Synthese zusammenzuschliessen waren. Dieser gewaltigen Aufgabe ist Baumgartner in hervorragender Weise gerecht geworden. So kann er mit wohl begründetem Selbstgefühl behaupten, dass das vorliegende Werk die inhaltreichste und vollständigste, auf unmittelbaren Quellen basierte Gesamtdarstellung der patristischen und scholastischen Philosophie bietet, die wir gegenwärtig besitzen, und die jedem, der sich mit jenen grossen Jahrhunderten der europäischen Geistesgeschichte beschäftigt, wesentliche Dienste zu leisten geeignet ist (IX).

Wenn es uns auch unmöglich ist, auf Einzelheiten einzugehen, so wollen wir doch auf die Stellungnahme des Vf.s zu der in der letzten Zeit viel erörterten Frage nach dem Wesen der scholastischen Methode kurz hinweisen.

Der Ausdruck „scholastische Methode“ hat nach Baumgartner einen doppelten Sinn. Entweder versteht man darunter die wissenschaftliche Methode, nach der die Scholastik, Theologie wie Philosophie, arbeitete, oder das Unterrichtsverfahren der Scholastik. Die wissenschaftliche Methode besteht in den Operationen der deduktiven Logik: dem Definieren, Dividieren, Distinguieren, Klassifizieren und Argumentieren in der Form des Syllogismus. Durch diese Mittel sucht die Scholastik ihr oberstes Ziel, die Systematisierung des überlieferten Materials, zu erreichen. Ein Bedürfnis nach induktiven Methoden findet sich nur bei einigen, naturwissenschaftlich interessierten Denkern.

Das scholastische Unterrichtsverfahren umfasst die *lectio*, d. h. die Erläuterung eines gegebenen, dem Schulunterrichte zugrunde gelegten philosophischen oder theologischen Textes, und die *disputatio*, d. h. die praktische Anwendung der Regeln der Syllogistik und der Beweisführung bei Entscheidung einzelner strittiger Fragen.

Dabei spielt eine wichtige Rolle das Operieren mit Autoritäten. Das Wissen und Erkennen des Mittelalters ist gebunden an Autoritäten

und kleidet sich in die Form von Sentenzen, d. h. Sätzen oder Thesen von Autoritäten. Die *sententiae auctorum* bilden das Material, aus dem die deduktive Methode das System baut. Der Widerstreit der Autoritäten führte zu Harmonisierungsbestrebungen, die nicht selten einer unbefangenen Würdigung der einzelnen Lehren in ihren historischen Zusammenhängen und in ihrer historischen Bedeutung im Wege standen (208 ff.).

Trotz der Einheit der scholastischen Methode war das Mittelalter eine Zeit reichen und vielgestaltigen geistigen Lebens. Dafür ist der beste Beweis der Inhalt des vorliegenden Buches. Mit hohem Genusse folgt man den überaus klaren und übersichtlichen Darlegungen Baumgartners, der es meisterhaft versteht, die Individualität der einzelnen Persönlichkeiten herauszuarbeiten, die von ihnen ausgehenden Strömungen gegen einander abzugrenzen und ihren Anteil an den Problemen und Kämpfen ihrer Zeit zu bestimmen.

Das Werk ist für alle, die sich mit dem gegenwärtigen Stande der Geschichte der patristischen und mittelalterlichen Philosophie vertraut machen wollen, unentbehrlich.

F u l d a.

Dr. Ed. Hartmann,