

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Zur Analyse des Subjektbegriffs. Eine logisch-psychologische Studie. Von B. W. Switalski. Braunsberg (Ostpr.) 1914, Heynes Buchdruckerei. 57 S.

Ueber Zweck und Einteilung der vorliegenden Studie sagt der Verf.: „Um eine allseits befriedigende Lösung des Problems der Subjektivität anzubahnen, muss möglichst unbefangen, also ohne jedes polemische Interesse, der Subjektbegriff selbst durch Analyse der in ihm enthaltenen, für die Erkenntnisgewinnung wichtigen Momente geklärt werden. Einen Beitrag zu dieser Klärung soll die vorliegende Studie liefern, indem sie die Begriffspaare: Erkenntnissubjekt und Ichbewusstsein, Bewusstseins-Subjekt und Wirklichkeit, empirisches und absolutes Subjekt vom logischen Gesichtspunkte aus, unter Zuhilfenahme psychologischer Erfahrungen, genauer zu bestimmen unternimmt“ (5).

Das Ergebnis des ersten und zweiten Teiles seiner Untersuchung fasst der Verf. wie folgt zusammen:

„Wie die Analyse des Erkenntnissubjekts (I) dem empirischen ›Ich‹ das ›reine‹ Ich, dem Subjektivismus die Autonomie als Norm und Ideal gegenüberstellte, so hat die Analyse der Beziehungen, in die das empirische Subjekt sich verwickelt findet (II), dem Einzelsubjekt die Umwelt mit vielen gleichgearteten Subjekten und der Relativität der konkreten Wechselverhältnisse und Wechselwirkungen die absolute Reinheit des idealen Grundgerüsts von Beziehungen entgegengesetzt und dieses ideale Invariantensystem zugleich als einzig zuverlässige Basis aller Erkenntnisbetätigung erwiesen. Die Idealität dieses Systems allgemeingültiger Beziehungen bringt es in einen besonders engen Zusammenhang, ja, in ein Abhängigkeitsverhältnis zum autonomen ›reinen‹ Ich, da ›ideale Geltung‹ immer ›Geltung für ein Subjekt‹ besagt“ (39).

Das Gesamtergebnis ist folgendes:

„Wir glauben nachgewiesen zu haben, dass die eigenartige Mittelstellung des empirischen Subjektes zwischen vorgefundener Naturgebundenheit und selbständiger Geistigkeit eine uneingeschränkte Gleichsetzung unserer im ›Ich‹ sich kundtuenden Subjektivität mit der Autonomie verwehrt. Nur durch Selbstüberwindung d. h. durch Loslösung von allem empirisch Variablen in uns gelangen wir zur Erstarkung unserer Selbständigkeit, also zur allmählich fortschreitenden Annäherung an das Ideal der Autonomie (I)“.

„Diese Vollendung des eigenen ›Selbst‹ wird aber dadurch erschwert, dass wir nicht bloss Beobachter, sondern Glieder des Wirklichkeitszusammenhanges sind. Im Wirken und Leiden haben wir zur Umwelt Stellung zu nehmen und in diesem Ringen mit ihr unsere Subjektsnatur zu entfalten. Die Variabilität der einzelnen Wirklichkeitsreihen, zu denen auch unsere Subjektivität im allgemeinen und unser Erkenntnisprozess im besonderen gehört, steigert die Komplikation unserer Erkenntnis, die eine allseitige und eindeutige Zuordnung ihrer selbst zu den übrigen Wirklichkeitsreihen anzustreben hat. Vor dem Versinken im Strome des wirklichen Geschehens sucht sich nun das empirische Subjekt zu retten, indem es, vermöge der in ihm erwachenden und erstarkenden Selbständigkeit (Autonomie), ein ideales Invariantensystem zum Behufe der Fixierung der einzelnen Reihen und ihrer Beziehung zu einander konstruiert (II)“.

„Das Ideal des autonomen Subjekts mit dieser Struktur eines apriorischen, aller Erfahrung zu Grunde liegenden Invariantensystems reicht aber als solches nicht aus, um alle Rätsel des Erkenntnisproblems, die aus dem Gegensatz unserer Subjektivität zu den von uns unabhängigen Erkenntnisobjekten sich ergeben, zu beseitigen. Gerade die Beziehung unserer Erkenntnisse auf die Realität wie die einander vielfach durchkreuzende Verknüpfung des Idealen und Realen in uns und um uns hat uns zu der Ueberzeugung geführt, dass unser Streben nach Autonomie und zugleich nach allgemeingültiger, sachlich bedingter Erfassung des Gegebenen nur deshalb realisierbar ist, weil das absolut autonome Subjekt nicht bloss ein von uns konstruiertes Ideal, sondern der aus sich seiende, Idealität und Realität, uns und die Umwelt in gleicher Weise schöpferisch begründende Gott ist. Für das empirische Subjekt ergab sich aus dieser Erkenntnis und der in ihr gesetzten Spannung zwischen dem empirischen und dem absoluten Subjekt erst die vollgültige, unausgesetzt uns anregende und antreibende, ethisch religiöse Verpflichtung, aus der uns zersplitternden Vielheit des Erfahrungslebens zur Einheit einer in Gott begründeten Weltansicht vorzudringen und so unsere Wahrheitserkenntnis immer mehr vom Dunkel der Empirie zu befreien, indem wir auf sie das Licht der ›Wahrheit an sich‹ wirken lassen (III)“ (57).

Die hiermit skizzierte Studie ist eine willkommene Ergänzung zu der in dieser Zeitschrift XXVII (1914) 384 f. besprochenen Schrift des Verfassers „Vom Denken und Erkennen“; das dort nur in den Grundlinien gezeichnete erkenntnistheoretische System des Vf.s erhält hier einen weiteren Ausbau durch eine methodisch wie sachlich gleicherweise vorzügliche Analyse mehrerer für die Lösung des Erkenntnisproblems grundlegender Begriffspaare. Der Verfasser denkt und spricht im Geist der modernen Philosophie. Ihre Art, das erkenntnistheoretische Problem anzupacken, greift er auf und ihre gesicherten Ergebnisse macht er sich zu eigen, unter Abweisung des für ihn Unhaltbaren. Eine grosse Rolle spielt in der vorliegenden Studie (wie auch bei Alois Müller, „Wahrheit und Wirklichkeit, Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem“, Bonn 1913) der „Invarianten“-Begriff. De nominibus non est disputandum: Der „Invariantenbegriff“ deckt sich zum Teil mit dem Universalen (abstractum und reflexum) der Scholastiker. Hieraus ersieht man, welche grosse Bedeutung der Universalienlehre bei der Lösung des erkenntnistheoretischen Problems

zukommt, worauf von neuscholastischer Seite aus neuerdings wiederholt hingewiesen worden ist. Durch die Hinaufleitung aller Invarianten auf das absolute Subjekt, auf Gott, wird dem pantheistischen Einheitsbedürfnis in der allein berechtigten Weise Rechnung getragen, wie auch des Subjektivismus, Relativismus und Psychologismus begründete Forderungen durch die unbefangene Herausshälung alles Subjektiven und Variablen aus dem Komplex unserer Erkenntnisse zu ihrem Rechte kommen.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Naturphilosophie (und Religionsphilosophie).

1. Die neuere Kritik der Entwicklungstheorie, besonders des Darwinismns. Von Fr. Posch.
2. Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma. Von A. Rademacher. Köln 1914, Bachem.

1. Die Entwicklungslehre hat seit ihrer Begründung durch Darwin und Lamarck zahlreiche und starke Wandlungen durchgemacht, sie hat eine Geschichte hinter sich. Kaum ein Gedanke der ursprünglichen Theorie hat der Kritik Stand halten können, jedenfalls hat er sich sehr starke Modifikationen gefallen lassen müssen. Insbesondere sind es zwei neuere Entdeckungen bzw. Theorien, die eine radikale Revolution hervorgebracht haben: es ist die Mendelsche Vererbungslehre und die de Vriessche Mutationstheorie.

Gut orientiert der Vf. der an erster Stelle genannten Schrift über den gegenwärtigen Stand des Evolutionsproblems, indem er nicht nur die Theorie, sondern auch die Kritiken derselben vorführt¹⁾. In Bezug auf die Erblichkeitsfrage sagt er: „In der Voraussetzung Darwins und Lamarcks individueller Variationen liegt eine grosse Schwäche ihrer Systeme. Der Mangel an kritischer Prüfung, die einfache Hinnahme der Erblichkeit als Tatsache birgt besonders für den Darwinismus den gefährlichsten Angriffspunkt, an welchem denn auch ihm gefährliche Wunden geschlagen wurden. Darwin gesteht selbst einmal: »Die Gesetze, welche die Erblichkeit regeln, sind größtenteils unbekannt«. Wir müssen uns wundern, dass er trotzdem so weitgehende Schlussfolgerungen gerade auf der Erblichkeit der kleinen Unterschiede aufbaute“. Der schärfste unter den neueren Kritikern, Johannsen, erklärt, dass „gerade die dürftige Einsicht in die Erblichkeitsgesetze eine Schwäche fast aller Entwicklungshypothesen ist“.

¹⁾ Der Verf., Oberlehrer am Kaiser Karls-Gymnasium in Aachen, wurde zu den Fahnen einberufen, konnte also die neuesten Erscheinungen nicht mehr berücksichtigen; wir werden sie nachfragen.

Der Engländer Galton suchte auf statistischem und mathematischem Wege diesem Uebelstande abzuhelpfen, nämlich Gesetzmässigkeiten in der Vererbung aufzufinden, und wirklich fand er als Erblichkeitsziffer $\frac{1}{2}$, d. h. die Kinder erhalten durchschnittlich von den Eltern deren persönliche individuelle Abweichung. Das war sehr günstig für die Selektion: durch geschickte Auswahl kann man Neues, schliesslich eine neue Rasse züchten. Aber weitere Untersuchungen haben gezeigt, dass die Variabilität nur quantitativ verändert, nicht qualitativ neue Charaktere schafft, sie ist nur linear, nicht allseitig, wie es der Darwinismus verlangt. Es ist ja auch der Einfluss von Kreuzungen, welche neue Merkmalskombinationen einführen können, oder von eingeführten wilden Rassen, und von sprunghaften Mutationen nicht auszuschliessen. Eine Typenverschiebung ist erst nachgewiesen, wenn feststeht, dass das Verschobene wirklich ein Typus, eine einheitliche Rasse war. Johannsen widerlegt die Einheit an dem Galtonschen Material selbst.

Der Nachweis eines einzigen Ausgangstypus lässt sich nur erbringen, wenn mit Individuen gearbeitet wird, die gleichen Vater und Mutter haben, d. h. selbstbefruchtend sind. Den äusseren Merkmalen entspricht etwas in den Keimzellen und der Erbmasse; Johannsen nennt diese erblichen Elemente Genen. Die Gesamtheit aller Individuen, bei denen eine Kombination verschiedener Genen durch Kreuzung ausgeschlossen ist, nennt Johannsen eine „reine Linie“, den durch sie dargestellten Typus einen Biotypus oder Genotypus. Versuche mit solchen reinen Linien an Bohnen angestellt beweisen, dass die Selektion für sie völlig null ist. Die Typen sind fest und die Norm ihrer Reaktionsweise in den betrachteten Merkmalen konstant. Daraus folgt: die Zuchtwahl kann nichts Neues schaffen; damit ist dem Darwinismus definitiv der Boden entzogen.

„Auf dem Boden des Mendelismus erhalten wir die Erklärung dafür, weshalb der Versuch, auf dem Wege der Selektion den genannten Erfolg herbeizuführen, erfolglos bleibt und erfolglos bleiben muss, und zwar durch das Prinzip der Anhäufung der Erbfaktoren“.

Neuerdings macht der Lamarckismus sich wieder als starker Konkurrent des Darwinismus geltend, der bekanntlich durch Anpassung die neuen Charaktere erklärt. Unter andern Schwierigkeiten ist besonders hervorzuheben, dass die Organismen Eigenschaften besitzen, die für sie ganz nutzlos sind, wie die Gallenbildungen der Blätter, die nur Insekten dienen. Die Hauptschwierigkeit aber besteht in der Vererbung der durch Anpassung erworbenen Eigenschaften. Bölsche glaubt das Problem durch Kammerer endgültig gelöst und damit die Weiterentwicklung der Organismen sicher begründet, der nüchterne Forscher Johannsen hält es dagegen „für ein gefährliches Zeichen, wenn einige Autoren immer und wieder als sprudelnder Born positiver Angaben auftreten“. Posch kann aber erklären: „Es ist zur Zeit in keinem einzigen Falle mit Sicherheit

nachgewiesen“. Dies trifft auch noch zu nach den neuesten Experimenten Kammerers, die Posch noch nicht kennen konnte.

Darüber liegt eine neueste Abhandlung von F. Baltzer¹⁾ vor. Er sagt unter anderm:

„Wir sehen oft, dass eine neue Eigenschaft nur vom Körper, dem Soma, ausgebildet wird, dass aber die Keimzellen in diesem Soma das neue Merkmal nicht übernehmen. Dementsprechend fehlt es auch bei den aus ihnen hervorgehenden Nachkommen. Die Eigenschaft ist damit rein somatisch, sie ist auf das individuelle Leben des Tieres beschränkt geblieben und vererbt sich nicht. Der tierische und pflanzliche Körper bildet solche somatogenen, nicht erblichen Charaktere oft als Anpassungen an äussere Lebensbedingungen“.

„Andererseits haben grosse Versuchsreihen gezeigt, dass nicht selten die im Soma gelegenen Keimzellen direkt, durch das Soma hindurch von äusseren Einwirkungen getroffen und beeinflusst werden. In diesem Falle bleibt das Muttertier unverändert; die Nachkommen aber zeigen eine Abänderung und vererben sie auf die weiteren Generationen. Ein solches Merkmal wird, da es durch direkte Beeinflussung der Geschlechtszellen von aussen entstand, als blastogene Eigenschaft bezeichnet. Solche blastogenen Erwerbungen können nicht als Anpassungen an besondere äussere Verhältnisse betrachtet werden. Vielmehr sind es beliebige, für das Leben des Individuums anscheinend gleichgültige oder geringwertige und kaum nützliche Eigenschaften. Anpassungen können aus ihnen nur durch Selektion hervorgehen“.

„Nun finden wir aber in der Organisation zahlloser Organismen Anpassungen, die sich als zum Artbild gehörend auf die Nachkommen vererben. Die Frage ist: Können solche Anpassungen auf die genannte Weise ohne Wirkung einer Selektion somatisch entstanden und erblich geworden sein? Gerade sie bilden ein Hauptproblem für die Deszendenztheoretiker. Es erhellt daraus, wie bedeutsam es ist, wenn es gelingt, experimentell wirkliche Anpassungen hervorzurufen. Aber auf der Hand liegt auch, dass sie deszendenztheoretisch nur Wert haben, wenn sie sich auf die Nachkommen vererben“.

Solche Versuche hat nun seit längerer Zeit P. Kammerer am Feuer salamander²⁾ unternommen; er glaubt die Frage bejahen zu dürfen. Doch drückt sich Baltzer viel rüchhaltender aus: es sei allerdings „die Wahrscheinlichkeit somatogener Entstehung und Vererbung der von K. erzielten Abänderungen gestiegen“; aber er gibt zu, dass „das Lager der-

¹⁾ Ueber die Vererbung erworbener Eigenschaften. Die Naturw. 1914 S. 987—998.

²⁾ Vererbung erzwungen an Farbveränderungen. Arch. f. Entw.-Mechan. 1913.

jenigen Forscher sehr gross ist, die annehmen, dass solche individuellen Anpassungen nicht auf die Nachkommen vererbt werden können.

Auch ist der Einwand, dass die Neuerwerbungen auf Mutationen beruhen, nicht ganz abzuweisen, sowie auch der Umstand, dass die erworbenen Charaktere bei Nachkommen, die in neutralem Milieu gehalten werden, sich wieder allmählich verlieren, wenig günstig für die Deszendenztheorie ist.

So ist also auch durch diese neuesten Versuche die Frage, ob erworbene Eigenschaften vererbt werden können, nicht entschieden, und es können darum die Deszendenztheoretiker die Vererblichkeit nicht als eine Stütze ihrer Lehre gebrauchen.

Aber noch eine andere hochgehaltene Stütze der Deszendenz ist gestürzt: Der Atavismus. Wiedersheim glaubte mehrere hundert Rückschläge am menschlichen Körper nachweisen zu können, die ganz sonnenklar seine Abstammung vom Tiere bewiesen. Diese Berufung ist nun durch das sogenannte Dollosche Gesetz abgeschnitten. Dasselbe lautet: „1. Ein im Laufe der Stammesgeschichte verkümmertes Organ erlangt niemals wieder seine frühere Stärke. 2. Ein im Laufe der Stammesgeschichte gänzlich verschwundenes Organ kehrt niemals wieder. 3. Gehen bei der Anpassung an eine neue Lebensweise (z. B. beim Uebergang von Schreittieren zu Klettertieren) Organe verloren, die bei der früheren Lebensweise einen hohen Gebrauchswert besaßen, so entstehen bei der neuerlichen Rückkehr zur alten Lebensweise diese Organe niemals wieder; an ihrer Stelle wird ein Ersatz durch andere Organe geschaffen“. Es gibt also keinen „Atavismus“ in diesem Sinne, als solchen wollte man z. B. das Auftreten überzähliger Zehen beim Pferde ansehen. „Die Untersuchungen Reinhardts über die Pleiodaktylie beim Pferde haben jedoch in klarster Weise gezeigt, dass es sich in allen genauer untersuchten Fällen um eine asymmetrische Neubildung, und zwar meist um die Spaltung des mittleren Zehenstrahles handelt, ganz ebenso wie die Pleiodaktylie beim Schweine und beim Menschen nicht als ein ‚Atavismus‘ oder als ein Rückschlag auf eine entferntere Vorfahrenstufe angesehen werden darf . . . Diese sowie alle ähnlichen bisher beschriebenen Fälle von angeblich morphologischen Atavismen haben sich bei genauerer Untersuchung als Erscheinungen erwiesen, die nicht das Geringste mit den von den Vorfahren durchlaufenen Stufen zu tun haben“¹⁾.

Eingehend befasst sich der Vf. mit der dem Darwinismus direkt entgegengesetzten Mutationslehre. Während Darwin und auch Lamarck eine allmähliche, in kleinen Schritten fortschreitende Weiterbildung der Organismen annahm, zeigt die Mutation eine sprunghafte Entwicklung. Vf. führt deren mehrere Arten an:

¹⁾ Neuere Wege phylog. Forschung. Vortrag von O. Abel auf der 85. Vers. Deutscher Naturforscher.

„Die wichtigsten der den verschiedenen Arten der Mutationen gemeinsamen Züge sind: sie treten plötzlich auf, aber selten; sie geben der von ihnen betroffenen Art ein neues, dem bisherigen durchaus ungleiches Aussehen . . . Sie können in jeder Richtung stattfinden und sind unbegrenzt“. De Vries glaubte eine solche Mutation an einer *Oenothera* beobachtet zu haben; ein neuerer Kritiker erklärt, ein unpassenderes Objekt hätte er nicht wählen können, auch Vf. unterwirft diese Beobachtungen einer Kritik; nach Johannsen sind die neuen Eigenschaften durch Spaltungen und Rekombinationen nach Kreuzungen grossenteils zu erklären. Aber trotzdem ist die Mutationstheorie selbst nicht überwunden.

„Wenn wir das Gesamtergebnis der neuen experimentellen Untersuchungen über Mutationen im Zusammenhang mit den paläontologischen Arbeiten überblicken, so ist an dem Vorkommen von Mutationen, dem Auftreten neuer, erblich veränderter Formen nicht zu zweifeln. Freilich betreffen alle bis jetzt bekannten Fälle nur Bildungen von verhältnismässig geringem Umfang“. In Bezug auf die letztere Einschränkung sagt Dépéret: „Die Explosionen nach de Vries und Nilson, so interessant sie vom biologischen Gesichtspunkt auch sein mögen, erklären nur die Bildung verwandter Arten, die einander so nahe stehen, dass kein Naturforscher daran denken wird, sie in verschiedene Gattungen einzureihen“. Und in Bezug auf die Paläontologie bemerkt er: „Beschränkt man sich auf die Vorgänge, die genau zu beobachten sind, so wird man zur Zeit keinen einzigen Vorgang einer Saltation, keinen einzigen Fall plötzlicher Veränderungen mit vollständiger Sicherheit aus der Paläontologie anführen können, welche das Divergieren zweier Gattungen, zweier Familien und noch weniger zweier Ordnungen fossiler Tiere zu erklären gestatten“¹⁾.

Weit ungünstiger urteilen über die Mutationstheorie andere Fachmänner. In der Zeitschrift „Die Naturwissenschaften“ wurde sie sogar als *Mythus* bezeichnet:

Der „*Mythus von der Mutationstheorie*“ ist eine Mitteilung aus der *Science* 1914 in den „*Naturwissenschaften*“ 1914 S. 780. Besonders eifrig wurde die Theorie in Amerika aufgegriffen, und gerade von da kommt der gewaltigste Stoss gegen sie. Auf seine eigenen Beobachtungen und auf die der Prof. Bradley und Davis der Harvard-Universität gestützt, erklärt Edw. C. Jeffrey:

„Die Mutationstheorie scheint demnach nutzlos auf der biologischen Bühne zu verweilen und kann jetzt augenscheinlich in die Rumpelkammer der erledigten Hypothesen verwiesen werden“. Seine Beweisführung stützt sich auf die moderne Vererbungslehre: „*Oenothera* ist keine natürliche Art, sondern eine Bastardform“. In den Bastarden treten bekanntlich

¹⁾ Die Umbildung der Tierwelt (deutsch von Wegener. 1909) 257.

frühere Eigenschaften von Vorfahren ganz unvermittelt auf. Die Möglichkeit bei *Oenothera* hätten bereits andere Forscher behauptet.

Die hybride Natur einer Pflanze wird am besten durch die Sterilität des Pollens erkannt, die Heffrey nicht nur für *Oenothera*, sondern für die ganze Familie der *Oenagraceen*, zu der *Oenothera* gehört, nachweist. Die hybride Natur der Fuchsien ist bekannt, bei einigen Varietäten ist der Pollen fast ganz steril. Aber auch bei wildwachsenden Pflanzen, z. B. bei den *Epilobien* (*Oenagraceen*), kommt häufig Bastardierung vor. Bei *O. Lamarckiana*, die de Vries untersuchte, ist ein Drittel des Pollens steril; auch bei den kräftigeren Mutanten ist der Pollen grossenteils steril. *Oenotheren*, die als gute Arten verzeichnet werden, haben sterile Pollen. Die Untersuchung eines grossen Materials wilder *Oenothera*-Arten führte Heffrey zu dem „augenscheinlich unvermeidbaren Schluss, dass spontaner Hybridismus bei dieser Gattung äusserst gewöhnlich ist, und dass sie im allgemeinen einen Zustand hoher genetischer Unreinheit aufweist“.

Zum Nachweise der Entstehung der Arten durch Mutation oder Sprungvariation hätte darnach keine weniger geeignete Pflanzengruppe ausgewählt werden können. Doch ist mit der Ausschaltung der *Oenothera* die Mutationslehre selbst nicht widerlegt.

„Ueber den gegenwärtigen Stand der Mutationstheorie“ berichtet objektiv E. Lehmann¹⁾:

Von vorneherein weist er darauf hin, „dass durch in der freien Natur aufgefundene abweichende Formen niemals auch nur das allergeringste über den Charakter einer Form, ob Mutante oder Kombinante, oder auch nur selektiv entstandene Form ausgesagt werden kann. Es sind also die Mitteilungen über in der freien Natur aufgefundene Mutationen aus jeder ersten Diskussion über das Mutationsproblem unweigerlich auszuschneiden. Solche neuaufgefundene Formen als Mutationen zu beschreiben, ist ein Missbrauch, der leider auch aus ersten vererbungswissenschaftlichen Werken noch nicht völlig ausgeremert ist“.

Wie also Darwin die Beobachtungen über künstliche Zuchtwahl auf die freie Zuchtwahl ganz unlogisch übertrug, so ist es unlogisch und sachlich unrichtig, von den Mutationen der Kultur auf Mutationen in der Natur zu schliessen.

Zwei neue Entdeckungen haben über die Mutationen mehr Licht verbreitet: Die reinen Linien von Johannsen und die Vererbungslehre Mendels. Johannsen „hat gezeigt, dass eine äusserlich scheinbar einheitliche Pflanzenart, eine elementare Art im Sinne de Vries', eine Population darstellt, aus einer Menge erblich durchaus konstanter, oft nur durch geringe Unterschiede getrennter Typen besteht. Erst durch die

¹⁾ Die Naturw. 1914 S. 597.

allersorgfältigste, auf statistischem Boden stehende Vererbungsuntersuchung lassen sich häufig diese Typen oder reinen Linien auffinden und isolieren. Es kann demjenigen, der auf dem Boden dieses durch ungemein zahlreiche Tatsachen belegten Prinzips steht, nicht im mindesten mehr fraglich sein, dass eine erbliche Veränderung irgend eines Typus erst dann mit Sicherheit feststellbar ist, wenn diese Feststellung innerhalb einer solchen reinen Linie einer genotypisch einheitlichen Sippe ausgeführt wird. Denn legen wir solchen Untersuchungen eine Population zugrunde, so haben wir für alles weitere nicht die geringste Gewähr der Einheitlichkeit mehr, vor allem kann die schon vorhandene Vielförmigkeit in Verbindung mit Kreuzungseinflüssen früherer Generationen zu den allerverschiedensten Täuschungen führen“.

Der Mendelismus zeigt, „wie komplexer Natur auch anscheinend völlig reine Formen sind. Besonders bei fremdbefruchtenden Organismen kann man auch nach generationslanger Erziehung in reinen Linien, also in Stammbaumkulturen, ausgehend von einem einzigen selbstbefruchteten Individuum, noch nicht mit Sicherheit sagen, ob man es wirklich mit homozygotischem, isogenem Material zu tun hat. Immer werden auch dann noch einzelne Individuen verschiedener genotypischer, also erblicher Konstitution sein. Man kann aber, wie die moderne Mendelforschung gezeigt hat, den Pflanzen von aussen ihre innere genotypische Konstitution nicht ansehen, und so ist es wohl denkbar, dass auch nach langer Stammbaumkultur auch in äusserlich durchaus einheitlich erscheinendem Material neue Kombinationen von Erbeinheiten auftreten, welche dann äusserlich das Entstehen plötzlich auftretender, abweichender Varianten, mit andern Worten: Mutanten vortäuschen“.

„Wir haben also heute auf dem Boden des reinen Linienprinzips und des Mendelismus bei neuauftretenden und in der Kultur neu beobachteten erblichen Formen scharf zu unterscheiden zwischen Mutanten und Kombinanten. Um Mutanten kann es sich nur handeln, wenn unabhängig von einer Kreuzung eine Veränderung der genotypischen Konstitution aufgetreten ist. Eine solche Mutante lässt sich mit völliger Sicherheit nur in durchaus isogenem Material feststellen und von einer Kombinate unterscheiden. Dabei kommt es auf die Grösse der Abweichung der Mutante von der Ausgangsform nicht an. Eine Kombinate hingegen tritt auf, wenn durch Zusammentreffen oder Wiedertzusammentreffen vorher getrennter Erbeinheiten neuartige erbliche Formen entstehen“.

Ueber die Versuche de Vries' mit *Oenothera* ist viel diskutiert worden. „Es hat sich dabei herausgestellt, dass er bei seinen Arbeiten mit *Oenothera Lamarckiana* nicht von einer Form, die sich als homozygot erwies, ausgegangen ist. Er hat seine Mutation bei *Oenothera* nicht in einer reinen Linie betrachtet. Da die *Oenotheren* in der freien Natur

fast durchgehends Fremdbestäuber sind, so ist so gut wie sicher, dass de Vries als Ausgangsmaterial für seine Untersuchungen nicht einheitliches Material vor sich hatte, sondern hochgradig heterozygotisches“. H. Nilson glaubt auf Grund seiner Untersuchungen an *Oenothera* feststellen zu können, dass die de Vriesschen Mutanten nur Neukombinationen versteckter Mendelscher Erbinheiten sind. Neueste Untersuchungen fanden, dass bei den *Oenothera*-Abänderungen die Zahl der Chromosomen eine andere ist als die der Stammart. Lamarck zählt 14, Gigas 18, andere 15. Darum nimmt man an, dass die Mutation auf einer neuen Verteilung der Chromosomen beim Reduktionsprozess beruht.

So Lehmann. Man sieht, die Deszendenzlehre hat noch viele Probleme zu lösen, ehe sie so sicher auftreten kann, wie manche ihrer Vertreter in grosser Selbstgenügsamkeit zu tun pflegen. Posch stellt ihr ein günstigeres Prognostikum für die Zukunft, unter drei Bedingungen: Erstens wird das Problem selbst mehr geklärt, die Frage schärfer formuliert. In erster Linie fragt man nicht: wie sind die gegenwärtigen Arten entstanden, sondern: wie können neue Formen im Reiche der Lebewesen entstehen? Zweitens wird die Frage nüchterner behandelt, die Phantasiestammbäume haben ihre Rolle ausgespielt. Drittens scheidet man die Weltanschauungsfragen aus der Diskussion aus, die Finalität wird neben der Kausalität als berechtigter Faktor mehr und mehr anerkannt.

Das mag bei ernsten Forschern zutreffen, aber gerade die populären Schriften verbreiten unter die Massen die Meinung, die Abstammung des Menschen vom Affen sei wissenschaftlich erwiesen. Die Weltanschauungsfrage verleiht bei den meisten der Frage den eigentlichen Reiz, ein Schöpfer ist damit abgetan. Aber auch in den höher stehenden Kreisen wird die Deszendenz bereits wie eine feststehende Tatsache auf alle geistigen Gebiete übertragen. Dies führt uns zu der an zweiter Stelle genannten Schrift.

2. Der Entwicklungsgedanke ergriff nach dem Auftreten Darwins und Lamarcks die Geister so mächtig, dass man ihn auch auf das geistige Gebiet übertrug und überall nur Werden, Entwicklung erblickte. Der Kulturfortschritt wurde sogar als höchstes Moralprinzip proklamiert; die Handlung hat nur so viel sittlichen Wert, als sie den Kulturfortschritt fördert. Von rohesten Anfängen hat die Kultur unaufhaltsam sich bis zu der erstaunlichen Höhe unserer Zeit entwickelt, und viele sind davon so berauscht, dass sie durch sie in der Zukunft den Himmel auf Erden erwarten. Wie ein Donnerschlag erhebt der jetzige Krieg seine Stimme gegen die moderne Kultur. Eine solche Niedertracht in Gesinnung und entsetzliche Barbarei in Schandtaten bei unseren Feinden hat die Erde auch in den rohesten Zeiten nicht gesehen.

Selbstverständlich muss auch die Religion ein Produkt der Entwicklung sein, vom Fetischismus bis zur höchsten Stufe, dem Monismus

und der Immanenzreligion. Man hört häufig, dass in unserer Zeit das religiöse Interesse sich gesteigert habe. Das ist eine arge Täuschung: das, was man da Religion nennt, ist der direkteste Gegensatz zur Religion, d. h. der einzig wahren Religion. Alle Objektivität wird der Religion benommen, sie besteht in einem Erlebnis, das Ich ist nun Gegenstand der Religion.

Ein Fachmann wie M. Müller konnte mit Berufung auf seine religionsgeschichtlichen Forschungen erklären: Die Geschichte aller Religionen ist die Geschichte ihres Verfalls. Dies trifft ganz ausnahmslos zu, wenn nicht ein göttliches Prinzip in ihnen wirksam ist, wie auch ohne inneres vom Schöpfer begründetes Prinzip statt einer Weiterentwicklung der Organismen eine fortschreitende Verschlechterung sicher eingetreten wäre, wie dies seinerzeit A. Wiegand treffend nachwies. Nimmt man aber ein solches inneres Entwicklungsprinzip an, so kann man der Entwicklungslehre weitgehende Zugeständnisse machen, wie dies auch der Vf. vorliegender Schrift tut, indem er die richtige Mitte zwischen gänzlicher Ablehnung und fanatischer Verfechtung hält. Dementsprechend vertritt er auch eine Weiterentwicklung auf religiösem Gebiete, selbst in bezug auf die Offenbarung und das Dogma, wobei er freilich die absolute Unveränderlichkeit der Wahrheit gegen Relativisten, Modernisten usw. sehr scharf betont. Er bemerkt sehr gut: „Die Glaubenslehren sind keine toten starren Formen, keine Versteinerungen, sondern Geist und Leben. Man kann in einem sehr wahren Sinne von einer Weiterbildung der Religion reden, indem man darunter nicht bloss die Durchdringung der Lebensführung mit den Grundsätzen des Glaubens, sondern auch die tiefere geistige Erfassung und harmonische Verbindung der Glaubenslehren zur einheitlichen Weltanschauung versteht . . . Jede erkannte Wahrheit ist, wie auf dem Gebiete des Natürlichen, so auch auf dem des Glaubens, die Prämisse für weitere, tiefere, allgemeinere Erkenntnisse. Wie der Balsam erst zerrieben werden muss, um seinen Wohlgeruch zu verbreiten, so müssen auch die Heilswahrheiten unter saurer Geistesanstrengung analysiert und im einzelnen meditiert und spekulativ durchdrungen werden, um das Geist- und Herzbefriedigende, welches ihnen innewohnt, zum vollen Genuss gelangen zu lassen“.

Aeussere Impulse zur Weiterentwicklung sind wie bei dem biologischen Fortschritt auch hier wirksam. Es ist einmal die individuelle verschiedene Auffassung des Offenbarungsinhaltes. Die Verschiedenheit regt zum Nachdenken an, fördert den Austausch und damit eine allseitigere Erfassung der religiösen Gedanken. „Es entspricht weiterhin auch der Weisheit der göttlichen Pädagogik, dem Menschen nicht mit einem Male den verborgenen Schatz der Naturwahrheiten und der Glaubensgeheimnisse aufzuschliessen, aber sie hat ihm den Schlüssel in die Hand gegeben zu dem grossen Archiv der Urkunden, auf denen die Grosstaten

Gottes im Reich der Natur wie der Gnade aufgeschrieben sind. Er soll sich selbst in sie vertiefen, um sie deuten und verstehen zu lernen“.

Dem möchte ich noch hinzufügen, dass Gottes Weisheit die geschöpflichen Kräfte wirken lässt, soweit sie seinen Plänen dienen können, und nicht selbst schafft, was sie vollbringen können. Er verlangt dabei von ihnen Anstrengung, bereitet ihnen aber dabei auf geistigem Gebiete edelste Befriedigung bei dem Gelingen ihrer Anstrengungen. Die Erforschung selbst gehört zu den edelsten Beschäftigungen des Geistes.

Dazu kommt, dass die göttliche Güte und Weisheit bei ihren Mitteilungen an die Menschen sich deren Bedürfnissen und Fähigkeiten anbequemt. Diese sind aber zu verschiedenen Zeiten verschieden. Das religiöse Bewusstsein muss bereits durch Aneignung einer früheren Wahrheit einen bestimmten Entwicklungsgrad erreicht haben, ehe es eine neue höhere Offenbarung fassen kann. Ganz deutlich zeigt sich die Notwendigkeit der Vorbereitung in der menschlichen Erforschung und Bearbeitung des Offenbarungsinhaltes in der Geschichte. Der Hochscholastik musste die patristische Periode vorausgehen, es musste auch ein gewisse philosophische Bildung der theologischen Spekulation in die Hände arbeiten.

Selbst wenn die theologische Wissenschaft eine Glaubenswahrheit bis zur Dogmatisierung vorbereitet und die Kirche sie als Dogma proklamiert hat, ist die Entwicklung nicht abgeschlossen.

„Die dogmatische Festlegung der so gewonnenen Erkenntnisse bildet den Abschluss der Entwicklung; sie ist die reife Frucht des vom Geiste Gottes geleiteten Wachstumsprozesses, die Krönung und Unantastbarerklärung der Wahrheit. Und selbst die Dogmen bedeuten noch keinen absoluten Stillstand des religiösen Erkennens. Sie sind vielmehr Ruhepunkte, auf die sich das Denken stützen und auf die es sich als auf Verteidigungswerke nötigenfalls zurückziehen kann, aber nichts hindert, dass der Geist auch von da aus neue Eroberungszüge in das unbegrenzte Reich der göttlichen Wahrheit unternahme“. Mit der Dogmatisierung ist nun auch eine sichere Grundlage für die tiefere Erfassung des Wie? gegeben; hierin muss erst recht die theologische Spekulation ihre Aufgabe erblicken.

„Die Entwicklung bis zum Dogma durchläuft gewöhnlich die folgenden drei Stadien: Die betreffende Lehre wird ursprünglich, gewissermaßen im Unterbewusstsein (?) der Gläubigen schlummernd oder in einer allgemeineren Wahrheit logisch eingeschlossen, für wahr gehalten, ohne dass jedoch eine besondere Aufmerksamkeit ihr zugewendet würde. Allmählich wird sie, angeregt durch die theologische Spekulation oder die praktische Frömmigkeit oder durch irrige Meinungen oder Schulstreitigkeiten, Gegenstand der Aufmerksamkeit und der Erörterung lebhafter Debatten unter den Theologen und in den Theologenschulen und selbst

im christlichen Volke. Im Verlauf der oft Jahrhunderte währenden Kontroverse setzt sich eine bestimmte Ansicht durch, indem die Fürgründe immer evidenter erkannt und die Gegengründe mehr und mehr entkräftet werden. Damit ist die betreffende Wahrheit noch kein eigentlicher Glaubenssatz, aber sie wird zum Gemeingut der ordentlichen religiösen Unterweisung. Ein neuerdings wieder auftretender Widerspruch gegen die Lehre oder das Verlangen der Volksfrömmigkeit oder der Bischöfe oder bestimmter Kreise kann darauf den Anlass bilden, dass das kirchliche Lehramt sich ex professo mit der Frage beschäftigt und durch den Spruch eines allgemeinen Konzils oder eine päpstliche Kathedralentscheidung die Frage definitiv löst, die Lehre zum Dogma erhebt und allen Gläubigen die Glaubenspflicht auferlegt“.

Nachdrücklich bezeichnet der Vf. diesen Entwicklungsgang als einen organischen, dem biologischen analogen; ein Ausdruck, der trotz mancher Verschiedenheit doch am besten die Sache trifft. „Wenn nämlich beim Organismus die dem Ganzen immanente Idee die Teile bestimmt und sich durch die Teile verwirklicht, so ist die Auswirkung des Dogmas als eine organische Tätigkeit zu bezeichnen“. Hier ist natürlich die Idee als Entelechie, als ein treibendes Prinzip, als Lebensprinzip zu verstehen. In der Tat ist das Himmelreich gleich dem Senfkorne, das zum grossen Baume auswächst. Dies Lebensprinzip entwickelt den Organismus vom Keime bis zum vollkommenen Lebewesen. So wird durch den menschlichen Geist unter der Leitung des Hl. Geistes der Glaubensschatz von kleinen Anfängen zu reicher Glaubenswissenschaft entwickelt.

Das bezieht sich auf die Ontogenese, näher aber liegt der Vergleich mit der Phylogenese. Die Entwicklungslehre kann nur aufrecht erhalten werden, wenn man durch ein immanentes, vom Schöpfer eingepflanztes Entwicklungsgesetz den Fortschritt von den unvollkommensten zu den höchsten Organismen sich vollziehen lässt. Ein solches inneres positives Entwicklungsprinzip haben wir in der Kirche, wo es allerdings von der Mitwirkung freier Wesen abhängig ist, nicht mechanisch starr dort seinen Einfluss geltend macht.

Das immanente Entwicklungsgesetz reicht aber in der Phylogonie nicht aus, es sind einzelne Etappen, an denen der Schöpfer unmittelbar eingreifen muss, so bei dem Auftreten der ersten vegetativen Lebewesen, sodann bei dem Auftreten sinnlicher Wesen, und noch mehr bei dem Auftreten des Menschen. So reicht das Entwicklungsprinzip für die Offenbarungsentwicklung nach Christus aus, aber für die neuen Mitteilungen im Alten Testament musste Gott eigene Organe, Patriarchen, Propheten, bestellen. Eine besondere Analogie liegt noch darin, dass, wie die am frühesten von der Entwicklung abgetriebenen Erdstriche (Australien) die ältesten, nur sehr unvollkommenen Tiere, Beuteltiere, aufweisen, so die von der Offenbarung früh losgerissenen Sekten, die Samaritaner von dem

Judentum, die Orientalen von der Kirche, nur einen rudimentären Offenbarungsschatz, ohne alle Weiterbildung aufweisen.

Der Vf. weist noch auf ein anderes Moment in der inneren organischen Ganzheit hin, auf den inneren Zusammenhang des katholischen Christentums mit der Vergangenheit, speziell mit dem Urchristentum.

Dies wird nicht gebührend von Dogmenhistorikern gewürdigt, wenn sie verlangen, ältere, weniger klare Zeugnisse nicht nach späteren, bestimmteren zu erklären. Diese Forderung ist unkatholisch und unhistorisch. In der vom hl. Geiste geleiteten Entwicklung der Glaubenslehre gibt es keine Neuerungen, das Neue ist Entfaltung des Alten, das Entwickelte ist im Keime im Früheren gegeben. Wo immer wir also etwas finden, was nur andeutungsweise das Spätere ausspricht, sind wir berechtigt, es als Keim des Späteren zu fassen und es in dessen Sinne zu verstehen. Bei dem gegenteiligen Verfahren liegt die Gefahr nahe, die reichlichere Entwicklung wieder auf die unvollkommenen Ansätze zurückschrauben zu wollen. Unter Umständen müssen wir das Frühere im Sinne des Späteren deuten, schon nach dem allgemeinen Grundsatz, dass man das weniger Klare durch das Klarere und nicht umgekehrt erläutern muss, spezieller deshalb, weil das Spätere auch in der frühesten Zeit des Christentums vorausgesetzt werden muss. So z. B. das Buss-sakrament, die Beicht. Es geht nicht an zu sagen, damals sei die Beicht die ultima ratio gewesen. Die Briefe des hl. Paulus lehren uns deutlich genug, dass damals gerade wie heute schwere Sünden oft begangen wurden. *Tout comme chez nous.* Zugleich aber wissen wir, dass der Empfang der hl. Eucharistie sehr häufig war. Vor derselben ist aber die Prüfung nötig, ob man auch rein genug sei, den hochheiligen Leib des Herrn zu empfangen. Werden nun jene frommen Christen, die in schwere Sünden gefallen, sich damit begnügt haben, durch eigene Tätigkeit die so notwendige hohe Reinheit zu erlangen, dagegen das Mittel, das der Herr eingesetzt, unserer Unzulänglichkeit abzuhelpen, missachtet haben? Eine so sich selbst genügende, ja anmassende Gesinnung wird man den ersten Christen nicht aufbürden dürfen. Noch mehr. Ohne Beicht ist Nachlassung der Sünden nicht mehr möglich. Haben die ersten Christen dies nicht gewusst?

Die mit dem Entwicklungsgedanken zusammenhängende, immer mehr um sich greifende historische Behandlung kann der wissenschaftlichen Theologie gute Dienste leisten, hat sie doch bereits zur Anerkennung geführt, dass das katholische Christentum mit dem Urchristentum des zweiten Jahrhunderts sich deckt; und insofern die Entwicklung auf dogmatischem Gebiete richtig aufgefasst und durchgeführt wird, hat der Vf. recht, wenn er erklärt: „Der Entwicklungsgedanke erwies sich als eine der fruchtbarsten und reizvollsten Ideen der wissenschaftlichen Theologie, und das harmonische Zusammenwirken des Geistes Gottes mit dem Geiste

des Menschen in der Enthüllung der geoffenbarten Wahrheit als ein Prinzip ungeahnten Fortschrittes und einer wahren Weiterbildung der Religion“.

Das ist in der Idee sehr richtig, in der Ausführung stellt sich die Sache ganz anders dar. Von einem „harmonischen Zusammenwirken des Geistes Gottes mit dem Geiste des Menschen in der Entwicklung“ ist bei der Behandlung meist sehr wenig zu beobachten. Vielmehr geht es da gar „menschlich, allzu menschlich“ her. Den Urtypus dieser rein menschlichen, zum Teil erbärmlich menschlichen Entwicklung stellt die Dogmengeschichte von A. Harnack dar. Nun können wir nicht leugnen, dass die protestantische historische Behandlung der Glaubenswahrheiten, nicht etwa der ideale Entwicklungsgedanke, bei uns den Anstoss zur Dogmengeschichte und zur historischen Behandlung der Dogmatik gegeben hat. Mussten sich doch unsere Dogmenhistoriker von protestantischer Seite den Vorwurf gefallen lassen, dass sie selbst inhaltlich Mimikrie, also Nachäffung der Protestanten, selbst Plagiat, trieben. Die Protestanten haben kein festes Dogma, deshalb sind sie auf Exegese und Geschichte angewiesen. Die katholische Dogmatik dagegen hat es immer als ihre vorzüglichste Aufgabe angesehen, den Gehalt der Dogmen auf spekulativem Wege zu erfassen; die positive Theologie, der Beweis aus Schrift und Tradition, war mehr Vorbereitung auf die eigentliche Aufgabe, nur aus polemischen Gründen musste der Nachweis aus den Offenbarungsquellen zeitweise mit mehr Nachdruck geführt werden. Diese Gründe sind allerdings auch in unserer Zeit schwerwiegend, und darum die historische und biblische Wissenschaft auch jetzt von grosser Bedeutung. Aber immerhin ist es zu bedauern, dass die Spekulation darunter leidet. Es ist ein Zeichen der Erlahmung spekulativen Denkens, wenn die Geschichte in den Vordergrund tritt. Weil auf philosophischem Gebiete die spekulative Kraft ausgegangen, weil nur noch Trümmer von feststehenden Ergebnissen vorhanden sind, ja die Wahrheit selbst degradiert worden ist zu Zweckmässigkeit, zu zeitweiligem Behelfe, muss man sich auf die Geschichte der Philosophie werfen.

Ohne solide dogmatische Durchbildung ist es nicht einmal möglich, Dogmengeschichte zu schreiben, die grossen dogmatischen Kontroversen werden nicht einmal verstanden. Wie wäre es sonst möglich zu behaupten, das Konzil von Ephesus habe die Irrlehre des Nestorius nicht verstanden? Die von ihm gelehrte Perichoresis schliesse die ihm imputierte Häresie aus?

Den Schluss der interessanten Schrift bildet: „Ein Beispiel dogmengeschichtlicher Entwicklung“, das die theoretischen Ausführungen lichtvoll an der Entwicklung des Primates illustriert: „Der Primat des heutigen Papsttums ist die organische Auswirkung des Primates des Petrus“.

Psychologie.

Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe.

Von J. Geysler. Leipzig 1914, Meiner. 12. VI, 118 S.
M 2,50.

Dem immer mehr zunehmenden Interesse an den allgemeinen Grundlagen der Psychologie kommt Geysler in einer Abhandlung über die Seele entgegen, die wissenschaftliche Gründlichkeit mit Allgemeinverständlichkeit, sowie Kürze der Darstellung mit Reichhaltigkeit des Inhaltes vereinigt. Er bemüht sich, darin einen Seelenbegriff zu gewinnen, der nicht nur theoretisch einwandfrei, sondern auch praktisch brauchbar ist.

Das erste Kapitel sucht den Begriff des Seelischen festzulegen. Dem Seelischen, so führt der Verfasser aus, ist es eigentümlich, dass es nur von dem einen wahrgenommen werden kann, dem es gegenwärtig ist, während das Körperliche von vielen erfasst werden kann. Im ersten Falle sind die Inhalte dem Akte, durch den sie erfahren werden, immanent, im zweiten Falle sind sie dem intentionalen Wissen, das sie erfasst, transzendent. Der naive Realismus, der die Wahrnehmungsobjekte ausserhalb des Wahrnehmungsaktes existieren lässt, wird als logisch unhaltbar zurückgewiesen.

Das zweite Kapitel führt den Nachweis, dass das Bewusstsein ein existierendes, einheitliches, beharrliches, individuelles Wahrnehmen ist, und widerlegt die entgegenstehenden Aufstellungen Kants und Natorps. Aus der Einheit des Bewusstseins ergibt sich nun das Dasein einer substanzialen Seele, die wir als Subjekt des Bewusstseins unmittelbar wahrnehmen,

Das dritte Kapitel leitet aus der Tatsache der Erinnerung die reale Dauer der Seele ab und zeigt, dass die Assoziationspsychologen, die kein bleibendes Subjekt anerkennen, weder der Passivität der Empfindung noch der Aktivität des Denkens und Wollens gerecht werden.

Sehr beachtenswert sind die Ausführungen des vierten Kapitels über die Natur der Gedächtnisdispositionen. Diese sind nach Geysler nicht etwas gänzlich Unbewusstes, wie die herkömmliche Auffassung annimmt, sondern keimartige Bewusstseinszustände, welche die Randteile des den Bewusstseinsblickpunkt umgebenden weiten, aber unklaren und dunklen Blickfeldes erfüllen. So wird auch die Assoziation der Vorstellungen leicht erklärlich. Als Resultat aller bisherigen Darlegungen ergibt sich die Realdefinition der Seele als eines im Menschen lebenden Einzelwesens, das die Zustände des Vorstellens und Fühlens sowie die Tätigkeiten des Denkens und Wollens in sich trägt und sich dieser seiner Lebensvorgänge bewusst ist.

Das fünfte Kapitel bemüht sich um die Widerlegung des Materialismus, wobei die Berufung auf den seelischen Charakter des unmittelbar Wahrgenommenen eine wichtige Rolle spielt.

Das sechste Kapitel endlich behandelt die schwierige Frage nach der Natur der zwischen den seelischen und leiblichen Vorgängen bestehenden Abhängigkeit. Sowohl die Descartessche Wechselwirkungstheorie als auch die Parallelismushypothese, deren mannigfache Formen der Vf. einer eingehenden und scharfsinnigen Kritik unterwirft, erweisen sich als unzulänglich, so dass nur noch die aristotelische Theorie übrig bleibt, die aus Leib und Seele eine Einheit

macht, ohne ihnen durch den Versuch ihrer Identifizierung ihre Eigenart zu rauben. Indem diese Theorie Leib und Seele auf eine innerliche Weise, ähnlich wie Stoff und Form in der Natur, im Menschen zu einem Dasein verbunden sein lässt, macht sie es verständlich, dass gewisse Veränderungen des einen Teils von solchen des anderen naturgesetzlich begleitet werden, ohne doch einander eigentlich zu bewirken (116).

Zum Schlusse möchten wir noch auf einen Punkt von besonderer Wichtigkeit hinweisen. Es handelt sich um die Geysersche Widerlegung des naiven Realismus. Diese lautet folgendermassen: „Wäre das Dasein der Objekte vom Dasein des Erfahrens getrennt, so könnten diese Objekte von diesem Erfahren nicht erfahren sein; denn das Erfahren ist ja ein Daseiendes gerade als Erfahren, als Wahrnehmen. Wäre also ein Objekt von diesem Daseienden getrennt, so wäre es vom Erfahren getrennt d. h. es würde eben nicht erfahren. Von jedem Objekte, das unmittelbar erfahren wird, gilt darum, dass es dem Akte des Erfahrens inexistent.“ Daraus wird dann noch der Schluss gezogen, „dass in der Tat auch die in unserer Erfahrung vorkommenden Sinnesobjekte, die Farben, die Töne, die Empfindungsinhalte von Druck und Zug, von Hart und Weich usw., ein seelisches Etwas sind“ (8).

Wir können diese Beweisführung nicht als stichhaltig anerkennen. Setze ich ein Wahrnehmungsobjekt voraus, etwa ein wahrgenommenes Rot, so ist es selbstverständlich, dass dieses wahrgenommene Rot als solches nicht ohne das Wahrgenommenwerden existiert. Es liegt aber die Notwendigkeit des Wahrgenommenwerdens nicht in der Natur des Rot, so dass ein nicht wahrgenommenes Rot ein Widerspruch wäre, sondern in der Voraussetzung, dass es sich eben um ein wahrgenommenes Rot handeln soll.

Es genügt also nicht, nachzuweisen, dass ein Wahrnehmungsobjekt, z. B. ein wahrgenommenes Rot, nicht ohne das Wahrgenommenwerden existieren kann, sondern es müsste gezeigt werden, dass das Rot ein Wahrnehmungsobjekt sein muss. Man muss also bei dem Wahrnehmungsobjekte von dem Wahrgenommenwerden abstrahieren und sich fragen, ob das was wahrgenommen wird, das Rot, der Ton usw., notwendig Wahrnehmungsobjekt ist. Andernfalls kommt man über blosses Tautologien nicht hinaus.

Wir wollen mit dem Gesagten übrigens nicht behaupten, dass die „naive“ Ansicht Recht habe, sondern nur darauf hinweisen, dass die von Geysers dargebotene „logische“ Widerlegung nicht zum Ziele führt.

Möge die scharfsinnige und anregende Schrift, die niemand ohne Nutzen studieren wird, einen weiten Leserkreis finden.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Die christliche Persönlichkeit ein Idealbild. Eine Beschreibung sub specie psychologica. Von Dr. Gabriele Gräfin Wartensleben. Kempten 1914, Kösel. VIII u. 71 S.

Statt einer Kritik dieser interessanten Studie geben wir eine Beurteilung, welche ein kompetenter Kritiker, der Bischof v. Faulhaber, über die Schrift dem Verlage zugestellt hat.

Euer Hochwohlgeboren haben mich ersucht, über die Studie der Frau Gräfin Dr. von Wartensleben „Die christliche Persönlichkeit im Idealbild“ ein Werturteil abzugeben. Da ich in die hochedlen Bestrebungen der gelehrten Verfasserin, ein wenig auch in die Entstehungsgeschichte der Studie — habent sua fata libelli — eingeweiht bin, habe ich keinen Grund, mit meinem Werturteil hinter dem Berge zu halten.

Die Abhandlung will, was der Untertitel besser als der Obertitel ankündigt, eine Psychologie der christlichen Lebensgestaltung im Grundriss geben. Die Beweisgänge führen auf Schritt und Tritt auf das religiöse Fragegebiet; hier hat die Verfasserin, obgleich persönlich mit den Erkenntnisquellen und der Sprache der kirchlichen Glaubenswissenschaft vertraut, in bescheidener Vorsicht namentlich in den Definitionen die Fachvertreter der Theologie ausgiebig zu Wort kommen lassen. Das letzte literarische Ziel der Abhandlung aber ist nicht die Theologie, sondern die Psychologie der christlichen Lebensgebote. Wer das wachsende Interesse der ernsten modernen Geister an der wissenschaftlichen Psychologie, besonders an der experimentellen, aus der Nähe beobachtet hat, wird diesen Versuch von Gräfin Wartensleben, einmal in systematischer Form die psychologischen Werte des katholischen Lebensideals in der Sprache der psychologischen Wissenschaft auf den Leuchter zu heben, freudig begrüßen. Aus dem Polyglottenwunder der apostolischen Pfingstpredigt habe ich immer den Grundsatz herausgelesen, es sei den verschiedenen Völkern und Volksklassen das religiöse Lehrgut und Lebensideal möglichst in ihrer Sprache darzubieten, dem Kinde in der Sprache des Kindes, dem Gelehrten in der Sprache des Gelehrten.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis lässt erkennen, dass es sich (auf 72 Seiten) nicht um eine religionspsychologische Erörterung des gesamten Lehrinhaltes des Glaubens handelt, sondern nur um charakteristische Einzelzüge der christlichen Lebensgestaltung: Zentrierung des gesamten Tugendlebens um die Gottesliebe, Wertung des inneren Friedens im persönlichen Erleben, zufriedenes Sichabfinden mit Leiden und Sterben, Glaube und Gebet, Anschluss an die Kirche, Stellung zur irdischen Kulturarbeit, Versöhnung zwischen Lebensideal und Lebensführung. Es werden also gerade jene Momente der christlichen Lebenskunde ausgewählt, die einerseits für eine psychologische Analyse ergiebiger sind, andererseits für den modernen Glaubensjünger lauter tiefpersönliche Probleme, für den Aussenstehenden allerdings zum Teil Gespenster. Auch unter diesem Gesichtspunkt, als literarische Neuerscheinung, die den Gedankengängen der gebildeten Glaubensjünger mit dem Feingefühl des expertus Rupertus entgegenght, ist mir die Abhandlung aus der Seele geschrieben. Derlei Abhandlungen, die ursprünglich für einen engeren Kreis bestimmt waren, mögen methodisch und stilistisch einen stark eigenartigen Charakter haben. Auch die Areopagrede des Apostels

hebt sich in ihrem homiletischen Charakter deutlich von andern paulinischen Reden ab.

Die Studie ist in meinen Augen ein neuchristlicher Kommentar zu dem altchristlichen Wort: *anima naturaliter christiana*. Die Natur des Themas brachte es mit sich, die natürlichen Beziehungsmomente im christlichen Persönlichkeitsbild stärker hervortreten zu lassen. Die Lebenswerte der Kirche werden aber dadurch nicht naturalisiert, und wiederholt (wie 47, 49) wird der Faktor Gnade im Vollbild der christlichen Persönlichkeit ausdrücklich betont. Gegen das nach psychologischen Gesichtspunkten aufgestellte Tugendsystem S. 23 ist vom theologischen Standpunkt aus nichts einzuwenden. Das von Oberflächlichen abgegriffene Wort vom seelischen Erlebnis wird seiner tieferen Bedeutung zurückgegeben. Wer es sich nicht verdriessen lässt, aus den manchmal schwerkalibrigen Satzbauten und psychologischen Fachausdrücken vielleicht erst in mehrmaligem Ueberlesen die Gedanken auszukern, wird altbekannte Lebenstalente der katholischen Psyche in neuem Lichte wiedererkennen: dass Ziel und Wesen der christlichen Vollkommenheit ausserhalb des Klosters so gut wie innerhalb desselben in der Gottesliebe liegen; dass das, was die moderne Psychologie „determinierende Tendenzen“ und „latente Einstellung“ nennt, in der „guten Meinung“ von uns längst in seiner seelischen Tragweite erkannt ist (51 f.); dass „die innere Gebets- erfahrung des hl. Ignatius ein Resultat wissenschaftlicher Forschung von Jahrhunderten antizipiert hat“ (52); dass das Buss sakrament und die andern Gebote der Kirche von einer tiefen psychologischen Weisheit eingegeben und getragen sind (57—60); dass dem Tiefergrabenden in einfachen Katechismusantworten sich psychologische Tiefen öffnen (68) u. a. Die Seele dieser Studie ist der bekenntnisfreudige Anschluss an das kirchliche Gnadenleben und die ebenso freudige ehrliche Föhlung mit der wissenschaftlichen Forschung, und solchen Seelen gebe ich gern meinen Segen.

Völkerpsychologie.

Probleme der Völkerpsychologie. Von Wilhelm Wundt. Leipzig 1911. 120 S. Brosch. *№* 2,80.

Die vier Aufsätze des Bändchens: I. Ziele und Wege der Völkerpsychologie; II. Zum Ursprung der Sprache; III. Der Einzelne und die Volksgemeinschaft; IV. Pragmatische und genetische Religionspsychologie geben eine klare, mit Details nicht zu sehr belastete Orientierung über Gegenstand und Aufgabe der Völkerpsychologie. Mit Ausnahme des letzten sind die andern mehr oder minder weitgehende Umarbeitungen früher erschienener Arbeiten. Wundt hat schon in der

ersten Auflage seiner „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ (1863) den Gedanken geäußert, dass durch die Wechselbeziehung und Gemeinschaft der Individuen spezifisch psychische Phänomene bedingt seien, die eine entsprechende wissenschaftliche Untersuchung verlangten. Die methodischen Grundgedanken haben sich für Wundt in der Folgezeit vor allem durch kritische Auseinandersetzungen mit Lazarus, Steinthal und H. Paul geklärt und die Völkerpsychologie in ihrer Eigenbedeutung konstituiert.

Gegenstand dieser notwendigen Ergänzungswissenschaft zur Individualpsychologie sind Sprache, Mythos und Sitte. Wiewohl zunächst und notwendig Objekt der Geschichte, werden diese Erscheinungen des Gemeinschaftslebens Probleme für die Völkerpsychologie, die auf die Herausstellung der letzten Motive und Entstehungsbedingungen abzielt. — Diese allgemeinen Grundfragen des ersten Aufsatzes gewinnen in den folgenden konkrete Gestalt, indem W. zeigt, dass die Sprache nicht allein aus der Geschichte interpretiert werden kann, sondern aus den psychischen Motiven, die heute noch das Leben und Wachsen der Sprache befruchten und fördern. Ebenso darf die Entwicklung der geistigen Kultur nicht auf irgend ein Zentrum oder gar eine Einzelpersonlichkeit zurückgeführt werden, vielmehr ist die Gemeinschaft der schöpferische Faktor.

Besonderes Interesse dürfte der letzte Aufsatz beanspruchen, der im Vorwort als „Schutzschrift der deutschen Psychologie gegenüber dem in theologischen Kreisen [Wobbermin, Troeltsch] gegenwärtig viel gepriesenen amerikanisch-englischen Pragmatismus“ charakterisiert ist. W. gibt hier einen erneuten Beleg dafür, dass man bei uns zu Lande — von Ausnahmen abgesehen — die Wissenschaft immer noch als ein Gut verehrt, das zu sehr mit grossen Problemen und ernsten Aufgaben durchwachsen ist, als dass man sich mit den „Plattheiten“ des Pragmatismus befreunden könnte. Dieser darf nach Wundt ebensowenig mit dem ethischen Idealismus wie mit dem metaphysischen oder psychologischen Voluntarismus in eins gesetzt werden. Der Pragmatismus ist reine Philosophie der „Bedürfnisbefriedigung“ selbst auf jenen Gebieten, wo er machtlos zu sein scheint, in der Mathematik und Mechanik (Poincaré, Mach).

Die Religionspsychologie ist ein notwendiger Bestandteil des Pragmatismus schon deshalb, weil religiöse Bedürfnisse zur Konzeption dieser Lehre („Hypothese von Gott“) geführt haben. Die Erweckungs- und Bekehrungsliteratur, für die James' „Varieties of Religious Experience“ (1902) typisch ist, soll erweisen, dass das eigentliche Wesen der Religion in der „Beruhigung des Gemüts und im Streben darnach“ gelegen sei. Von deutschen Theologen ist dieses Material als Religionspsychologie übernommen, dabei aber sein Hauptzweck ausser Acht gelassen worden. Wundt betont dagegen, dass aus Einzelphänomenen wie Erweckung, Bekehrung das Wesen der Religion nicht ohne weiteres erschlossen werden dürfe. Die Psycho-

logie „hat ebensowenig über den Wert logischer oder ethischer Normen wie über das metaphysische Wesen der Religion zu entscheiden“ (112). Es kann nur eine genetische Religionspsychologie geben, die ihrerseits die Religionsgeschichte zur Voraussetzung hat. Die Religionsphilosophie schliesslich hat das Problem zu lösen, „inwiefern jene in aller Religion hervortretende Idee einer übersinnlichen Welt, die als Ergänzung (!) der sinnlichen gedacht wird, philosophisch begründet ist“ (117).

Ein näheres Eingehen auf die gestreiften völkerpsychologischen Probleme würde zeigen, dass ihre Formulierung und Lösung stark beeinflusst sind von den allgemein philosophischen und entwicklungsgeschichtlichen Anschauungen Wundts und nicht zuletzt von seinen spezifisch psychologischen Theorien (Apperzeption). Eine kritische Stellungnahme müsste daher hier den Ausgangspunkt suchen.

Wen die grossen Bände der Völkerpsychologie abschrecken, der findet in der besagten Schrift eine willkommene, wenn auch nicht überall gleich verständliche Einführung.

Freiburg i. B.

Martin Heidegger.

Ethik.

Die Feindesliebe nach dem natürlichen und dem übernatürlichen Sittengesetze. Eine historisch-ethische Untersuchung. Von Dr. theol. Eugen Bach, Domvikar und bischöflicher Sekretär in Augsburg. Kempten 1914, Kösel. VIII und 232 S. M 3,20.

Die vorliegende Schrift trägt nicht nur theologischen, sondern zum grossen Teil so ausgesprochen philosophischen bzw. philosophiegeschichtlichen Charakter, dass es angezeigt erscheint, ihr auch in dieser Zeitschrift einige Worte zu widmen.

Im zweiten Teile seiner Studie hat der Verfasser mit grossem Geschick die bis in die jüngste Zeit herauf spärlich diskutierte Spezialfrage erörtert, welche Stellung die Feindesliebe in der Geschichte der Ethik von den Tagen des Pythagoras bis zur jüngeren Stoa einnimmt. Eine ganze Fülle wertvoller Untersuchungen ist es, die Bach unter sorgfältiger Ausbeutung eines ansehnlichen Quellenmaterials und strenger Festhaltung leitender Gesichtspunkte zur Durchführung bringt. Die Geschichte der Ethik hat dadurch eine überaus begrüssenswerte Bereicherung erfahren. Besonders interessant und wohl gelungen sind die einlässlichen Untersuchungen Bachs über die Stellung der einzelnen Denker innerhalb der stoischen Ethik zu dem in Rede stehenden Problem. Der Autor verrät hier ein sehr feines Verständnis für die fundamentalen Unterschiede, die zwischen antiker und christlicher Auffassung der Feindesliebe bestehen. Ein reifes,

selbständiges Urteil, das auch in kritischen, hin und wieder vielleicht sogar in etwas kühnen kritischen Exkursen sich kundgibt, begegnet uns allerwege. Das Ergebnis seiner philosophiegeschichtlichen Untersuchungen ist kurz das folgende: Die antike Moralphilosophie hat es nicht zur Erkenntnis des innersten Wesens der Feindesliebe und somit auch nicht ihres allein wirksamen Motivs gebracht. Einige Anläufe zur Konzeption der grossen Idee sind gemacht worden — so von Pittakos von Mytilene, Pythagoras, Empedokles, gewiss auch von Sokrates, Platon, Aristoteles und einigen Stoikern —, aber im grossen und ganzen blieb sie den philosophischen Denkern des Altertums doch fremd, wurde wenigstens ihr spezifisch sittlicher Charakter höchst unvollkommen erkannt. Bach ergänzt seine philosophiegeschichtlichen Untersuchungen durch eine Würdigung der antiken Volksmoral und kommt dabei zu dem gleichen Resultate. Die Idee der Feindesliebe voll erfasst und somit deren letzten Endes allein wirksames Motiv aufgezeigt zu haben, bedeutet, wofür Bach den wissenschaftlichen Nachweis erbringt, das unvergleichliche Ruhmesblatt in der Geschichte der christlichen Ethik. Wenn so manche Philosophen der neueren Zeit wie J. G. Fichte, Schelling — wir fügen hinzu: der jüngere Fichte und R. Eucken — diese Tugend nicht hoch genug bewerten können, wenn selbst der „Immoralist“ Nietzsche sie widerwillig als etwas Gewaltiges anerkennt, so lässt sich in all dem der tiefgreifende Einfluss des Christentums nicht verkennen. Die höchste aller Tugenden, die Tugend schlechthin, ist nach christlicher Auffassung die Gottesliebe, in ihr wurzelt und in ihr vollendet sich die Feindesliebe, sie ist jene Tugend, vermöge deren wir² unserem Feinde sein zeitliches und ewiges Wohl in wirksamer Weise wünschen und nach Kräften fördern und zwar aus Liebe zu Gott; entbehrt sie dieser Motivation, so haftet ihr, wie dies auch von der mehr heteronomen Fassung des einschlägigen Gebotes im alten Testamente gilt, immer etwas Unvollkommenes an. Feindesliebe wird dann geübt aus Gehorsam gegen Gottes ausdrückliches Gebot, oder sie erscheint da, wo letzteres nicht in Frage kommt, als eine blosse Klugheits- oder Nützlichkeitsmaxime. Auf welches Mindestmass sich solche Feindesliebe beschränken und wie wenig kraftvoll sie aufbrechen wird im Seelenleben eines Menschen, lässt sich leicht vorstellen. Es ist aber auch durchaus begreiflich, dass der ausserhalb des theozentrischen Ideenkreises stehende Mensch jede Art und jedes Mass von Feindesliebe als etwas schlechthin Törichtes, den von Haus aus viel wirksameren egoistischen Motiven Widerstreitendes bezeichnen und infolgedessen ablehnen wird (vgl. Stirner, Nietzsche).

Auf die zahlreichen, spezifisch theologischen Fragen, die Bach in seiner Studie erörtert, wollen wir nicht eingehen, können es uns indes nicht versagen, unserer Freude darüber Ausdruck zu verleihen, dass die Moraltheologie unserer Tage durch die feinsinnige, ernsten wissenschaft-

lichen Geist atmende Monographie Bachs eine so dankenswerte Bereicherung erfahren hat. Wir geben dem jungen Gelehrten unsere besten Wünsche für seine Zukunft mit auf den Weg.

Bamberg.

Prof. Dr. Chr. Scherer.

Geschichte der Philosophie.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Clemens Baeumker. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Band XII. Heft 2—4: Die Lehren des Hermes Trismegistos. Von Dr. J. Kroll. gr. 8. XII, 441 S., M. 14,25. 1914.

Mit reicher Sachkenntnis ausgerüstet tritt J. Kroll an die Schriften heran, die unter dem Namen des Hermes Trismegistos altägyptische Weisheit zu predigen vorgeben, in Wirklichkeit aber ein Agglomerat der verschiedenartigsten Ideen darstellen, die nur durch die Grundvorstellungen der Gnosis zusammengehalten werden. Eine eingehende Untersuchung der Hermetischen Lehren über Gott, die Welt und den Menschen führt den Verfasser zu dem Ergebnis, dass sich dieselben im allgemeinen durchaus in den Ideenkreis des Hellenismus einordnen lassen. Das Wenige, was sich an fremdem Gute darin findet, ist eher asiatischen als ägyptischen Ursprungs. Von christlichem Einfluss ist nichts zu spüren.

Eine genaue Datierung der Hermetischen Schriften kann noch nicht gegeben werden. Möglich sind sie seit Philons Zeit. -

Wenn auch noch manche Frage der Lösung harrt, so ist doch der bescheidene Wunsch des Verfassers, seine Arbeit möge dazu beitragen, dass unser Verständnis der Hermetica klarer und unser Urteil immer schärfer werde, ohne Zweifel erfüllt.

Heft 5—6: Dietrich von Freiberg, Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. Von Dr. J. Würschmidt. gr. 8. XV, 204 S. M. 7. 1914.

Im Jahre 1910 veröffentlichte E. Krebs den Prolog des Werkes des Dietrich von Freiberg *De eride et radialibus impressionibus* samt den Kapitelüberschriften und den wichtigsten Figuren. Bei der hohen Bedeutung dieses Werkes, das zu den hervorragendsten naturwissenschaftlichen Schriften des Mittelalters gehört, ist es sehr zu begrüßen, dass uns nunmehr von J. Würschmidt der vollständige lateinische Text mit allen Figuren, unter Zugrundelegung der drei vorhandenen Manuskripte, geboten wird.

Wie der Vf. in der Einleitung bemerkt, ist Dietrich von Aristoteles und den grossen arabischen Physikern Alhacen, Avicenna und Averroes

abhängig, doch überragt er alle seine Vorgänger durch die Einsicht, dass bei der Erzeugung des Regenbogens in den Wassertropfen eine zweimalige Brechung und eine einmalige Reflexion der Sonnenstrahlen stattfindet. Indem er diese Tatsache zum Ausgangspunkt seiner Theorie machte, hat er eine Leistung vollbracht, die Jahrhunderte lang nicht überboten worden ist, bis schliesslich in der neuesten Zeit das Problem des Regenbogens seine vollständige Lösung gefunden hat.

Dem lateinischen Texte schickt Würschmidt eine kurze Inhaltsangabe in deutscher Sprache voraus, wobei ihm seine physikalischen Kenntnisse — er ist Privatdozent der Physik an der Universität Erlangen — gut zustatten gekommen sind.

Band XIII. Heft 4: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Von H. Leisegang. gr. 8. 60 S. M. 2. 1913.

Unter dem Namen „späterer Platonismus“ fasst der Verfasser den eklektischen Platonismus, die jüdische-hellenistische Religionsphilosophie und den Neuplatonismus zusammen. Da uns aber nur von den Hauptvertretern dieser philosophischen Richtungen eine eigene Zeittheorie erhalten ist, so greift er aus dem eklektischen Platonismus nur Plutarch, aus der jüdisch-hellenistischen Philosophie Philon, aus dem Neuplatonismus die ersten Vertreter seiner drei Schulen: Plotin, Jamblich, Proclus heraus, um schliesslich dem Ganzen die Behandlung der Zeit und Ewigkeit bei Damascius anzufügen.

Eine scharfsinnige Analyse der Schriften der genannten Philosophen zeigt, dass die Begriffe Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus einen einheitlichen Ideenkomplex bilden, der sich folgendermassen charakterisieren lässt:

„Ausgehend von der naiven Betrachtung des Naturmenschen, der das Fortschreiten der Zeit nur durch den beständigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, Sonnenaufgang und Sonnenuntergang empfindet, betrachten die späteren Platoniker die Zeit als eng verbunden mit dem Kreislauf der Gestirne und der regelmässigen Bewegung des kreisenden Kosmos. Für alle, mit Ausnahme Plotins, ist es die Zeit, die die kosmische Bewegung misst. Plotin allein kehrt das Verhältnis um und lehrt, dass es die Bewegung der Gestirne, der Wechsel von Tag und Nacht ist, der die Zeit in Abschnitte teilt, während sie selbst ein grosses Kontinuum bleibt. Die platonische Ideenlehre fügt zum Zeitbegriff den der Ewigkeit hinzu, und beide stehen sich wie Urbild und Abbild, wie Idee und Erscheinung gegenüber. Aus der naiven Beobachtung und der platonischen Ideenlehre ergeben sich dann die mannigfaltigen Kombinationen der Theorien, die die Zeit betrachten

als Maas der kosmischen Bewegung und in ihrem Verhältnis zur Bewegung überhaupt, in ihrem Zusammenhang mit den Ideen, in ihrer Totalität als ewiges Kontinuum und in ihren einzelnen Abschnitten, schliesslich in ihrem Verhältnis zur Welt- und Menschenseele“ (58).

Band XIV. Heft 1: Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. Von Dr. G. Graf. gr. 8. 66 S. M. 2.10. 1913.

G. Graf hat in dem vorliegenden Werke eine Schrift des syrischen Bischofs Theodor Abû Kurra aus dem Arabischen ins Deutsche übertragen, die auf einen ausgedehnten Interessentenkreis rechnen kann. Es handelt sich um das erst vor kurzem von dem Herausgeber der arabischen Zeitschrift al-Masriq, P. Louis Cheikho S. J. in Beirut, aus Licht gezogene Werk „Mimar von Theodor Abû Kurra, Bischof von Harrân am Ende des 9. und am Anfang des 10. Jahrhunderts, über die Existenz des Schöpfers und die wahre Religion“.

Die Abhandlung Abû Kurras, die in ihrem ersten Teile das Dasein Gottes, in ihrem zweiten Teile den göttlichen Ursprung des Christentums nachweist, zeichnet sich aus durch systematische Methode, konkrete Anschaulichkeit der Problemstellung und Konsequenz der Beweisführung. Dazu kommt noch, dass die Ausführungen über den Parsismus, Manichäismus und das Lehrsystem des Bardesanes eine wertvolle Bereicherung der religionsgeschichtlichen Quellenliteratur darstellen.

Zum Schlusse wollen wir noch darauf hinweisen, dass G. Graf auch die übrigen Schriften des syrischen Apologeten ins Deutsche übersetzt hat (Die arabischen Schriften des Theodor Abû Kurra, Bischofs von Harrân. Literarhistorische Untersuchungen und Uebersetzung. 3. und 4. Heft des 10. Bandes der Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Paderborn 1910).

Verschiedenes.

Descartes und die Renaissance. Von Dr. Matthias Meier, Privatdozent der Philosophie an der Universität München. X und 68 S. Münster i. W. 1914, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Der Vf. will die Geistesart Descartes' „von einer neuen Seite her beleuchten, nämlich in ihrer Beziehung zur Renaissance“ (1). Nach einem kurzen Ueberblick (8—12) über die Ergebnisse der bisherigen, selbstverständlich als durchaus berechtigt und notwendig anerkannten Betrachtungsweisen der Descartesschen Philosophie, in denen Descartes als Erkenntnistheoretiker (K. Fischer, J. E. Erdmann), als Mathematiker (Cohen, Cassirer), in seinen Beziehungen zur Scholastik (Freudenthal, v. Hertling, Picavet) gewürdigt wurde, beschreibt Meier die Aufgabe einer Untersuchung des Verhältnisses von Descartes zur Renaissance wie folgt:

„So darf eine historische Untersuchung sich nicht bloss auf eine Gedankenverglei chung zwischen Descartes und der Antike beschränken; sondern muss den Quellen nachgehen, aus denen Descartes unmittelbar geschöpft hat. Diese Quelle war die Philosophie der Renaissance und die durch sie erfolgte Erneuerung der antiken Philosophie. Das ist das Milieu, in dem Descartes, soweit nicht die mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien in Betracht kommen, heranwuchs. Es ist die humanistische Allgemeinbildung, aus der Descartes eine Fülle von Anregungen schöpfte. Wer nur bestrebt ist, das Neue und Eigenartige an Descartes in das Licht zu setzen, löst Descartes viel zu sehr los von seiner Zeit, mit der er in innigem Zusammenhange stand“.

„Lebendig von der antiken Tradition sind in der Renaissance Plato und die Stoa. Daneben auch Aristoteles und Epikur. Aber dem Epikur steht Descartes in seiner Korpuskulartheorie ablehnend gegenüber, wenn diese auch einige Berührung mit ihm aufweist. Gassend bekämpft er. Der humanistische Aristoteles ferner ist reiner Logiker; nach seinem sachlichen Problem ist Aristoteles damals nur in der scholastischen Form lebendig und fällt somit ausserhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Diese Untersuchung kann sich darum beschränken auf die Stellung von Descartes zum Platonismus und Stoizismus seiner Zeit. Die Lösung dieser Aufgabe wird zugleich im Sinne von H. Siebeck (Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Philosophie, Rektoratsrede, Giessen 1891) einen kleinen Beitrag zur geschichtlichen Kontinuität des philosophischen Denkens bilden“ (13).

Dementsprechend behandelt der Verf. die Stellung Descartes' zum Renaissance-Platonismus, indem er (14—17) die Platonischen Elemente in der Descartesschen Philosophie (Lernen als Wiedererinnerung, Selbsterkenntnis, Substanzbegriff, Anthropologie), die Beziehung Descartes' zum Humanismus seiner Zeit (17) und zu den bedeutendsten Vertretern des Renaissance-Platonismus: Marsilius Ficinus und Johannes und Franz Pico della Mirandola (26—37), die Darstellung der Lehre von den angeborenen Ideen bei Descartes (18—26) vorführt, sowie die Stellung Descartes' zum Renaissance-Stoizismus (37—64) in bezug auf die Ethik, auf das lumen naturale (Darstellung dieser Lehre bei Descartes, der historische Zusammenhang in der Lehre vom lumen naturale), auf die notiones communes (ihre Darstellung und historische Erklärung, Zurückweisung der Ableitung derselben aus der Scholastik, auf den assensus im Urteil).

Die vorliegende Studie empfiehlt sich durch die Neuheit ihres Gegenstandes und zeichnet sich aus durch grosse Klarheit, philosophische Schärfe und Genauigkeit, abgeklärtes und aus vorzüglicher Sachkenntnis schöpfendes Urteil und anziehende Darstellungsweise.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Rudolf Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem. Darstellung und Beurteilung. Von Dr. Georg Weingärtner. Mainz 1914, Kirchheim & Co. 81 S.

„Lebensphilosophie“ will Eucken bieten, keine lebensferne Schulweisheit; keine minuziösen Einzeluntersuchungen; das „Ganze des

Lebens“ ist sein Problem, „seine Ausführungen bleiben in stetem lebendigem Kontakt mit der einen grossen Frage, die ihn drängt, die da fragt nach einem Sinn und Wert des Lebens“ (4).

Die Lösung dieses Problems sieht er in einem neuen Idealismus, der sich aufbaut auf „der Betrachtung geschichtlich gegebener Lebenssysteme der Menschheit, von ihm Syntagmen genannt“ (5), unter Ablehnung der seitherigen Systeme des Naturalismus und kosmischen Idealismus (Noëtismus), dann aber auch der Lebensordnungen der Religion, des Sozialismus und des künstlerischen Subjektivismus. „Das Leben selbst“, sagt Eucken, „hat alle diese Fassungen gesprengt; das Leben selbst aber enthält auch die Faktoren einer neuen Lebensgestaltung . . . Im Mittelpunkt dieser neuen Lebensgestaltung, des »personalen Lebenssystems«, steht das Geistesleben . . . in Wissenschaft, Religion, Moral und Kunst . . .“. „So wird für den Menschen die Hauptaufgabe bei der Gestaltung seines Lebens: er muss sich in das Geistesleben versetzen . . .“.

„Diese ganze Aufgabe aber »führt notwendig zum Erkenntnisproblem« (Eucken, Erkennen und Leben 6) . . .“ „Und so tritt die Wahrheitstrage in Euckens Lebensphilosophie stark in den Vordergrund, sachlich, aber auch äusserlich, indem er immer wieder darauf zurückkommt“ (7 ff.). Dieser Wahrheitsfrage bei Eucken geht der Verf. nach, indem er „die Stellung Euckens zum Wahrheitsproblem, seinen neuen Wahrheitsbegriff und seine neue Methode“ (9) untersucht.

1. Euckens Kritik der seitherigen Lösungen des Wahrheitsproblems wendet sich gegen spekulative Lösungen, wie der Realismus, die Aufklärung (Parallelismus von Denken und Sein) und der konstruktive Idealismus sie bietet; gegen die Lösung Kants und gegen die empiristischen Lösungen des Positivismus, Biologismus und Pragmatismus (10—37).

2. Euckens eigene Lösung des Wahrheitsproblems gipfelt in einem neuen Wahrheitsbegriff.

Die Voraussetzung zur Gewinnung dieses Wahrheitsbegriffes und der Wahrheit selber ist die, „dass unser geistiges Leben nicht unser eigenes, »bloss menschliches« Erzeugnis, sondern zugleich ein Weltleben ist, das in uns aufstrebt. Es muss sich in ihm eine selbständige Welt entfalten, die Wirklichkeit muss hier ein »Beisichselbstsein« gewinnen; wie sollte sonst eine Welt, die Wirklichkeit darin erlebt und erkannt werden! Und diese geistige Welt darf uns nicht nur in ihren Wirkungen berühren, sonst würde alles doch in unsere subjektive Enge gezogen (vgl. Grundlinien einer neuen Lebensanschauung 121). Dieses Weltleben muss darum auch zugleich unsere eigene Tat sein; wie könnte es auch sonst unser Streben fesseln! . . . Demnach ist Voraussetzung der Möglichkeit »echter« Wahrheit, dass der Grundcharakter der Welt ein geistiger ist, »dass über den Menschen hinaus das Geistesleben den letzten Grund der Wirklichkeit bildet« (ebenda 64) . . . Es muss im Menschen ein kosmisches Leben gegenwärtig sein und sein eigenes Leben werden; das unendliche Leben muss der einzelnen Stelle zum Erlebnis werden, muss hier einen Quellpunkt

selbständigen Lebens schaffen (Der Sinn und Wert des Lebens³ 140, Grundlinien 106). Unser Streben muss in einer universalen Vernunft wurzeln und von ihr getrieben werden (Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt² 30) . . . Nur durch Anteilnahme des Menschen an einem solchen tätigen Leben ist ihm irgendwelche Wahrheit möglich“ (39 f.).

Der Begriff der Wahrheit auf solchem Standpunkte ist folgender: „Wahrheit hat es nicht mit einem ruhenden Sein zu tun, sondern mit dem schaffenden Leben, mit der Entfaltung des Geisteslebens. Darum bezeichnet Eucken die Wahrheit als ein Aufstreben des Lebens zu seiner eigenen, ihm nicht aufgedrängten, sondern immanenten Einheit (Grundlinien 178) . . ., als ein Teilhaben an einem allumfassenden, ursprünglichen, durch alle Mannigfaltigkeit hindurch auf sich selbst gerichteten Lebensprozess . . .“ (Sinn und Wert des Lebens³ 77). Darum ist alles das wahr, was den Charakter, die Eigenart des Geisteslebens an sich trägt, jede Handlung, die Ausdruck oder Ausfluss des Geisteslebens ist, die ihm entspricht“ (40).

Den Beweis für die Richtigkeit dieses Wahrheitsbegriffes sucht Eucken zu erbringen mit Hilfe der noologischen Methode, die (im Gegensatz zur psychologischen Methode) ihren Standpunkt im Geiste (*νοῦς*), nicht im unmittelbaren psychischen Leben nimmt. Diese noologische Methode lässt sich in ihren Umrissen wie folgt beschreiben: „Nicht von einzelnen im voraus festgelegten Punkten darf ausgegangen werden, sondern vom Ganzen her, wenn wir ein Urteil über das Ganze gewinnen wollen. Ein solches Ganzes liegt aber nicht unmittelbar vor uns. So haben wir zu Beginn der Untersuchung kein festes Datum oder leitendes Prinzip. Eucken hebt das als einen Vorzug seiner Methode hervor (vgl. Prolegomena 39 f., Erkennen und Leben 120 f.). Darum gilt es zunächst, auf gute Gründe hin, wenn auch unter Vorbehalt letzter Rechtfertigung, ein Mittel zu suchen, um die erste Erfahrung zu prüfen und zu reinigen, »dann aber von irgend welchem Anhalt her die Entwicklung eines Gesamtbildes zu wagen« (Prolegomena 40)“ (43 f.). Dieser „feste Anhaltspunkt kann nicht im Individuellen als solchem genommen werden, in dem Singuläres und Universelles sich treffen und noch ungeschieden sind (vgl. Grundlinien 200). Deshalb lehnt Eucken die psychologische Methode als ungeeignet ab (vgl. auch Erkennen und Leben 121, 124 f., Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt² 80) . . . Es gilt einen Ausgangspunkt in einem dem individuellen Seelenleben überlegenen Gesamtphänomen zu suchen. Ein solches Ganzes sieht Eucken in der »Arbeitswelt« der Menschheit, in dem von allen getragenen, jedem einzelnen zugänglichen Tun der Menschheit“ (44).

„Die Methode muss nun darauf bedacht sein, hierin ein einheitliches Ganzes von Tätigkeit und Gegenstand, von Denken und Wirklichkeit zu erreichen, denn sonst bleibt ein echtes Erkennen unmöglich . . . Das Mittel, einen solchen »gegebenen Zusammenhang auf Realität und Rechtsbestand zu prüfen«, ist die Analyse“ (44 f.), welche durch Reduktion und Direktion (d. i. eine Scheidung von Funktion und Sachleistung) vollzogen wird.

Der Analyse muss die Synthese zur Seite treten, denn „Reduktion und Direktion haben vom Bilde des Geisteslebens bestimmte Linien freigelegt, sie können einen Umriss des Ganzen entwerfen. »Aber zu einem ganzen und vollen Bilde fehlt noch immer die Gruppierung um einen beherrschenden Mittelpunkt, die Durchleuchtung und Farbengebung aus einem lebendigen Ganzen« (Prolegomena 69). Das soll die Synthese leisten; dies ist ihre eigenartige Bedeutung in Euckens Methode“ (48).

Hand in Hand mit dieser Aufstellung der eigenen, noologischen Methode geht bei Eucken die Ablehnung der induktiven und deduktiven Methode des Realismus, der psychologischen des Psychologismus, der transzendentalen des Kantianismus.

3. Die Begründung des neuen Wahrheitsbegriffes, die Eucken mit Hilfe seiner noologischen Methode vornimmt, geht, wie dargelegt, von der Voraussetzung aus, dass weder das Denken allein, noch das Leben allein, noch ein von aussen an die Dinge herantretendes Denken zu höherer Wahrheitserkenntnis führen, vielmehr »muss bei uns ein neues Leben mit einem Weltcharakter entstehen, sonst gibt es kein Erkennen und keine innere Erhöhung des Menschen« (Erkennen und Leben 75). Es obliegt somit vor allem der Nachweis, dass es ein solches Weltleben in uns selber gibt, und dass es uns zur Wahrheit führt.

Dieses Weltleben sieht Eucken in den durch das Denken (unter Beteiligung auch des geistigen Fühlens und Strebens) zur systematischen Einheit zusammengefassten, innerlich mit einander verbundenen und gegenüber dem menschlichen Individuum und der Natur zu innerer Selbstständigkeit znsamengeschlossenen, also selbständig auftretenden Komplexen wie Wissenschaft und Kunst, Recht und Moral, die ein unabhängiges Ganzes, eine eigene Welt, ein eigenes Geistesleben im Menschen sein wollen und sind.

Zur Wahrheit aber gelangen wir dadurch, dass dieses Geistesleben sich verinnerlicht, bei sich selbst ist mit der Umspannung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, als Gesinnung, Ueberzeugung, Charakter, Persönlichkeit zu Tage tritt. Als Entfaltungen, als Uroffenbarungen dieses Beisichselbstseins erhalten die Begriffe des Wahren, Guten und Schönen einen festen Boden und einen deutlichen Sinn; es entsteht hier »ein neuer Begriff der Wahrheit über die gewöhnliche, bloss intellektuelle Fassung hinaus, indem jetzt als wahr nur das Tun gilt, welches jenes Gesamtleben gegenwärtig hält, es ausdrückt und fördert, während alle Einzeltätigkeit, die sich davon ablöst und sich selbst genügen will, zur Unwahrheit herabsinkt« (Der Wahrheitsinhalt der Religion³ 111); »die Wahrheit ist ein Streben des Lebens zu sich selbst, ein Suchen des eigenen Wesens . . ., sie wird eine Uebereinstimmung mit sich selbst, ein Sichzusammenschliessen, Unabhängigwerden und Selbsterhöhen des sonst zerstreuten und gebundenen Lebens« (Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens 245); »es gibt keine intellektuelle Wahrheit ohne eine gesamtgeistige Wahrheit« (Geistige Strömungen der Gegenwart⁴ 64). Dieser Wahrheitsbegriff hat zur weiteren Voraussetzung, »dass über den Menschen hinaus das Geistesleben den letzten Grund der Wirklichkeit bietet« (Ebenda 64). Und darum ist der einzige

Weg zur Wahrheit der, dass der Mensch in seinem Leben über alle einzelnen Seelenvermögen hinaus zu einer Tiefe vordringt, »wo das Leben sich vom blossen Punkte ablöst und zu seinem Beisichselbstsein gestaltet« (Der Sinn und Wert des Lebens³ 79). Dann steht es nicht mehr der Welt gegenüber, sondern nimmt Teil an ihrem Leben, dann braucht dem Leben seine Wahrheit nicht von draussen bestätigt zu werden, »er trägt sie in seiner eigenen Verwirklichung«. Dies Leben entwickelt ja »in Erhebung über den Gegensatz von Mensch und Welt, von Kraft und Gegenstand eine geistige Innerlichkeit jenseits der subjektiven« (Ebenda 80). Freilich ist solches Leben ein »hohes Ideal, kein bequemer Ausgangspunkt«; es lässt sich nur durch die weltgeschichtliche Arbeit der Menschheit Schritt für Schritt erreichen.

Der Wert der Arbeit Weingärtners liegt in der Neuheit ihres Gegenstandes, in der Selbständigkeit der Behandlung dieses Gegenstandes und in der Sachlichkeit und Gediegenheit der (freilich bloss auf die Hauptpunkte sich beschränkenden) Kritik, neben dem, dass die Darstellung der Euckenschen Gedanken in steter engster Fühlungnahme mit Eucken selber vorwärtsschreitet. Mit strenger Objektivität scheidet der Verf. bei der Beurteilung sowohl der Kritik Euckens an den seitherigen Lösungen des Wahrheitsproblems wie auch der eigenen Lösung Euckens das Wahre vom Falschen. Bei aller Anerkennung der grossen Arbeit, die Eucken geleistet hat, muss er Euckens Lösung des Wahrheitsproblems für unzulänglich halten, weil sie auf einer unbewiesenen Voraussetzung ruht und zu einem falschen Kriterium der Wahrheit greift. Die unbewiesene Voraussetzung ist die, dass „der Mensch aus sich unfähig sei, zu einem gegenständlichen Denken und darum zur Erkenntnis von überindividueller Wahrheit, der sich Wollen und Fühlen in gleichem Range beigesellen“ (74), „dass der Mensch, das Individuum, nicht Träger eines allgemeingültigen Lebens sein kann; mit anderen Worten, es ist im letzten Grunde — und ausgedehnt auf das ganze geistige Leben — die alte Universalienfrage, für die Aristoteles eine gemässigt realistische, Kant eine konzeptualistische Lösung gegeben, für die Eucken im Individuum keine Lösung finden kann, da er die aristotelische ablehnt, aber über die konzeptualistische hinaus eine Wahrheit der Dinge verlangt“ (80). Das Kriterium der Wahrheit aber ist „die Entfaltung eines geistigen Ganzen, das alle entwickelte Mannigfaltigkeit, in die es sich zerlegt, umschlossen hält“ (76). Indes „dieser Prüfstein der Wahrheit scheint uns nur einem haltlosen Relativismus zu überliefern. Im Laufe der Zeit entstanden mehrere Lebensordnungen, deren jede dem ganzen Leben einen einheitlichen Charakter zu geben suchte“ (76). Hierin hat der Verfasser ganz entschieden Recht.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.