

Rezensionen und Referate.

Metaphysik.

Das Endliche und das Unendliche. Schärfung beider Begriffe. Erörterung vielfacher Streitfragen und Beweisführungen, in denen sie Verwendung finden. Von Prof. Dr. C. Isenkrahe. Münster 1915, Schöningh. gr. 8. VIII u. 332 S. *M* 4,80.

Es ist eine unleugbare Tatsache, dass die Mehrdeutigkeit der Worte, die eine Hauptquelle der Begriffsverwirrung in philosophischen Dingen bildet, bisweilen auch in apologetischen Beweisführungen eine verhängnisvolle Rolle spielt. Man muss es darum Isenkrahe zum Verdienste anrechnen, dass er von den Apologeten die Anwendung möglichst eindeutiger Termini fordert, und um ihnen die Erfüllung dieser Forderung zu erleichtern, den vieldeutigen Ausdruck „unendlich“ einer kritischen Analyse unterwirft und durch eindeutige Ausdrücke zu ersetzen sucht.

Zunächst wendet er sich dem Begriff der „Grenze“ zu. Im Anschluss an Killings „Grundlagen der Geometrie“ definiert er die Grenze als ein Etwas, zu dessen näherer Bestimmung folgende spezifische Merkmale dienen. 1. Es ist enthalten in irgend einem Seins- oder Vorstellungsgebiete, aber in so eigentümlicher Weise, dass es keinen Teil desselben ausmacht. 2. Es gehört immer zwei Teilbereichen jenes Allgemeingebietes zugleich und in gleicher Weise an, ist aber wiederum kein Teil, weder vom einen noch vom andern. 3. Es kann selber wiederum aus Teilen bestehen und sowohl diese, als auch Grenzen derselben in sich enthalten (19 ff.).

Daran schliesst sich die Definition der Begriffe „Anfang“ und „Ende“. Wird nämlich das Allgemeingebiet A durch die Grenze G in die Teilgebiete B und C zerlegt, so denken wir uns innerhalb des Teilbereiches B eine auf die Grenze G hinggerichtete Bewegung, welche diese Grenze auch wirklich erreicht und durchschneidet. Dann ist G das Ende von B , aber auch zugleich der Anfang von C . Insofern nun an jeder Grenze G immer zwei korrelative Bereiche B und C zugleich haften, so folgt, dass jeder Anfang auch ein Ende und jedes Ende auch ein Anfang ist (22).

Dieser Definition können wir nicht beipflichten, sie ist sprachwidrig und darum in gewissem Sinne gefährlich. Denken wir uns eine gerade

Linie, die sich vom Punkte P zum Punkte Q erstreckt, so nennen wir P den Anfang, Q das Ende der Linie, weil P der erste, Q der letzte Punkt der Linie ist. P ist der erste Punkt, weil ihm kein anderer Punkt der Linie vorausgeht, Q der letzte, weil ihm kein Punkt der Linie nachfolgt. Dabei kommt es gar nicht in Betracht, ob P zugleich als letzter Punkt einer unserer Linie vorhergehenden, Q als erster Punkt einer ihr nachfolgenden Linie angesehen werden kann. Dasselbe ist der Fall, wenn wir den Buchstaben a als den Anfang, den Buchstaben z als das Ende des Alphabetes bezeichnen. Wer würde die Richtigkeit dieser Bezeichnung davon abhängig machen, ob a als Ende einer vorhergehenden, z als Anfang einer folgenden Reihe betrachtet werden kann? Es handelt sich eben um Eigenschaften der betrachteten Reihe selbst, nicht aber um Beziehungen derselben zu anderen Reihen. Wir leugnen natürlich nicht die hohe Wichtigkeit des von Isenkrahe definierten Gebildes. Aber er sollte es nicht Grenze oder Anfang oder Ende nennen, sondern so, wie man es in den mathematischen Wissenschaften zu nennen pflegt, nämlich „Schnitt“. Für den Schnitt ist es wesentlich, dass er ein Ganzes in zwei korrelative Teile zerschneidet, für den Anfang ist es gleichgültig.

Sprachwidrige Definitionen sind gefährlich, weil sie leicht zu Fehlschlüssen führen. Auch Isenkrahe ist dieser Gefahr nicht entgangen. Man kann sich bekanntlich kein Ende des Raumes vorstellen, über alle Schranken schreitet er hinaus. Hierfür will nun der Verfasser einen „logisch zureichenden Grund“ angeben. Zu diesem Zwecke definiert er den Raum als die volle Gesamtheit alles dessen, was wir uns unterschiedslos nebeneinander seiend vorstellen. Indem er nun seine Definition der Grenze heranzieht, gelingt es ihm mit Leichtigkeit, zu beweisen, dass der „Raum“ nicht „begrenzt“ sein kann. Er sagt: „Die Gemeinschaftlichkeit des Grenzbesitzes für beide Teilbereiche erzwingt das Nebeneinander beider; darum gehören in die volle Gesamtheit alles dessen, was wir uns als unterschiedslos nebeneinander seiend denken, die — irgendwie gewählten — Teilbereiche B und C immer alle beide hinein, nie bloss der eine oder der andere. Und so kann die volle Gesamtheit niemals die Einzelrolle von B oder C , die Rolle eines »begrenzten« Objekts übernehmen. Dies erscheint mir als ein logisch zureichender Grund, weshalb unter der gemachten Voraussetzung es unvollziehbar ist, den Raum begrenzt zu denken. Mag er drei oder zwanzig Dimensionen haben: er steigt über alle Plassmannschen »Bretter« und Weinsteinischen »Wände« hinweg“ (37 f.).

Würde jemand wirklich die Meinung vertreten, der Weltraum sei „mit Brettern zugenagelt“, so dürfte er sich durch die Isenkrahesche Beweisführung kaum widerlegt fühlen. Welchen Sinn könnte denn diese Meinung haben? Offenbar nur diesen: es gibt letzte Raumflächen. Letzte Raumflächen wären nicht etwa solche, jenseits derer kein Raum mehr

wäre — mit dem „jenseits“ wäre ja schon Raum vorausgesetzt, — sondern solche, in Bezug auf welche von einem „jenseits“ nicht mehr gesprochen werden könnte. Was beweist nun der Verfasser? Er zeigt, dass ein Schnitt, d. h. ein Gebilde, das nicht nur Ende eines Bereiches, sondern auch Anfang eines sich daran anschliessenden Bereiches ist, nicht als Grenze des Gesamtraumes angesehen werden kann. Diesen Satz, der ebenso nichtssagend wie wahr ist, verwechselt er mit dem Satze: es kann keine letzten Flächen, keine Plassmannschen „Bretter“ geben. Er beweist also, was keines Beweises bedarf, nämlich, dass ein Schnitt nicht die Grenze des Zerschnittenen ist und beweist nicht, was er beweisen sollte, nämlich: dass eine jede Raumgrenze (im Sinne des Sprachgebrauches verstanden) ein Schnitt sein muss.

Im folgenden wird gezeigt, dass das Wort „endlich“ noch in einer weiteren Bedeutung gebraucht wird. Des Weines Wohlgeschmack, die Kälte des sibirischen Winters, die Durchsichtigkeit des Glases usw. sind endlich. Was besagen solche Sätze? Sie besagen, dass die Eigenschaften dieser Gegenstände steigerungsfähig sind. Es gibt Dinge, die wohlschmeckender als Wein, Temperaturen, die kälter als der Winter in Sibirien, und Substanzen, die durchsichtiger als Glas sind. Isenkrahe nennt diesen Gebrauch des Wortes „metaphorisch“. Der Wärmegrad ist der begrenzten Strecke, die im eigentlichen Sinne endlich ist, ähnlich, weil er ebenso wie sie vermehrt werden kann. Das ist der Grund, weshalb das Prädikat endlich von der Strecke auf die Wärme übertragen wird.

Dazu kommt noch eine dritte und letzte Anwendung des Wortes „endlich“, die besonders eingehend erörtert wird. Gewissen Gegenständen, welche die Eigenschaft haben, dass sie der Beschäftigung mit ihnen zwangsweise ein Ende bereiten, wird wegen dieser Wirkung das Prädikat „endlich“ beigelegt. Diese Gebrauchserweiterung ist tiefgreifend und dehnt sich auf zwei umfangreiche Gebiete aus, auf das Gebiet des Zählbaren und das des Messbaren (29). Unendlich wäre demnach eine Menge, die dem Zählen kein Ende bereitet. Gibt es solche Mengen? d. h. — so wird die „kritische Frage“ von Isenkrahe formuliert — ist es logisch zulässig, von einer und derselben Menge auszusagen: 1. die Menge ist wohl definiert, 2. sie enthält wohlunterschiedene Elemente, welche 3. in irgend einer Reihenfolge eindeutig den Kardinalzahlen zugeordnet werden können, 4. ohne dass die Beschaffenheit der Menge diesem Zuordnen ein Ende aufzwingt? Diese Frage ist nach Isenkrahe zu bejahen, denn bis jetzt habe noch niemand den Nachweis erbracht, dass zwischen diesen vier Aussagen ein kontradiktorischer Gegensatz bestehe. Ja, es lasse sich sogar zeigen, dass solche Mengen real existieren, da das existierende Kontinuum eine unendliche Menge von Elementen aufweise. Mit Entschiedenheit weist er die Auffassung zurück, dass wir die Punkte erst durch unser Denken

in das Kontinuum einführen, unser Denken erzeuge sein Objekt nicht, sondern setze es voraus. Auch dürfe man nicht meinen, dass Punkte erst dadurch entstünden, dass zwei Linien sich schnitten. Die von der Spitze eines Dreiecks auf die Grundlinie gefällte Senkrechte bringe hier den Schnittpunkt nicht erst hervor, der Punkt der Grundlinie müsse schon da sein, um überhaupt getroffen werden zu können, sowie ein Hase schon existieren müsse, wenn ihn die Kugel des Jägers treffen solle. Wir wollen auf diese zum Teil scharfsinnigen Ausführungen nicht näher eingehen, da ihre Kritik weitläufigere erkenntnistheoretische Erörterungen notwendig machen würde.

Wir möchten aber an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die Bezeichnung „nicht restfrei abzählbar“ zu Bedenken Anlass gibt. Die Menge der rationalen Zahlen muss nach Isenkrahe nicht restfrei abzählbar genannt werden, nach einem bekannten Satze der Mengenlehre ist sie aber abzählbar. Gewiss ist das kein wahrer Widerspruch; aber man sollte auch den Schein des Widerspruches vermeiden. Was Isenkrahe behauptet, nämlich dass die Menge der rationalen Zahlen durch zeitlich aufeinanderfolgende Zählakte nicht erschöpft werden kann, wird von der Mengenlehre natürlich nicht geleugnet. Sie erklärt nur, dass man ein allgemeines Gesetz aufstellen kann, wonach jede beliebige rationale Zahl einer endlichen ganzen Zahl umkehrbar eindeutig zugeordnet wird. Damit ist in gewissem Sinne durch einen einzigen Geistesakt die Menge der rationalen Zahlen „abgezählt“, ihre ganze Unendlichkeit erschöpft. Sie besitzt die „Mächtigkeit“ der natürlichen Zahlenreihe, die kleinste aller unendlichen Mächtigkeiten.

Was die unendliche Menge vielfach in den Verdacht des Widerspruches gebracht hat, sind gewisse, auf den ersten Blick sehr befremdende Eigenschaften derselben, vor allem das schon von Bolzano hervorgehobene Paradoxon, wonach eine unendliche Menge einer ihrer Teilmengen äquivalent sein kann. Daraus ergibt sich nach Isenkrahe die Notwendigkeit, den Satz: „Das Ganze ist grösser als sein Teil“, ein Axiom, an dessen ausnahmsloser Gültigkeit kein Zweifel möglich schien, auf den Bereich des Endlichen einzuschränken.

Vielleicht kann man dieser Paradoxie einen Teil ihrer Schärfe nehmen durch die Erwägung, dass es sich bei der „Äquivalenz“ nicht um eine inhaltliche, sondern um eine formale Gleichheit handelt. Die Reihe der ganzen Zahlen ist natürlich inhaltsreicher als die Reihe der geraden Zahlen, da sie ja die geraden und dazu noch die ungeraden enthält. Dieses inhaltliche Grössersein verliert aber seinen Sinn, wenn wir zwei Mengen vergleichen, die sich nicht wie Ganzes und Teil verhalten. Hier kommt nur das formale Gleichsein oder Grössersein in Betracht, das in der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der gegenseitigen eindeutigen Zuordnung ihrer Elemente besteht. Die Paradoxie besteht nun darin, dass ein inhaltliches Grösser- oder Kleinerwerden nicht notwendig eine Aenderung der formalen Verhältnisse, d. h. der Zuordnungsmöglichkeit, nach sich zieht.

Wir müssen also — so können wir die Ergebnisse der Untersuchungen Isenkrahes in zum Teil verbesserter Form zusammenfassen — einen dreifachen Sinn des Wortes „endlich“ bzw. „unendlich“ unterscheiden. Endlichkeit im ersten Sinne findet sich nur bei einer Menge, deren Glieder durch eine asymmetrische, transitive Beziehung geordnet sind. Sie bedeutet hier nichts anderes als die Existenz eines ersten bzw. letzten Gliedes. Endlichkeit im zweiten Sinne findet sich bei einer beliebigen Menge, die so beschaffen ist, dass die Gesamtheit ihrer Glieder einer endlichen Kardinalzahl entspricht, oder — um das Wort endlich zu vermeiden — die so beschaffen ist, dass die ganze Menge keiner ihrer Teilmengen äquivalent ist. Endlichkeit im dritten Sinne findet sich bei Qualitäten, die, wie z. B. die Wärme, einer graduellen Abstufung fähig sind. Die Aussage: „Der Wärmegrad ist endlich“ bedeutet, dass es einen höheren Wärmegrad geben kann.

Das letzte Kapitel ist der Kritik einiger Beweise gewidmet, die von vielgelesenen Schriftstellern gegen die Existenz des aktual Unendlichen vorgebracht worden sind. Hier ist der Boden, auf dem der Verfasser die Früchte seiner Bemühungen um die Schärfung der Begriffe des Endlichen und Unendlichen zu pflücken hofft. Leider gehen diese Hoffnungen nur in bescheidenem Masse in Erfüllung.

An erster Stelle begegnen uns die „Räder des Herrn Hasert“. C. Hasert versucht in seinem Buche: „Antworten der Natur auf die Fragen: Woher die Welt, woher das Leben?“ (Graz 1908) darzutun, dass die Weltbewegung nicht von Ewigkeit her bestehen kann. Er argumentiert folgendermassen (55): „Wenn sich zwei Räder, das eine zehnmal so schnell als das andere, ohne Ende drehen, dann wird die Umdrehungszahl des einen immer um zehn vermehrt, während die andere Zahl um eins vermehrt wird. Sollen aber diese zwei Räder sich schon von Ewigkeit her gedreht haben, dann hätte jedes bis heute schon unendlich viele Umdrehungen gemacht, wir hätten also zwei wirklich unendliche Grössen, und doch die eine zehnmal so gross als die andere. Das wirklich Unendliche kann nur einerlei sein“. Isenkrahe erklärt das Argument mit Recht für verfehlt. Es ist verkehrt, zu behaupten, das Unendliche könne nur einerlei sein. Das Unendliche kann, wie die Mengentheorie zeigt, vielerlei, ja unendlich vielerlei sein. Ein zweiter ebenso grosser Fehler, auf den Isenkrahe aber nicht hinweist, liegt in der Voraussetzung Haserts, dass die Menge der schnelleren Umdrehungen eine grössere Kardinalzahl (Mächtigkeit) habe als die der langsameren. Beide Mengen sind einander äquivalent, da man sie einander so zuordnen kann, dass jeder schnelleren eine und nur eine langsamere, und jeder langsameren eine und nur eine schnellere entspricht. Der Umstand, dass zehn der schnelleren dieselbe Dauer haben wie eine der langsameren, ändert daran nichts. Man muss also, wenn man die Missverständnisse vollständig beseitigen will, nicht nur

darauf hinweisen, dass das Unendliche vielerlei sein kann, sondern auch darauf, dass das Unendliche in unserem Falle tatsächlich nur einerlei ist.

An zweiter Stelle beschäftigt sich Isenkrahe mit den „Kugeln und Seilen des Herrn Illigens“. E. Illigens hat, im 2. und 3. Bande des Philosophischen Jahrbuches (1889 S. 440, 1890 S. 79 und 168) unter dem Titel „Die unendliche Menge“ umfangreiche Darlegungen veröffentlicht, welche den Zweck haben, die Anzahl der existierenden Realitäten als endlich nachzuweisen. Er stellt dabei unter anderem folgende Ueberlegung an:

1. Nehmen wir an, es existiere eine transfinite Anzahl hintereinander geordneter Kugeln. Nun denken wir uns von einer beliebig herausgegriffenen Kugel A aus zu einer jeden rechts befindlichen Kugel je ein Seil derart gezogen, dass dasselbe, indem es zwei Kugeln verbindet, zugleich auch alle zwischen diesen Kugeln befindlichen Kugeln verbindet. 2. Weiterhin kann man ein Seil gezogen denken, welches alle Kugeln verbindet. Letzteres kann keine Kugel verbinden, welche nicht schon wenigstens von einem der erstgedachten Seile verbunden wird. 3. Mithin muss unter den erstgedachten Seilen eines sein, welches gleichfalls alle Kugeln verbindet. 4. In diesem Resultate lässt sich ein Widerspruch nachweisen.

Was hat Isenkrahe hiergegen einzuwenden? Er macht es Illigens zum Vorwurfe, dass er von jeder Kugel, allen Kugeln spricht. Wenn man alle Kugeln von der ersten bis zur letzten anseilen wollte, so widerstreite das der Voraussetzung, dass die Reihe „unendlich“, d. h. nicht restfrei abzählbar sei. Will Isenkrahe es überhaupt verbieten, bei einer unendlichen Menge von jedem Elemente oder von allen Elementen zu sprechen? Kann man in unserem Falle beispielsweise nicht den Satz aufstellen, dass jede beliebige Kugel eine Kugel vor und hinter sich hat? Sollte dies seine Absicht sein, so stände er in schroffem Gegensatze zu den Vertretern der Mengentheorie, die ohne Bedenken von jedem Elemente, von allen Elementen einer unendlichen Menge reden. Besitzt man einen widerspruchsfreien Allgemeinbegriff A , so kann man — von einigen zum Teil noch nicht hinlänglich aufgeklärten Ausnahmen abgesehen (vgl. Hessenberg, Grundbegriffe der Mengenlehre S. 627, und Whitehead and Russell, Principia mathematica p. 39 ff.) — widerspruchsfreie Aussagen über jedes A , alle A aufstellen. Warum soll es nicht erlaubt sein, anzunehmen, dass alle Kugeln mit einander verbunden seien? Isenkrahe meint, der Leser der Illigensschen Ausführungen werde gegen den Autor protestieren und sagen: „Selber erklärst du von vornherein, man kann die Dinge nicht einmal alle zählen und verlangst von mir, ich solle sie alle anseilen“. Nun, die Antwort würde Illigens wohl nicht schwer fallen. Er würde erwidern: Ich mude dir nichts Uebermenschliches zu, du brauchst nicht in alle Ewigkeit anzuseilen; es genügt, dass du den Gedanken fassdest: jedes beliebige Glied der Reihe sei mit dem Anfangsgliede verbunden. Diese „Zumutung“ kannst

du um so weniger zurückweisen, als du dir ja auch die Annahme einer unendlichen Menge von Kugeln, die im Raume geordnet sind, hast zumuten lassen, obschon du ganz ausserstande bist, eine solche Ordnung durch sukzessive Synthesis herzustellen. Warum sträubst du dich nun gegen eine der Reihe der Kugeln entsprechende „nicht restfrei abzählbare“ Menge von Seilen? Dein Protest kommt zu spät.

Der Fehler der Illigensschen Beweisführung liegt an einer anderen Stelle. Die Kugelreihe, von der er ausgeht, bildet eine Menge, die mengentheoretisch dadurch charakterisiert ist, dass alle ihre „Schnitte“ „Sprünge“ sind, und dass sie ein erstes und kein letztes Element besitzt. In einer solchen Reihe sind aber alle „Abschnitte“ endlich. Da nun jedes der unter Nr. 1 von Illigens gekennzeichneten Seile die Elemente eines Abschnittes mit einander verbindet, so gibt es unter diesen Seilen kein einziges, das alle Elemente verbindet. Es ist mithin die unter Nr. 3 gezogene Folgerung irrig. Was zu ihrem Beweise angeführt wird, ist ebenfalls unrichtig. Denn daraus, dass jedes beliebige Element der Reihe irgend einem Abschnitt angehört, folgt nicht, dass irgend ein Abschnitt mit der ganzen Reihe zusammenfällt.

Auch die gegen Gutberlet gerichtete Kritik verfehlt vollständig ihr Ziel. Gutberlet stellt in seiner Apologetik (I. Band, Münster 1888, S. 147) folgendes Argument auf: „Wäre die Anzahl materieller Teile der Welt unendlich, so müsste die Ausdehnung der Welt selbst ohne Grenzen sein; jede Linie also, die wir von uns aus in die Ferne gezogen denken, wäre gleichfalls ohne Ende und auf ihr hätten also unendlich viele Massenteilchen Platz. Es ist nun offenbar möglich, am Anfang dieser Linie eine Anzahl Teile, etwa zehn, wegzudenken oder sie selbst zu beseitigen. Sodann kann man die entfernteren an die Plätze der weggenommenen einrücken lassen. Dieser Prozess ist offenbar möglich, denn er braucht bloss in Gedanken vollzogen zu werden, er kann aber auch faktisch werden, wenn z. B. lauter lebende Wesen vorausgesetzt werden, von denen dann jedes nur um die Strecke, die dem Raum jener zehn Teile gleich ist, vorwärts d. h. nach uns zu sich zu bewegen braucht. Haben die Teile in der Weise ihre Plätze geändert, dann reicht die Reihe in der Ferne nicht mehr ins Unendliche: denn dort fehlen jene zehn Stück, sie ist demnach dort ganz sicher begrenzt. Sie ist aber auch an ihrem Anfangspunkte bei uns begrenzt. Eine Linie aber, die nach zwei Seiten begrenzt ist, kann sicher nicht unendlich sein“.

Isenkrahe wendet gegen diese Beweisführung ein, eine unendliche Reihe könne nicht verschoben werden. „Vollzug des Abzählens geht per hypothesin nicht an; Vollzug des Verschiebens soll angehen! — Wenn es Herrn Gutberlet klar ist, dass letzteres tunlicher ist als ersteres, wäre die Angabe, wieso, erwünscht gewesen“ (230). Aber warum soll Gutberlet das Selbstverständliche noch besonders hervorheben? Die Reihe kann nicht

abgezählt werden, weil die einzelnen Glieder nach einander gezählt werden müssten und dazu unendliche Zeit erforderlich wäre; sie kann aber verschoben werden, weil alle Glieder gleichzeitig verschoben werden können, und darum die Verschiebung der ganzen Reihe keine längere Zeit in Anspruch nimmt als die Verschiebung eines einzelnen Gliedes.

Doch Isenkrahe hat noch weitere Schwierigkeiten. Er sagt: „Gutberlet erteilt den lebenden Wesen den Befehl, um zehn Sitzplätze nach vorn zu rücken. Gehorsam tun sie es, und jetzt zeigt sich seltsamerweise, dass ihre Menge plötzlich in der Ferne nicht mehr ins Unendliche reicht, also endlich geworden ist. Warum sollte nun jenen selben lebenden Wesen nicht jemand anders auch einmal ein Kommando erteilen dürfen? Ich nehme mir also diese Freiheit, mache die ganze Operation einfach rückgängig und befehle: Ihr alle sollt euch nun wieder auf eure früheren Plätze zurückbegeben! Sie tun es natürlich, und nun muss die Situation genau so sein, wie sie vor dem Gutberletschen Kommando war, d. h. die Menge jener lebenden Wesen ist jetzt wieder eine per hypothesin unendliche. Man kann sogar diese auf Befehl ausgeführten Uebungen wiederholen lassen, dann springt die Menge der lebenden Wesen beliebig oft aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit und zurück in die Unendlichkeit. Dass ein Gedankenfehler in dieser Ueberlegung stecken muss, liegt auf der Hand“ (231).

Ist Gutberlet hiermit widerlegt? Durchaus nicht. Sein Argument hat offenbar den Charakter einer demonstratio ad absurdum. Er geht von der Annahme einer unendlichen Reihe aus und sucht daraus eine absurde Konsequenz abzuleiten. Worin soll diese Konsequenz bestehen? Darin, dass das Unendliche durch blosser Verschiebung endlich wird. Was zeigt nun Isenkrahe? Er zeigt, dass man noch eine zweite absurde Konsequenz ziehen kann, die darin besteht, dass Endliches durch blosser Verschiebung unendlich wird. Dadurch ist aber das Gutberletsche Argument eher bekräftigt als widerlegt.

Doch Isenkrahe will uns nun den Grundfehler des Gutberletschen Beweises aufdecken. Gutberlet, so erklärt er, setzt voraus, man könne eine solche Reihe restlos kontrollieren, man könne feststellen, dass alle Glieder ohne Ausnahme dem Befehle gehorchten. Eine solche Kontrolle sei aber wegen der Unabzählbarkeit der Reihe unvollziehbar.

Wir können Isenkrahe auch hierin nicht zustimmen. Er verwechselt zwei Sätze miteinander, die so wenig identisch sind, dass der erste ebenso evident wahr, wie der zweite falsch ist. Der erste lautet: Jede, auch eine unendliche Reihe kann verschoben werden; der zweite: Eine solche Verschiebung kann von uns stets kontrolliert werden. Von welchem Satze hängt Gutberlets Beweis ab? Offenbar nur von dem ersten. Es genügt, dass die Verschiebung möglich ist, damit man die Annahme machen könne, die Reihe werde verschoben, und nun weitere Konsequenzen daraus

ziehe. Ob die Verschiebung auch immer kontrollierbar ist, tut nichts zur Sache. Wollte Isenkrabe das Gutberletsche Argument bekämpfen, so durfte er sich nicht gegen die Verschiebbarkeit der Reihe wenden, sondern nur gegen die Behauptung, durch die Verschiebung werde die unendliche Reihe endlich.

Zuletzt handelt Isenkrabe von den „Hüten des Herrn Nink“. K. Nink sucht in einem Artikel des Philosophischen Jahrbuches „Ueber die Möglichkeit einer aktual unendlich grossen Menge von existierenden Dingen; ebenso einer aktual unendlichen Grösse“ (1912 S. 412 ff.) den Nachweis zu führen, dass es keine unendliche Menge und keine unendliche Grösse geben kann. Der Versuch ist missglückt. Aber auch Isenkrabes Kritik ist nicht einwandfrei. Da es sich jedoch im wesentlichen um die bereits erwähnten Missverständnisse handelt, so wollen wir uns mit dem Gesagten begnügen.

Es wäre uns leid, wenn man aus unserer Besprechung den Schluss ziehen würde, das Isenkrabesche Werk sei wertlos. Wir sind davon überzeugt, dass kein Leser ohne reiche Belehrung und nachhaltige Anregung zum Weiterdenken von demselben scheiden wird. Besonders aber scheint uns der Umstand von hoher Bedeutung, dass Isenkrabes scharfe Kritik zur grössten Vorsicht in der apologetischen Beweisführung mahnt — vor allem, wenn es sich um das Unendliche handelt. Schon vor fast vierzig Jahren beklagte es Gutberlet in seinem Buche „Das Unendliche, metaphysisch und mathematisch betrachtet“ (Mainz 1878), dass die zweifellose Annahme der Unmöglichkeit einer unendlichen Grösse der philosophischen Begründung und Einsicht vielfach hinderlich sei. Man gewöhne sich so, das Sichere durch das Unsichere, das Klare durch das Unklare zu stützen. Er habe sich häufig des Gedankens nicht erwehren können, dass das Unendliche zur wahren Eselsbrücke gemacht werde. Diese Worte haben ihre Geltung auch heute noch nicht ganz verloren.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Psychologie.

Zwangsvorstellung und Halluzination. Von Dr. E. Herzig, Arzt an der Landesirrenanstalt in Wien. München, Verlag von „Natur und Kultur“. 140 S. M 1,20.

Das Schriftchen behandelt, dem Titel entsprechend, zwei verschiedene Gegenstände, die Zwangsvorstellungen und die Halluzinationen.

1. Das Wort Zwangsvorstellungen wurde von Krafft-Ebing geprägt. Man versteht nach Westphal unter Zwangsvorstellungen solche Vorstellungen, „welche bei übrigens ungestörter Intelligenz und ohne durch einen affektartigen Zustand bedingt zu sein, gegen den Willen des betreffenden Menschen in den Vordergrund des Bewusstseins treten, sich nicht verschrecken

lassen, den regelrechten Ablauf der Vorstellungen hindern und durchkreuzen, welche der Befallene stets als abnorme, ihm fremdartige anerkennt und denen er mit seinem gesunden Bewusstsein gegenübersteht“.

Das Bewusstsein des Fremdartigen, Aufgedrungenen unterscheidet die Zwangsvorstellungen von den Wahnvorstellungen; letztere sind für das Bewusstsein des Kranken gleichwertig mit seinem übrigen Vorstellungsinhalt. Ein Fortschritt des krankhaften Zustandes findet nach Westphal nicht statt; ebensowenig ein Uebergang der Zwangsvorstellungen in Wahnvorstellungen oder in Schwachsinn.

Sämtliche in der Westphalschen Begriffsbestimmung und Erklärung angedeuteten Punkte bilden den Gegenstand einer Reihe von Schriften, teils in zustimmendem Sinne, teils in ablehnendem; nämlich die Begriffsbestimmung, das Verhältnis der Zwangsvorstellungen zu den Wahnvorstellungen, der ursächliche Zusammenhang der Zwangsvorstellungen mit krankhaften Gemütszuständen, das Stationärbleiben bezw. Fortschreiten des Zustandes. Der Verfasser bespricht kurz die verschiedenen Ansichten.

In Bezug auf das Wesen des Zwanges entwickelt der Verfasser eine eigentümliche, etwas schwer verständliche Ansicht; ich muss dafür auf das Büchlein selbst verweisen. Auf Grund dieser Ansicht hält er auch die Ausdrücke Zwangsempfindungen, Zwangstribe, zwangsmässige Angstanfälle nicht für zutreffend, wenn sie nicht gleichzeitig von Vorstellungen begleitet sind, die den Willen beeinflussen.

Von grösserem Interesse dürfte die Feststellung sein, dass die sogenannten Zwangstribe erfahrungsgemäss selten in die Tat umgesetzt werden, wenn es sich um Sachen von Bedeutung handelt. Fragt man nach der Ursache dieses Zustandes, so findet der Verfasser diese darin, dass gewisse Vorstellungen erregend auf das Gemüt einwirken (also gegen Westphal). Es kann dieses geschehen infolge der Vorstellung an sich oder bloss mit Rücksicht auf bestimmte Personen. Ueberdies findet er das Auftreten von Zwangsvorstellungen begründet in der Willensschwäche der davon Befallenen. Das geeignete Mittel zur Hebung dieses krankhaften Zustandes besteht demgemäss in der Erziehung und Hebung der Willenskraft.

2. Halluzinationen sind nach dem Verfasser Sinneswahrnehmungen, wobei jedoch eine Erregung des Sinnes von Seiten eines entsprechenden äusseren Gegenstandes nicht vorhanden ist. Ich würde den Ausdruck Sinnesempfindungen vorziehen, übrigens vertauscht der Verfasser (S. 92 und 94) beide Worte miteinander. Halluzinationen sind demnach Gesicht-, Gehörs-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen, denen kein sichtbarer Gegenstand, keine Schallquelle, kein Riech- oder Schmeckstoff und kein tastbarer Gegenstand entspricht. Sind das aber nicht bloss Vorstellungen? „Wie verhält sich (überhaupt) die Vorstellung zur Sinnesempfindung, die Vorstellung des Blauen zur Empfindung des Blauen, die Vorstellung einer Melodie zum Hören einer Melodie? Es ist bekannt, dass

von allen Sinneseindrücken eine Nachempfindung zurückbleibt, die oft viel länger dauert, als der Reiz gewirkt hat. Ist die durch die Empfindung entstehende und hernach durch die Erinnerung wiederkehrende Vorstellung vielleicht selbst ein Rest der Sinnesempfindung, verblasst und geschwächt, so dass die Vorstellung des Blauen von der Empfindung des Blauen nur durch die Stärke verschieden ist? (J. Müller) Manche Philosophen bejahen diese Frage, z. B. Wundt. Aber schon Lotze bemerkt: „Die Vorstellung des hellsten Glanzes leuchtet nicht, die des stärksten Schalles klingt nicht, die der grössten Qual tut nicht weh; bei alledem aber stellt die Vorstellung genau den Glanz, den Klang oder den Schmerz vor, den sie nicht wirklich reproduziert“. Und Joh. Müller bemerkt: „Wir können die lebhafteste Vorstellung einer Farbe sehr gut von der letzten Spur einer wirklichen Empfindung unterscheiden“. Der Verfasser behandelt diese Frage weitläufig, und auch er tritt entschieden für den Unterschied von Wahrnehmung (bzw. Empfindung) und Vorstellung ein. Ich muss hierfür auf das Schriftchen verweisen.

Hier möchte ich einen Grund von J. Müller anführen, der mir durchaus durchschlagend erscheint; er sagt nämlich im Anschluss an obige Stelle: „Wir können uns, indem wir auf eine gelbe Fläche sehen, eine blaue vorstellen“. J. Müller hat hier zwei Gegenfarben gewählt, Gelb und Blau. Ob das mit Absicht geschehen ist, weiss ich nicht. Jedenfalls aber liegt gerade in der Möglichkeit, sich eine und dieselbe gesehene farbige Fläche zugleich in der Gegenfarbe vorzustellen, ein entscheidender Beweis für den Unterschied von Vorstellung und Empfindung. Ist Empfindung und Vorstellung dasselbe, dann fallen im vorliegenden Falle die Vorstellung und Empfindung zusammen; ich hätte dann nur eine Empfindung, die zugleich gelb und blau wäre. Eine Gelbblauempfindung aber ist bei unserer Organisation unmöglich.

Halluzinationen kommen in allen Sinnen vor; das lehren die Tatsachen, und jeder wird aus seinen Träumen dasselbe bestätigen können, denn Träume sind echte Halluzinationen. Dennoch wird den Gesichts- und Gehörshalluzinationen eine grössere Beachtung geschenkt. Was den Ursprung der Halluzinationen angeht, so ist derselbe nach dem Verfasser seelischer Natur, und mit Recht verweist er auf jene Fälle, wo Personen willkürlich Halluzinationen hervorrufen konnten. Dass dies aber die einzige Ursache sei, möchte ich bezweifeln. Es ist bekannt, dass gewisse Gifte, wie Opium, Tollkirsche, Indischer Hanf u. a., Halluzinationen hervorrufen. Man könnte die Wirkung dieser Gifte allerdings nur darein verlegen, dass sie die Reizbarkeit der Sinneszentren erhöhen. Indes bemerkt J. Müller, dass er bisweilen diese leuchtenden Bilder gehabt habe, ohne dass eine entsprechende Vorstellung oder eine erkennbare Verbindung mit andern Vorstellungen vorhanden gewesen wäre.

Was die Stellung des Bewusstseins gegenüber den Halluzinationen angeht, so weiss zunächst jeder aus Erfahrung, wie er seinen Träumen gegenübersteht. Die eigentlichen Wachhalluzinationen kommen bei verschiedenen Geisteskrankheiten vor und werden von den Kranken auf äussere Gegenstände bezogen, wie es von Geistesgesunden in der Sinneswahrnehmung geschieht. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass Wachhalluzinationen bei ganz geistesgesunden Menschen vorkommen und von diesen als das aufgefasst werden, was sie wirklich sind, als Zustände des empfindenden Ichs. Zeuge dafür ist Joh. Müller, der seine eigenen Erfahrungen hierüber ausführlich beschrieben hat.

Nun möchte ich mir eine Bemerkung erlauben, die sich aber nicht bloss auf das vorliegende Schriftchen bezieht. Wer Bücher schreibt, tut dies für andere. Es muss ihm also daran gelegen sein, dass andere seine Bücher auch lesen und verstehen. Leider gibt es aber manche sehr gelehrte Leute, die schreiben so, als ob sie es darauf ablegten, möglichst unverstanden zu bleiben. Auch ein anziehender Gegenstand verliert viel von seiner Anziehungskraft durch eine solche Schreibweise: „Solche Bücher lese ich nicht“, sagte mir jemand, nachdem er einige Sätze in einem derartig geschriebenen Buche gelesen. Ein anderer meinte, man bekäme Gehirnentzündung vom Lesen solcher Bücher. Der Verfasser schadet sich also selber. Auch in dem vorliegenden Schriftchen ist manches dunkel und schwer verständlich. Auch würde die Schritt an Verständlichkeit gewonnen haben, wenn der Verfasser seine Ausführungen an Beispielen erläutert hätte.

Geistingen a. d. Sieg.

P. Norbert Brühl C. SS. R.

Das menschliche Wollen. Von Julius Bessmer S. J. gr. 8^o.

VIII und 276 S. Freiburg 1915, Herdersche Verlagshandlung.

Nb 5.

Die ersten 110 Seiten der vorliegenden Schrift handeln von Dingen, die man auch in anderen Schriften alter und neuer Zeit erörtert findet: vom Dasein, Gegenstand und Wesen, den Arten und der Einflussphäre des menschlichen Wollens. Aber der Verfasser behandelt diese Fragen in einer so praktischen, interessanten und aktuellen Weise, dass seine Darlegungen eine wirkliche Bereicherung der diesbezüglichen Literatur bedeuten. Wo er (im vierten Abschnitt) die Krankheitserscheinungen des Willens (111—158) und (im fünften Abschnitt) die Erziehung zum Wollen (159—270) entwickelt, ist er in seinem fachwissenschaftlichen Element. Wenige dürften so sachgemäss und gründlich und klar, und dabei so verständig und abwägend über diese Dinge, die zum Teil — wie besonders der vierte Abschnitt, die Pathologie des Willens — ein noch wenig bearbeitetes Gebiet darstellen, zu schreiben wissen. Für Lehrer

und Pädagogen, auch für Seelenführer und für Erzieher von verwahten und zurückgebliebenen, schwer belasteten und scheinbar sittlich gefühllosen Kindern, ist die Schrift besonders wertvoll, aber auch zünftige Psychologen werden sie mit Nutzen lesen. — Im einzelnen kommen im 4. und 5. Abschnitt zur Sprache: Die Störungen der höheren Gefühle und Triebe im allgemeinen, die Störungen der religiösen Gefühle und Affekte, moralische Gefühllosigkeit und moralischer Schwachsinn, Willenlosigkeit und Willensschwäche; Begriff, Möglichkeit und Stufen der Willenserziehung, Belehrung, Gewöhnung an Zucht, Ordnung und geregelte Arbeit, stille Eroberung des Willens, die Befreiung des Willens, Willensbildung in der Heilpädagogik, Christentum und Willensbildung.

Sehr wohlthuend berührt die unaufdringliche, aber überzeugende Betonung der religiösen und speziell christlich-religiösen Momente bei der Willensbildung, in einer Zeit, wo das Allgemein-Menschliche und Rein-Natürliche bei der Erziehung vielfach so einseitig gelehrt und geübt wird.

Fulda.

Prof. Dr. Chr. Schreiber.

Religionspsychologie.

Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Von Konstantin Oesterreich, Privatdozent der Philosophie an der Universität Tübingen. Berlin 1915, Reuther & Reichard. 54 S. *№ 1, —.*

Was an dem vorliegenden Büchlein angenehm berührt, ist der tiefe Ernst, mit dem das Problem der religiösen Erfahrung behandelt wird. Von dem in einem grossen Teile der französischen und auch der deutschen religionspsychologischen und religionsphilosophischen Literatur beliebten hochnäsigen, frivolen Tone gegen religiöse Erlebnisse, die man ja nur zu oft einfach der Pathologie zuwies, ist nichts zu bemerken. So sehr wir dies anerkennen, so entschieden möchten wir dem Verfasser in seiner Grundauffassung der religiösen Erfahrung, namentlich der ausserordentlichen religiösen Erfahrung widersprechen.

Oesterreichs Studie — ein Vortrag in der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft — erörtert in der Einleitung (6—10) das Wiedererwachen des Problems der Religion. Hier bieten sich keine wesentlich neuen Gedanken; die Einleitung ist aber mit dem Schluss (43—54) zusammengekommen charakteristisch für die Art, wie schwer ein moderner Gelehrter, trotz allem guten Willen objektiv zu urteilen, dem Christentum gerecht zu werden vermag. Heute, so hören wir beispielsweise (49), muss „jede Religion, die anerkannt werden will, Kulturreligion sein, d. h. sie muss zu den Kulturwerten ein positives Verhältnis haben, — weswegen denn auch die christliche Religion in ihrer traditionellen Form von uns so stark als

nicht ausreichend zur Befriedigung unseres religiösen Verlangens empfunden wird, da sie die von uns als solche erlebten Werte der Kulturschöpfungen nicht würdigt. Die Religion muss unserem Wertbewusstsein konform sein“. Wir brauchen diese Anschauungen hier nicht zu widerlegen, es ist in apologetischen Abhandlungen oft geschehen. Die Religion von unserem „Wertbewusstsein“ abhängig zu machen, ist vielleicht eine feinere Art, sie dem Subjektivismus auszuliefern, aber keinesfalls liegt darin eine Bürgschaft dafür, dass sie damit nun auch dem Hasse des Materialismus entrisen ist. Es ist immerhin bezeichnend für Oesterreichs Auffassung von der Religion, wenn er (6) schreiben kann: die pantheistisch-monistische Anschauung „steht der Religion nicht mehr in feindlicher Ablehnung gegenüber, von Haeckel ist der Weg über Bruno Wille bis zu Jatho gegangen“. Man sieht, das Wertbewusstsein ist praktisch sehr verschieden. Und viel zu unklar sind heute noch die Werttheorien, wie der Verfasser selbst eingesteht (26), um eine endgültige Entscheidung zu erlauben. Trotzdem baut Oesterreich im zweiten Teile, der die Religion als Glaube behandelt (29—43), das Existenzrecht der Religion neben der positiven Wissenschaft auf das (subjektive) Werterleben auf. „Eine Sanktion ist für den religiösen Glauben möglich durch den Hinweis auf den spezifischen, unmittelbar erlebten inneren Wertgehalt, den er mit sich bringt, neben dem alle seine etwaigen sekundären, utilitarischen Folgewirkungen für die rein biologische Erhaltung des Individuums völlig zurücktreten. Das ist der einzig mögliche Weg, auf dem die Religion sich ihre Existenz theoretisch sichern kann“ (36). Wir halten es für ein aussichtsloses Unternehmen, die Religion theoretisch (!) zu begründen durch das unmittelbare (natürlich subjektive) Erleben. Damit kann bestenfalls eine praktische Religion gestützt werden, aber auch diese nur, soweit sie irgend einem erlebenden Subjekte als Bedürfnis erscheint. Aber wenn doch ein „innerer“ Wertgehalt erlebt wird? Diesem Einwande setzen wir die Frage gegenüber: Woher weiss ich denn, ob der von mir erlebte Wertgehalt gerade der „innere“ Wertgehalt der Religion ist und nicht eine sekundäre „Folgewirkung“? Durch das Erleben allein kann unser Zweifel gewiss nicht entschieden werden, das ist schon aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der praktischen „religiösen“ Erfahrung und ihrer verschiedenen Bewertung der Religionen klar. Der Intellekt darf natürlich auch nichts bestimmen, weil seine Urteile wiederum der intellektuellen Kritik unterliegen müssten. Soll dann der „innere“ Wertgehalt überhaupt jeglicher Objektivität ermangeln? Woher in diesem Falle die Möglichkeit einer „theoretischen“ Sicherung des Existenzrechtes der Religion? Aehnliche Schwierigkeiten gäbe es im zweiten Teile noch manche. Wir gehen nicht weiter darauf ein.

Am bedeutungsvollsten ist für uns der erste Teil, die Darstellung der „Religion als Erfahrung des Göttlichen“ (10—29). Oester-

reich steuert in seinen Darlegungen gleich auf die höchste Form der „Erfahrung des Göttlichen“, auf die in der Ekstase gegebene „Bewusstseinsberührung mit Gott“ (11) zu. Er gibt einige ekstatische Bekenntnisse wieder, so von Plotin (11 f.), von Symeon dem neuen Theologen (12 f.), von Augustin (18 f.) und der heiligen Theresia (19). Die Erlebnisbeschreibungen der heiligen Theresia sind nach dem Urteil Oesterreichs „von so ausserordentlicher Feinheit, dass sie kaum von irgend einem modernen Psychologen übertroffen werden könnten“ (17). Um die Bearbeitung und Verwertung solcher mystischer Erlebnisse streiten sich heute die Religionspsychologie und die Religionsphilosophie. Die erste nimmt sie als psychische Tatsachen, die letzte untersucht sie nach ihrem Wahrheits- und Wertgehalt. Oesterreich gesteht zu, dass eine solche „Gegenüberstellung von Religionspsychologie und Religionsphilosophie . . . auf weite Strecken hin ohne jede Schwierigkeit durchführbar“ sei (15); aber nach seiner Meinung versagt sie an einem Punkte, nämlich dann, „wenn der Glaube nicht Bewusstseins-transzendentes, sondern Bewusstseins-immanentes betrifft. Behauptet jemand etwas über ganz transzendente Dinge, so ist die Psychologie an der Wahrheit oder Unwahrheit dieses Glaubens nicht unmittelbar interessiert. Bezieht sich aber die Behauptung auf Inhalte im Bewusstsein selbst, so ändert sich die Sachlage völlig, denn Psychologie ist ja unbedingt die Lehre von den unmittelbaren Bewusstseinsinhalten“ (15). Nun erleben die Mystiker nach ihren Aussagen unmittelbar Gott und zwar schildern sie ihre Gotteserfahrung als „eine Erfahrung von im-Prinzip derselben Art, wie wir sie von Farben und Tönen besitzen“ (16). Daher, so muss jetzt gefolgert werden, ist auch die Untersuchung des Bewusstseinsinhaltes „Gott“ Sache der Religionspsychologie. Wenn damit bloss der erlebte Inhalt gemeint ist, so kann dagegen nichts gesagt werden. Aber der Nutzen dieser psychologischen Untersuchung ist nicht sehr gross, wie Oesterreich selbst andeutet. Sogar die umfangreichen Werke der heiligen Theresia sind „leer an Antworten auf die Frage, wie Gottes Eigenschaften vom Standpunkt der Gottes-Empirie aus zu beschreiben sind“ (18). Und wären sie auch reich an solchen Aufschlüssen, so würden wir die rein psychologisch-beschreibende und psychologisch-erklärende Untersuchung zu trennen haben von der Frage nach der objektiven Wahrheit, so gut wir auch bei Farben und Tönen — deren Wahrnehmung auch von den Mystikern zweifelsohne nur bildlich mit der Gotteserfahrung auf eine Stufe gestellt wird — die (psychologische) Beschreibung und Erklärung des Empfindungsinhaltes von der (erkenntnistheoretischen) Untersuchung seines objektiven Charakters scheiden. Oesterreich hat an diesem Punkte die psychologische und die philosophische Aufgabe nicht scharf genug auseinandergehalten. Dadurch ist er in die Gefahr einer philosophischen oder theologischen Religionspsychologie geraten, die in typischer Weise von Georg Wobbermin vertreten wird. Wir haben sie in unserer Schrift über

„Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie“ (Eichstätt i. B. 1915) nach eindringlicher Erörterung abgelehnt. Beachtenswert ist dagegen ein anderes Moment, auf das Oesterreich mit Nachdruck hinweist. Wenn die Erlebnisberichte der Mystiker von ihren Gotteserfahrungen psychologisch wahrheitsgetreu sind — was bei der vielfachen bildhaften Ausdrucksweise gewiss nicht immer zu ermitteln ist —, dann entsteht ein psychologisches und erkenntnistheoretisches Problem. Auf welche Art wird Gott tatsächlich in der Ekstase ins menschliche Bewusstsein gezogen, „ergriffen“, „erlebt“? Nach welchem Massstab müssen wir die behauptete Wirklichkeit solchen „Erlebens“ prüfen? Wie weit geht hier — in beiden Fällen — das Recht des Intellektes, den man ja auf diesem Gebiete am liebsten ganz ausschalten möchte? Oesterreich wagt einen Lösungsversuch, indem er ausführt: „Das eigentümliche Erlebnis eines religiös-mystischen Lebens ist, dass sich das Individuum auf höhere Wertstufen erhebt, als es sie vorher je erreicht hat, ja als sie, wie es scheint, überhaupt ausserhalb des religiösen Lebens vorkommen. Gefühle von Reinheit, Höhe, Erhabenheit treten in ihm hervor, die ohne dies nicht erlebt werden. Diese Werthöhe ist es, die der letzte Grund dafür ist, dass die Ekstatiker etwas vom göttlichen Wesen unmittelbar zu erfahren meinen“ (20). Also im Grunde ist es doch nur fromme Selbsttäuschung, wenn die Ekstatiker etwas vom göttlichen Wesen nur zu erfahren meinen! Solche Selbsttäuschung mag gewiss da und dort unterlaufen, aber die ganze Mystik daraus zu erklären, geht keineswegs an. Sachlich wären damit wieder die Halluzination und die Illusion als alleinige Faktoren des mystischen Erlebens eingeführt. Unserer Meinung nach fehlt gerade an dieser wichtigsten Stelle das Zugeständnis des unmittelbaren göttlichen Einflusses auf die Menschenseele, ohne den gewisse mystische Erscheinungen eben nicht zu erklären sind. Das Bewusstsein der Werthöhe ist dann höchstensfalls eine Folge der göttlichen Einwirkung; es prägt sich schon in verschiedener individueller Form aus und beruht — so wenig das zusammenzupassen scheint — auf Selbsterniedrigung und Demut.

Zum Schlusse bemerken wir ausdrücklich, dass ein volles Urteil über Oesterreichs Gedanken erst möglich sein wird, wenn der in der Vorbemerkung (5) angekündigte zweite Band seiner „Phänomenologie des Ich“ (1. Band: Leipzig 1910), der das Problem der Ekstase ausführlich erörtern wird, erschienen ist.

Eichstätt i. B.

Prof. Dr. G. Wunderle.

Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie.

Ein Beitrag zur Einführung. Von D. Dr. Georg Wunderle, Professor der Philosophie am bischöflichen Lyzeum zu Eichstätt. Eichstätt (Bayern) 1915, Verlag der „Christlichen Schule“. gr. 8°. IV und 102 S. *M* 2,60.

Die Grundzüge der vorliegenden Schrift, die als 1. Beiheft zur „Christlichen Schule“ erscheint, sind, in Erweiterung eines auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Aschaffenburg im September 1913 gehaltenen Vortrages, im „Phil. Jahrb.“ XXVII (1914) 129—154 und dann wieder in der „Rivista di Filosofia Neo-scolastica“ VI (1914) zum Abdruck gelangt. Die Neubearbeitung ist aber dermassen umgestaltet, erweitert und vertieft worden, dass wir es hier mit einer fast neuen Studie zu tun haben. Der Verf. behandelt zunächst die geschichtliche Entwicklung der heutigen Religionspsychologie, wendet sich dann der Erörterung der Hauptrichtungen innerhalb dieses neuen Wissensgebietes zu und sucht schliesslich aus der kritischen Betrachtung dieser Hauptrichtungen die wahren Aufgaben und die angemessenen Methoden der Religionspsychologie zu bestimmen (3).

Im geschichtlichen Ueberblick gelangen die theologisch gerichtete, die genetische, die individualisierende Religionspsychologie zur Darstellung.

1. a. Die Anfänge der ersteren zeigen sich katholischerseits in den religionspsychologischen Beobachtungen, die in der hl. Schrift des A. und N. Testamentes (besonders bei Paulus), bei Augustinus in seinen „Confessiones“, bei den mittelalterlichen Mystikern bis zum Verfasser der „Nachfolge Christi“, bei der hl. Theresia von Jesus niedergelegt sind; ihre Fortsetzung erfahren diese Anfänge in der katholischen Mystik der neueren und neuesten Zeit. Die Eigenart dieser Beobachtungen besteht darin, dass „die Dogmatik die Grundlage war und blieb; die Religionspsychologie hatte ihr gegenüber keinerlei normativen Charakter, sondern beschränkte sich auf die wissenschaftliche Beschreibung und Erklärung jener seelischen Akte und Zustände, aus denen das religiöse Leben des einzelnen erwuchs (6).

b. Anders im Protestantismus. Hier kennzeichnet die religionspsychologischen Beobachtungen von Anfang an ein Zug ins Subjektive, ins persönliche Erlebnis. „Man kann aber trotzdem noch lange nicht behaupten, Luther und die Reformatoren hätten die gesamte Theologie schlechtweg auf das persönliche Erleben gestellt; im Gegenteil, der alte Protestantismus pflegte noch lange eine Dogmatik, die so gut mit scholastischen Hilfsmitteln arbeitete wie die katholische. Sicher ist aber doch das eine, dass die spätere Erlebnistheologie nur auf Grund der protestantischen Anschauung [dass „dem religiösen Erleben, dem subjektiven Anschluss an Gott gegenüber der Wahrheitserkenntnis die weitaus wichtigere

Rolle zufiel 6] möglich war“. Das beweist namentlich die Entwicklung des 18. Jahrhunderts. Der Kampf der zwei Hauptströmungen innerhalb des Protestantismus, des Pietismus und Rationalismus, kann als Ausdruck für den inneren Zwiespalt gelten, der sich aus den Grundvoraussetzungen der Reformationstheologie herausbilden musste. Dem Pietismus lag alles an der persönlichen Frömmigkeit, er arbeitete mit den kräftigsten Mitteln auf die subjektive „Erweckung und Bekehrung“ hin. Der Rationalismus richtete sein Hauptaugenmerk nicht auf das religiöse Leben, sondern auf die begriffliche Fassung der Religion (7), unter Abstreifung alles Uebernatürlichen in derselben. Semler, auf halb rationalistischem, halb pietistischem Standpunkt stehend, gab die Anregung zu einer Psychologie der religiösen Einzelerlebnisse, wiewohl er selber sich der Tragweite seines psychologischen Empirismus nicht recht bewusst war. „Es musste Kants Kritizismus kommen und die Möglichkeit streng objektiver Wahrheitserkenntnis in Frage stellen, um innerhalb des Protestantismus den Erkenntniswert der Glaubenslehre und damit den normativen Charakter der Dogmatik endgültig zu schwächen. Erst dann gewann das religiöse Erleben die volle Macht. Schleiermacher war es, der diese Entwicklungsphase heraufführte“ (8). Neben dem Kantschen Kritizismus ist bei ihm auch die Herrnhutische Mystik, der er in seiner Jugend zeitweilig ergeben war, hierfür von Einfluss gewesen. Schleiermacher „hat das persönliche Erleben in deutlich pantheistischer Färbung dargestellt, in der späteren von ihm abhängigen Theologie ist diese Färbung verwischt worden, aber der Kern ist geblieben“ (9). Für Schleiermacher hat es sich zwar nicht um eine rein empirische Religionspsychologie gehandelt, wie u. a. Georg Wobbermin hervorhebt, wohl aber führte sein Gedankengang „tatsächlich zu einer gänzlichen »Psychologisierung der Religion«, in der für die normative Dogmatik kein Platz mehr bleibt“ (9).

Diese Erlebnistheologie gewann allmählich die Oberhand, jedoch nicht ohne dass die orthodoxe, normative Dogmatik sich wehrte und so den Kampf zwischen dem philosophisch-dogmatischen Wahrheitsinteresse und dem rein empirisch-psychologischen Interesse heraufbeschwor. Nebenher machten sich auf die Erlebnistheologie noch andere Einflüsse geltend, teils von philosophischen Richtungen, z. B. von der Friesschen Philosophie, teils von der historischen Kritik, von der Ethnologie und Religionsgeschichte und zuletzt von der empirischen Psychologie in der Form der Völkerpsychologie wie auch der Individualpsychologie.

Die Verbindung zwischen der Schleiermacherschen Erlebnistheologie und den heutigen religionspsychologischen Begründungsversuchen innerhalb der protestantischen Theologie wird am deutlichsten hergestellt durch das System des Erlanger Theologen Johannes Hofmann. „Die Erfassung einer subjektiven Grundtatsache bildete hier den Eckstein des christlichen Glaubens“ (11). „Diese Ansicht musste innerhalb des Protestantismus um

so mehr an Boden gewinnen, als die zum Teil masslose Kritik der geschichtlichen Glaubensquellen überhaupt kaum mehr eine andere sichere Tatsache übrig liess, wie eben die subjektive Heilsgewissheit, das fundamentale »christliche« Erlebnis. So wurde gerade von der kritischen Theologie die Bahn mitgeebnet, auf welcher der Protestantismus kraft seiner Grundanschauung — trotz aller Dogmatik — zur konsequenten Psychologisierung der Religion voranstrebte“ (11).

Vom Westen her kam ein neuer Zustrom für diese Erlebnistheologie. G. Vorbrodt war es, der ihn nach Deutschland leitete, der die deutschen Theologen auf die hochentwickelte amerikanische und französische Religionspsychologie (Starbuck-Flournoy) hinwies. Damit war die radikalste Form der Psychologisierung der Religion gegeben. Noch mehr als Vorbrodt huldigt ihr der Schweizer Pfarrer O. Pfister. Der Breslauer Theologe G. Wobbermin hält sich zwar vom Radikalismus Vorbrodts sorgsam fern, „aber im Grunde läuft seine Stellungnahme doch darauf hinaus, dass er die religionspsychologische Methode als die Methode der Theologie ausgiebt“ (12), er ist der charakteristische Vertreter der theologischen Religionspsychologie. „Wobbermin will die Dogmatik nicht beseitigen wie etwa O. Pfister, aber er hält eine ausreichende wissenschaftliche Begründung derselben nur vermittelt der religionspsychologischen Methode für möglich“ (12). Er geht, unter Ablehnung der Starbuck'schen Richtung in der amerikanischen Religionspsychologie, in den Bahnen des Kant'schen Kritizismus, der Schleiermacherschen Erlebnistheologie und des Jamesschen (von ihm, unter Auslassung der charakteristischen Schlüsselausführungen des Jamesschen Hauptwerkes, merkwürdig zurecht gestutzten) Pragmatismus. Wie Wobbermin, so ist auch Otto Scheel der Ansicht, dass zwischen Schleiermacher und James in der Grundansicht Uebereinstimmung herrscht. Trotzdem will er die religionspsychologische Methode nicht als die konstitutive Methode der dogmatischen Theologie anerkennen.

Gegen Wobbermin wandten sich die Herausgeber des „Archivs für Religionspsychologie“, Pfarrer Wilhelm Stählin und vor ihm (1905) schon Ernst Tröltzsch unter scharfer Abgrenzung von Religionspsychologie und Religionsphilosophie bzw. Theologie, während F. K. Schumann und E. Pariser der Wobbermin'schen gegenteiligen Annahme zustimmen.

Das ist nach Wunderle in kurzen Zügen die Entwicklung der nicht-katholischen theologischen Religionspsychologie seit Luther.

c. Die katholische Theologie kann einer »Psychologisierung der Religion« nie das Wort reden. „Die objektive Glaubenswahrheit wird nach katholischer Anschauung niemals durch das subjektive religiöse Erlebnis auch nur im geringsten beeinflusst oder verändert. Von einer normativen Religionspsychologie kann innerhalb des Katholizismus überhaupt nicht die Rede sein“ (17). „Die Arbeiten über die grundsätzliche Bedeutung der Religionspsychologie betonten darum mit aller Deutlichkeit

deren rein empirischen Charakter: J. Lindworsky S. J., C. Gutberlet, A. Rademacher u. a. erkannten den hohen Wert empirischer Forschung der religiösen Bewusstseinserscheinungen an und wiesen auf die praktische Nutzbarkeit solcher Psychologie hin. Sie verwerfen ausdrücklich alle Uebergriffe der neuen Wissenschaft auf das Gebiet der eigentlich normativen Glaubenslehre“ (18),

2. Die theologische Religionspsychologie ist „als ein Zweig der Religionswissenschaft, in concreto der Theologie entstanden. Die Entwicklung der genetischen und der individualisierenden Religionspsychologie dagegen war abhängig von der Entwicklung der allgemeinen Psychologie; sie blieb auch in enger Verbindung mit ihr. Ihre Aufgabe als beschreibende und erklärende Erfahrungswissenschaft war schon dadurch deutlich umschrieben“ (18).

Der Hauptvertreter der genetischen Religionspsychologie ist Wundt. Vorgearbeitet haben ihm im allgemeinen Aug. Comte, im besonderen M. Lazarus und H. Steinthal. Nach Wundt kann es, wie nur eine genetische Völkerpsychologie, so auch nur eine genetische Religionspsychologie geben, und zwar ist ihm die Religionspsychologie ein Teil der Völkerpsychologie: Die Religion ist so gut wie die Sprache und die Sitte eine Schöpfung der menschlichen Gemeinschaft. Daher sind die beiden Hauptmethoden der Völkerpsychologie auch die gegebenen Methoden der Religionspsychologie: die vergleichend-psychologische und die historisch-psychologische.

3. Die individualisierende Religionspsychologie nimmt die Erklärung der Religion und der religiösen Erscheinungen nicht so sehr als völkerpsychologische, als vielmehr als einzelpsychologische Tatsachen hin, ohne jedoch die Stellung der bestimmten untersuchten Einzelergebnisse im Stufengang der Gesamtentwicklung ausser Acht zu lassen. Ihre erste vorzüglichste Pflege fand sie in Amerika: G. Stanley Hall, E. D. Starbuck sind ihre ersten Vertreter, J. H. Leuba und andere amerikanische Religionspsychologen, vor allem King und Ames, haben sie weitergeführt. Einen mehr idealistischen Standpunkt vertritt William James.

„In Frankreich und im französischen Sprachgebiet überhaupt wurde die psychologische Betrachtung der religiösen Phänomene bereits vor dem Eindringen der amerikanischen Literatur gepflegt, nur nicht in dem weiten Umfang. Th. Ribot und seine Schule haben sich besonders darum angenommen. Freilich sind ihre Forschungen nicht unbeeinflusst geblieben von den zersetzenden Wirkungen des Comteschen Positivismus, der eine Geringschätzung der Religion zur Schau trägt, weil er in ihr bloss einen Ueberrest (*survival*) einer veralteten niederen Kultur sieht“ (33). Ueber Ribot hinausgehend, haben nicht wenige französische Psychologen, vor allem Murisier, die religiösen Erlebnisse, namentlich die eigentlich mystischen Tatsachen in der Heiligengeschichte, pathologisch gedeutet. Im eng-

sten Zusammenhang damit stehen die zahlreichen Versuche, die religiösen Erlebnisse aus dem »Unterbewusstsein« hervorgehen zu lassen. Davon ist übrigens auch bei James vieles zu finden (34). An Starbuck schliesst sich Flournoy an.

Den Annassungen des Positivismus traten gegenüber H. Joly, A. Poulain S. J., J. Pacheu, P. Maréchal, P. de Munnynck.

In Deutschland hat sich verhältnismässig erst spät eine selbstständige Religionspsychologie als Zweig der Psychologie herausgebildet. Das Eindringen der amerikanischen, besonders der Starbuck'schen Religionspsychologie und die Begründung der sogenannten „experimentellen“ Pädagogik durch die Würzburger „Aussageexperimente“ und vor allem durch E. Meumann, gegen den jede Uebertragung der experimentellen Methoden der physiologischen Psychologie auf die Erforschung der komplizierten, höheren Seelentätigkeiten heftig bekämpfenden Wundt, haben hier den Boden bereitet. Das seit 1914 von dem protestantischen Pfarrer W. Stählin herausgegebene (an die Stelle der 1907 von Vorbrodt und Bresler begründeten und einseitigen Tendenzen huldigenden »Zeitschrift für Religionspsychologie« getretene) »Archiv für Religionspsychologie« verspricht ein tüchtiges Hilfsmittel zur Ausgestaltung dieser empirischen Religionspsychologie, unter Mitarbeit von Gelehrten aller Konfessionen, zu werden. Aus dem Kreise dieser Mitarbeiter heraus ist eine »Gesellschaft für Religionspsychologie« hervorgewachsen, deren erster Vorstand Professor A. Dyroff in Bonn ist.

Schon im ersten Bande der „Zeitschrift für Religionspsychologie“ sprach Th. Schröder von einer »Erotogenese« der Religion, indem er die Entstehung der Religion darauf zurückführte, „dass man dem Geschlechtsmechanismus einen besonderen örtlichen Geist zuschrieb“. Die These von dem Zusammenhang der religiösen Erlebnisse mit geschlechtlichen Regungen war von Anfang an ein Hauptelement der Freudschen Psychoanalyse (37). Bei den Schweizer Anhängern Freuds gibt man dem geschlechtlichen Grundtrieb (der libido) gern den besseren Sinn des Lebenstriebes (38).

Bei dem engen Zusammenhang zwischen psychologischen und pädagogischen Studien einerseits und dem ethischen und religiösen Moment bei der Erziehung andererseits sind für die empirische Religionspsychologie alle Unternehmungen von Wichtigkeit, welche die sittliche Seite der erziehlichen Tätigkeit am Kinde feststellen wollen, wobei die statistischen Methoden und Testskalen eine hervorragende Rolle spielen. Ein bedeutsames Programm für eine exakte oder experimentelle Moralphychologie hat E. Meumann vorgelegt. Sein Plan kann typische Bedeutung beanspruchen (39/40), wohingegen die von A. Fischer befürwortete Verpflanzung des Experimentes in das Gebiet der Moraldidaktik und der moralischen Erziehung offenbar gegen den allgemeinen Zweck sittlich-religiöser Erziehung, der kein Probieren verträgt, verstösst (40).

So weit der erste Teil der Schrift, der einen „historisch-kritischen“ Zweck verfolgte. Neben ihm und durch ihn will der Verf. im zweiten Teile einen „sachlichen“ Zweck erreichen, den Zweck der Einführung in „die wirkliche und notwendige Gegenwartsarbeit auf religionspsychologischem Gebiete“ durch die Aufdeckung der wahren Ziele und Wege der Religionspsychologie. Und das soll geschehen dadurch, dass die hauptsächlichsten geschichtlichen Anschauungen darüber auf ihre sachliche Berechtigung geprüft werden. Darum beschäftigt sich der Vf., „selbst auf die Gefahr einzelner Wiederholungen hin“ (41), zunächst mit G. Wobermin (41—54) als Hauptvertreter der theologischen und W. Wundt (54—67) als Meister der genetischen und endlich mit F. D. Starbuck und E. Meumann (67—97) als typischen Vertretern der individualisierenden Religions- und Moralphychologie.

Die Ergebnisse dieser grundsätzlichen Untersuchungen sind folgende (98—102):

Die Religionspsychologie ist ihrem Wesen nach eine empirische Wissenschaft, darum gehen die Aufgaben der Religionsphilosophie und Theologie einerseits und diejenigen der Religionspsychologie anderseits auseinander. Zum Umkreise der ersteren gehört die Abgrenzung des Begriffes der Religion, die Bewertung ihres Wesens, die Entscheidung über den Wahrheitsgehalt der geschichtlichen Religionen; der Religionspsychologie hingegen obliegt ausschliesslich die Untersuchung der Religion als seelischer Wirklichkeit, und zwar nach ihrer individuellen wie sozialen, genetischen wie völkerpsychologischen Seite.

Die Methoden der Religionspsychologie sind empirischer Natur: Selbst- und Fremdbeobachtung; erstere besonders in der Form der nachträglichen Selbstbeobachtung; die Fremdbeobachtung setzt eindringliche Selbstkenntnis auf Seiten des Beobachters voraus; besonders bei Erwachsenen bietet die Methode der vereinigten Selbstwahrnehmung manches Hilfsmittel zur Berichtigung.

Die augenfälligsten und wertvollsten Dienste leistet die Religionspsychologie der praktischen Theologie und im Zusammenhang damit der Theorie und Praxis religiös-sittlicher Erziehung. —

Die Studie Wunderles zeichnet sich aus durch allseitige Vertrautheit mit ihrem Gegenstande, grosse Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung und Gedicgenheit der grundsätzlichen Stellungnahme. Sie gehört ohne Zweifel zum Besten, was auf katholischer Seite zusammenhängend über die Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie geschrieben worden ist. Die Zweiteilung der Studie erscheint mir vom methodischen Gesichtspunkte aus als nicht besonders glücklich, denn einmal hat sie Wiederholungen notwendig gemacht, zum anderen zerreisst sie das einheitliche Entwicklungsbild der Religionspsychologie, das der erste Teil entrollt, und lässt es nicht zur vollen Erfassung kommen. Wie die Studie

vorliegt, ist weiterhin weder der erste Teil nur „historisch-kritisch“ noch der zweite Teil nur „sachlich“, so dass man nicht recht ersieht, welchen neuen Gesichtspunkt das „Sachliche“ des zweiten Teiles eigentlich zu dem „Kritischen“ des ersten Teiles hinzufügt; vielmehr erscheint der zweite Teil nur als eine Erweiterung des schon im ersten Teile über die hauptsächlichsten Religionspsychologen Gesagten.

Ob sich die dargelegte Abgrenzung des Wesens und der Aufgabe der Religionspsychologie für die Dauer halten lässt? Soll die Religionspsychologie wirklich auf die philosophische Behandlung des von ihr zutage geförderten Materials ganz verzichten können, wenn sie Psychologie und Religionspsychologie sein will? Wie lässt sich namentlich die soziale, genetische und völkerpsychologische und vor allem religiöse Seite dieses Materials überhaupt sichten und sozial, genetisch und völkerpsychologisch darstellen ohne philosophische Voraussetzungen, Hilfsmittel und Gesichtspunkte? Würde der Verf. bei der Schilderung des geschichtlichen Werdens der modernen Religionspsychologie noch mehr auf die gewaltigen Einflüsse der philosophischen (und erkenntnistheoretischen) Strömungen geachtet haben, dann würden ihm diese Bedenken gewiss ebenfalls aufgestossen sein.

Fulda.

Prof. Dr. Chr. Schreiber.

Geschichte der Philosophie.

Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihren religiösen Charakter untersucht. Von Dr. Alfred Boehm. Köln 1915, Bachem. XII, 118 S. *№* 3,—.

Der Verfasser will zeigen, dass die Gottheit bei Aristoteles, entgegen der Exegese des hl. Thomas, als das ruhende Ziel der Welt und ihres Laufes, nicht aber als der Urgrund alles Seins erscheint, und darum jede ontologische Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur vernunftbegabten Schöpfung, mithin auch jede Grundlage für ein religiöses Verhältnis, bei ihm mangelt (117).

Wir nehmen zuerst vor, was der Vf. von der Interpretationsmethode des heil. Thomas gegenüber Aristoteles sagt.

Während er den arabischen Averroës fast für den treuesten Ausleger des Stagiriten ausgeben möchte (vgl. S. 14 f. und S. 14 Anm. 2), hält er die Deutung bei dem Kirchenlehrer für einigermaßen voreingenommen. Er schreibt S. 18 f.: „Exponere reverenter war der Grundsatz, den Thomas wie auf die griechischen Väter (vgl. *Primum Opus c. err. Graec.*), so auch auf den Stagiriten angewandt wissen wollte, und dazu hatte er um so mehr Grund, als bei der hohen Autorität, deren sich Aristoteles damals erfreute, der Nachweis der Uebereinstimmung mit ihm das beste Mittel war, einen Gegner für sich zu gewinnen“, und S. 19 f.: „Die Lehre von der Ewigkeit

der Bewegung ist beim Stagiriten mit aller wünschenswerten Klarheit dargelegt und bewiesen. Dass sie aber in offenem Widerspruch mit der christlichen Lehre von der zeitlichen Schöpfung steht, ist nicht zu verkennen. Thomas hat sie darum auch in einer seiner früheren Schriften, dem Sentenzenkommentar, als falsch und häretisch abgelehnt. Aber seine Auseinandersetzungen mit Gegnern wie Averroës, die ihre Uebereinstimmung mit Aristoteles als besonders gewichtiges Moment ins Feld führten, legten es dem Aquinaten nahe, ein Gleiches zu versuchen“.

Diese Auffassung ist unbegründet, soweit sie einen gangbaren Weg öffnen soll, um das Ansehen des heil. Thomas zu wahren und auf der anderen Seite doch seine Auslegung des Aristoteles, nicht etwa in einzelnen Punkten, sondern in den Hauptsätzen der Philosophie, wie es die Lehren von der Schöpfung, von der Vorsehung (vgl. S. 108) und der Unsterblichkeit der Seele im Sinne der individuellen Fortdauer, sind (vgl. S. 114), abzulehnen. Wo der heil. Lehrer dem Philosophen die Erkenntnis dieser Grundlehren zuspricht, da ist das auch seine ehrliche Meinung. Wenn er also hierin geirrt hat, so ist es um seinen Ruf als Kommentator des Aristoteles getan. Dann ist aber auch das Ansehen seines Systems bedroht, das auf Aristoteles fusst. Dass er aber geneigt ist, seinen Gewährsmann möglichst wohlwollend auszulegen, mag gelten, wie er denn auch meines Erachtens z. B. die ewige Bewegung wohl kaum für vielleicht innerlich möglich gehalten hätte — eine Ansicht, die er übrigens zuletzt aufgab —, wenn er nicht in diesem Punkte dem Ansehen des unvergleichlich scharfsinnigen Mannes zu viel eingeräumt hätte. Sicher ist auch, dass die damaligen Zeitverhältnisse ihn bestimmt haben, sein System vornehmlich auf Aristoteles zu gründen, aber ebenso sicher ist, dass die griechisch-attische Philosophie, als Geschenk der Vorsehung, die die Menschheit lenkt, die gegebene Vorlage aller Spekulation ist.

Wir kommen zu einem zweiten Punkte.

Nach dem Vf. soll Aristoteles um die letzten Gründe des Seins nicht fragen. Aus dieser Auffassung heraus spendet der Vf. Zeller Beifall, wenn derselbe schreibt: „Aristoteles will nicht wissen, wie die Maschine (der Welt) ursprünglich gebaut wurde, sondern nur, aus welchen Teilen sie tatsächlich zusammengesetzt ist, und in welcher Weise sie arbeitet“ (105).

Ganz recht! Aristoteles kann uns als Philosoph nicht sagen, wie die Welt geschichtlich entstanden ist. Er war nicht dabei, als es geschah. Er war auch kein Moses, dem es Gott geoffenbart hat, und wollte kein Plato sein, der es in Mythen aussprach. Als wissenschaftlicher Forscher konnte er sich nur fragen: Wodurch und wie ist sie entstanden? Auf dem Naturwege aber oder durch allmähliche Entwicklung, wie man jetzt annehmen möchte, konnte sie es für ihn nicht sein, da die Sphären mit den in ihnen haftenden Gestirnen inkorruptibel und darum auch ingenerabel sein sollen, ganz abgesehen von ihrer gegenseitigen Lage als konzentrisch in einander ein-

geschlossener Hohlkugeln, die ein Eindringen der einen in die anderen oder eine Lagerung um die anderen unmöglich machte. Also musste Aristoteles entweder sagen, dass die Welt aus sich ist oder durch Gott. Jenes hat er nicht, dieses aber hat er gesagt. Aber auch über das Wie hat er keinen Zweifel gelassen. Gott bringt ihm die Dinge ihrem ganzen Sein nach hervor: er ist Ursache des Seienden als solchen, nicht sofern es dies oder jenes ist, sondern sofern es überhaupt ist, er bringt also die Dinge nach ihrer ganzen Substanz hervor. Und dies tut er in der Weise des Schöpfers, wie wir sagen, nicht des Erzeugers, was sich von vorn herein durch den Charakter Gottes als reine, aller Veränderung und Teilung entzogene Wirklichkeit verwehrt.

Schon die aristotelische Bestimmung der Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als solchem setzt die Schöpfung voraus, da sie eine Ursache des Seienden als solchen fordert. Aristoteles wirft aber auch in der Metaphysik immer wieder als eine der schwierigsten Fragen die auf, wie ein und dasselbe Prinzip aller Dinge, der ewigen und der vergänglichen, sein könne, was sinnlos wäre, wenn er an die Finalursache dächte; denn da gäbe es keine Schwierigkeit. Er nennt Gott dann im 8. Kap. des 12. Buches das Prinzip und Erste aller Wesen, und De coelo I, 4 Ende antwortet er auf die Frage, warum keine zwei Himmelskörper gegen einander laufen: sie wären dann zwecklos, Zweckloses aber schüfen Gott und die Natur nicht.

Der Vf. bemerkt: „Die Dinge, sofern sie sind, finden ihre ausschliessliche und hinreichende Erklärung in den beiden Prinzipien von Materie und Form. Während nach der Scholastik alle kontingenten Dinge in Gott ihren letzten Seinsgrund haben, führt beim Stagiriten von dem Seienden, sofern es als ruhendes betrachtet wird, kein Weg zur Gottheit“ (55). Das ist gerade so gesprochen, wie wenn man von einem Chemiker verlangte, er solle nicht bloss die Bestandteile, sondern auch den höheren Ursprung der Stoffe, die er untersucht und analysiert, nachweisen. Den Metaphysiker führen die beiden Prinzipien Materie und Form sehr wohl zu Gott, auch indem er sie in sich, sofern sie sind, was sie sind, betrachtet. Die Materie kann für sich nicht sein, kann also auch nicht aus sich sein, und die Wesensform der Dinge, als Prinzip ihrer immanenten Zielstrebigkeit, durch die sie dem Zweck der Schöpfung dienen, weist auf den grossen Herrn und Vater, der ihnen ihre zielstrebige Natur verliehen und sie so unter seinen Befehl und in den Dienst seines Hauses gestellt hat (vgl. Met. XII 10, 1075 a 19—23). Man muss freilich, um aus den Momenten von Materie und Form so deduzieren zu können, einen richtigen Begriff von ihnen und ebenso von dem substanzialen Werden haben, das auf ihre Spur führt. Man darf das Werden nicht mit der Bewegung oder Veränderung verwechseln und auch nicht glauben, Werden sei so viel, wie Subjekt der Veränderung sein. Diesen Fehler begeht man aber, wenn man mit dem

Vf. sagt: „Nicht die Form, so sagt Aristoteles, ist Subjekt der Veränderung, sondern das aus Materie und Form Zusammengesetzte“ (55). Nein, Aristoteles sagt: Die Form wird nicht. Sie wird nämlich für sich allein so wenig wie die Materie, sie werden beide mit dem Ganzen; die Form, indem sie neu aus dem Vermögen der Materie entbunden wird, die Materie aber, indem sie unter eine neue Form tritt.

Dritter Punkt: Der Vf. wird dem Begriffe von lauterer Wirklichkeit als Gottesidee nicht gerecht.

Die lautere Wirklichkeit oder die wesenhafte Tätigkeit — „ein Prinzip von der Art, dass seine Substanz Aktualität ist“ (Met. XII 6, 1071b 20), „ein unbewegt Bewegendes, das Substanz und Aktualität zugleich ist“ (7, 1072a 25 f.), — besagt nicht bloss, „dass wirklich tätig zu sein, Gottes eigentliches Wesen ausmacht“, wie der Vf. nach Lasson S. 89 übersetzt, als ob Gott etwa bloss nicht untätig sein könnte, sondern, dass in ihm alles, was er ist, lautere Wirklichkeit und Tätigkeit ist. Hätte der Vf. sich klar gemacht, dass das der unterscheidende Begriff Gottes ist, so hätte er erkannt, dass alles Aussergöttliche nach Aristoteles seinem Wesen nach nicht Wirklichkeit, sondern Möglichkeit ist, und demnach, da nichts Mögliches von sich aus wirklich wird, von Gott erschaffen sein muss.

Ein vierter und letzter Punkt: Nach dem Vf. soll Gott bei Aristoteles nur sich selbst denken, als ob er von keinem aussergöttlichen Objekte etwas wüsste (100).

Aber dass das Gegenteil wahr ist, und zugleich, dass Gott sich als die allgemeine Ursache weiss und es demnach auch ist, sieht man, von allem anderen abgesehen, schon daraus, dass Gott nach Aristoteles mehr als alle anderen Geister im Besitze der Philosophie ist, jener Wissenschaft also, die in ihrer höchsten Entfaltung die Erkenntnis der Dinge aus ihren letzten Gründen ist. „Die Weisheit“, so lässt er sich in der Einleitung zu seiner Metaphysik vernehmen, „ist als Wissenschaft der höchsten Gründe, wie die würdigste, so auch die göttlichste Wissenschaft. Dies kann sie aber nur in zweifacher Weise sein: einmal ist die göttlichste Wissenschaft die, die Gott am meisten zu eigen hat, und dann ist es die, die, wofern sie überhaupt möglich ist, das Göttliche (*τὰ θεῖα*) umfasst. Nun aber ist dieses beides nur unserer Wissenschaft gegeben. Denn einmal hält jedermann für ausgemacht, dass Gott zu den Ursachen gehört und ein Prinzip ist, und dann wird entweder Er allein oder Er doch am meisten diese Wissenschaft zu eigen haben“ (Met. I 2, 983a 5—10).

Hieraus folgt nicht etwa bloss, sondern hiermit ist geradezu gesagt, dass Gott die Dinge aus ihren Ursachen, auf die vollkommenste Weise also, erkennt. Da er aber nach Met. XII 9 nur sich selbst zum formalen Objekte seiner Erkenntnis hat, so folgt, dass er ihre Ursache ist und sie erkennt, indem er sich erkennt. Dass er ihre Ursache ist, sagt aber ja auch unser Philosoph in unserem Texte ausdrücklich.

Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen. Mit uneditierten Texten aus den *Communia Naturalium* Fr. Rogeri Bacon und 6 erläuternden Tabellen. Von Dr. P. Hugo Höver S. O. Cist. Limburg a/Lahn 1912, Gebrüder Steffen. 8°. VII u. 284 S.

Lange Zeit hindurch viel genannt und wenig wirklich bekannt, hat Roger Bacon in der neuesten Zeit aus verschiedenen Gründen eine steigende Beachtung gefunden. Publikationen uneditierter oder unvollständig edierter Texte und historische Untersuchungen erschienen in grosser Zahl und rascher Folge. Philosophen und Historiker, sowie Vertreter der exakten Wissenschaften wandten ihm in gleicher Weise ihre Aufmerksamkeit zu. So zeitigte noch jüngst das siebente Zentenarium seiner Geburt unter der Redaktion von A. G. Little eine höchst wertvolle Festgabe¹⁾, an der Angehörige der verschiedensten Forschungskreise und der verschiedensten Nationen sich beteiligten, eine letzte Frucht friedlichen Zusammenarbeitens vor dem Kriege, der jetzt alles trennt.

Einen sehr beachtenswerten Beitrag zum Verständnis der Gedankenwelt Roger Bacons liefert auch die hier angezeigte Arbeit Hövers, deren Besprechung sich aus dem Rezensenten sehr unlieben äusseren Gründen ungebührlich verzögert hat. Der Verfasser ist ein Schüler der Hochschule zu Freiburg in der Schweiz, wo die Professoren Mandonnet und Manser für Bacon eine fruchtbringende Tätigkeit entwickelt haben²⁾. Mit richtigem Blick hat er die zentrale Bedeutung erkannt, welche die Lehre von Materie und Form, insbesondere Bacons Begriff der Materie, für das Baconische System hat, und wie sehr die Eigentümlichkeit des Systems durch diesen Begriff von der Materie bestimmt ist. Für Bacon, den Naturforscher unter den Philosophen, ist die Materie nicht die *materia prima* des Aquinaten, die „an sich weder als (substanzielles) Etwas, noch als Quantum noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist“, wie Aristoteles in der *Metaphysik*³⁾ sie definiert. Sie ist ihm vielmehr, wie bereits bei Aristoteles, wo dieser naturwissenschaftliche Einzelerklärungen

¹⁾ *Roger Bacon Essays, contributed by various Writers of the occasion of the commemoration of the Seventh Century of his Birth, collected and edited by A. G. Little.* Oxford 1914, Clarendon Press.

²⁾ Unter Mandonnets Beiträgen zu Bacon ist besonders wichtig der auch für Bacons Lebensgeschichte bedeutsame Nachweis, dass das *Speculum astronomiae* nicht Albert, sondern Bacon angehört (*Revue néoscolastique* XVII, 1910, p. 313—35). G. M. Manser bietet in seinen sorgfältigen Untersuchungen über „*Roger Bacon und seine Gewährsmänner*“ (*Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol.* XXVII, 1913, S. 1—32, 55—81) viele Ergänzungen zu den einschlägigen Partien bei Höver.

³⁾ Aristoteles, *Metaph.* VII 3, p. 1029 a 20 f.

gibt¹⁾, das in sich schon bestimmte Substrat, das mit seinen Eigentümlichkeiten die besondere Beschaffenheit des Produktes mitbestimmt und das gerade wegen dieser Eigentümlichkeiten nicht zu jedweder, sondern zu einer bestimmten Form oder doch nur zu einem eng umgrenzten Kreise von Formen die Voraussetzung oder reale Potenz bietet. So sind für Bacon, indem er einen von Aristoteles in der Schrift über die Seele²⁾ ausgesprochenen Gedanken prinzipiell durchführt (eine Einwirkung Avencebrols, die der Verfasser in weitem Umfange stattfinden lässt, kann ich nicht anerkennen), Materie und Form zwei Prinzipien, die in parallelen Reihen, Glied für Glied entsprechend, durch das ganze Reich des Wirklichen gehen. In dem auf dieser Grundlage sich aufbauenden, von dem thomistischen durchaus verschiedenen naturphilosophischen System finden dann auch die stoisch-neuplatonisch-augustinischen „Keimkräfte“ (rationes seminales) ihren natürlichen Platz. Ebenso stehen die Lehre von der Vielheit der Formen, die Ableitung der Individuation aus Materie und Form, die Annahme einer Materie auch in den Geistwesen im engsten Zusammenhange mit diesen Grundprinzipien; nicht minder die eigentümliche Universalienlehre Bacons (die freilich aus Hövers Darlegungen nicht recht klar wird) und der (nach Bacon bis zwanzig Jahre vor Abfassung der *Communia Naturalium* allgemein und auch später noch wenigstens von den Theologen Englands festgehaltene) Satz, dass nur die vernünftige Seele von Gott gegeben werde, während die vegetative und sensitive Seele auch beim Menschen auf dem Wege der natürlichen Generation entstehe und in ihm verbleibe³⁾.

Die Grundzüge dieser Baconschen Naturphilosophie und viele Einzelheiten derselben; nicht minder die Art, wie Bacon seine Lehre zu beweisen und als aristotelisch darzutun versucht, all' das hat der Verfasser auf Grund eines gewissenhaften Quellenstudiums in solidester Weise zur Darstellung gebracht und zugleich durch reiche Quellennachweise dokumentiert. Vor allem stützt er sich auf die viel umstrittenen, seitdem von Steele vollständig herausgegebenen *Communia Naturalium*, von denen er die für ihn wichtigsten Abschnitte aufgrund der in der Bibliothek Mazarin befindlichen Handschrift ganz abdruckt und viele Einzelstellen in den Anmerkungen mitteilt.

Freilich leidet die Darstellung nicht selten unter dem Umstande, dass sie nicht so sehr aus Bacons eigenen Voraussetzungen abgeleitet ist, als vielmehr von den Gesichtspunkten der thomistischen Lehre ausgeht. So

¹⁾ G. von Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles* (Bonn 1871) 82 ff. Cl. Baemker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster 1890) 257 ff.

²⁾ Aristoteles, *De anima* II 2, p. 214 a 25—27, wonach jeder Form eine *οικετα ψη* entspricht.

³⁾ Damit will Bacon natürlich nicht eine Dreiheit nebeneinander bestehender Seelen im Menschen lehren.

erhalten wir öfters anstatt einer genetischen Entwicklung der baconischen Lehre vielmehr eine Erklärung dafür, wie Bacon zu seinen Irrtümern gekommen sei. Weniger der Historiker kommt in solchen Fällen zu seinem Rechte; vielmehr macht sich hier fast übermächtig das eigene systematische Interesse des Verfassers geltend.

Aus ähnlichem Grunde ist auch die vom Verfasser gern und oft, und zwar zum Teil in schärfsten Formen, geübte Kritik durch Anlegung eines solchen fremden Massstabes mitunter unbillig geworden. Aber auch hier wird man dem Verfasser doch dankbar sein. Gerade die scharfe Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen Bacons Lehre und Aristoteleserklärung und zwischen der Lehre und Aristoteleserklärung, die Thomas von Aquino vertritt, ist lehrreich und bringt dankenswerte Beiträge sowohl zur genaueren Auffassung Bacons, wie zur Erkenntnis der Mannigfaltigkeit des mittelalterlichen Denkens zu der Zeit der Hochscholastik.

Besonders bemüht sich Höver, die Stellung näher zu bestimmen, welche Bacon innerhalb der mittelalterlichen Geistesbewegungen einnimmt. Auf Grund verschiedener charakteristischer Lehren, wie der von der *illuminatio divina*, von der Zusammensetzung auch der Geistwesen aus Materie und Form, von der Pluralität der Formen usw., rechnet er ihn dem „Augustino-Platonismus“ des Mittelalters zu. Innerhalb dieser Richtung aber soll Bacon eine Sonderstellung einnehmen, indem er mit ihrem „Mystizismus“ den Empirismus verbinde. — Damit hat Höver gewiss einen guten Grund gelegt. Ein näheres Eingehen auf den Empirismus Bacons und seine philosophische Spekulation, soweit sie mit diesen empirischen Grundlagen in Verbindung steht, würde freilich zeigen, dass der Entwicklungsgang jener Zeit doch komplizierter ist, als dass er sich so einfachen Formeln fügte. Die Erklärung jenes Entwicklungsganges aus dem Zusammenstoss der augustinischen Tradition und dem neuen Aristotelismus, wie sie zuerst Franz Ehrle in genialer Weise durchführte, betrifft zunächst die theologisch orientierte Spekulation. Für die naturphilosophische Spekulation der „Physiker“, zu denen auch Bacon mit einem grossen und nicht dem unbedeutendsten Teile seines Wirkens zählt, kommen, wie ich anderswo ausführte¹⁾, andere Momente in Betracht, die neben jenen hergehen oder sie durchkreuzen. So würde bei Bacon (wie bei dem Schlesier Witelo) auch auf die Einwirkung Alhazens besonders hinzuweisen sein.

Aber auch so ist die Arbeit eine wertvolle Bereicherung der philosophiegeschichtlichen Forschung. Nirgendwo ergeht sie sich in allgemeinen Phrasen, sondern strebt überall darnach, von sorgfältiger, allseitiger Festsetzung des Tatsächlichen aus ein zutreffendes Bild der Wirklichkeit zu

¹⁾ *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts* (Sitzungsberichte d. bayer. Akad. d. Wissensch., philos.-philol. u. histor. Klasse, 1913, 9. Abhandl.) 9 ff.

gewinnen. Dass ich nicht alle Züge dieses Bildes für richtig gezeichnet halte (z. B. hinsichtlich der Universalienlehre) und ebenso der Kritik, die der Verfasser an Bacons Lehre und seiner Aristoteles-Interpretation übt, in vielen und nicht unwichtigen Punkten nicht zustimme, deutete ich an. Für die nähere Begründung dieses Dissenses verweise ich auf einen längeren Aufsatz, der in den *Franziskanischen Studien* 1916, Heft 1 und 2, erscheinen wird.

Eine höchst dankenswerte Beigabe ist die Mitteilung grösserer Stücke aus den *Communia naturalium*, die wenigstens damals, vor dem Abschluss von Steeles Publikation dieses Werkes, vollkommen Neues brachten. Freilich ist Hövers Veröffentlichung nicht frei von Fehlern¹⁾. Aber auch die Ausgabe von Steele ist keineswegs vollkommen²⁾, und Höver selbst bietet, wie hier ausdrücklich hervorgehoben sei, in seinem Textabdruck sowie in den Anmerkungen zu seinen eigenen Darlegungen umgekehrt manche dankenswerte Beiträge zur Verbesserung des Steeleschen Textes³⁾. — Einen

¹⁾ Einiges davon sei hierhergesetzt. Es sind zu einem grossen Teil Fehler, die durch die mehrfache Auflösungsmöglichkeit von Abkürzungen leicht verursacht werden. Die Verbesserungen, welche ich mir bei der Lesung der Texte an den Rand geschrieben, fand ich zumeist durch Steele bestätigt. So ist S. 24 Z. 32 statt „*unum animal rationale est nobilius quam animal irrationale*“ sicher zu lesen: *unde animal*, wie auch Steele 244,28 bietet. Ebd. Z. 19 (auch S. 116 Anm. 243): „*est unum individuum minimum in specie qualibet, quod est nobilius omnibus aliis*“ lies (mit Steele 244,12) *maximum*. S. 36 Z. 23 erhalten die Worte: „*Sed hec due .sc. materia et forma nature sunt facere compositum*“ erst Sinn, wenn (mit Steele 266,20) statt *nature* gesetzt wird *nate*. Ebd. Z. 32 ist (mit Steele 267,1) statt *huius*, wie des öfteren, zu setzen: *huiusmodi*. S. 54 Z. 20 f.: „*quia quod theologi vocant rationem et voluntatem vel intellectum vel affectum, philosophus vocat intellectum speculativum et practicum*“ verlangt die Konzinnität unbedingt statt des (auch von Steele 299,9) gebotenen *vel* vor *affectum* ein *et*. S. 24 Z. 9 (und ebenso bei Steele 243, .31) ist ein *Aliter*, das einen neuen Beweis anzeigt und daher durch eine Interpunktion vom Folgenden abgetrennt werden musste, in den Inhalt des folgenden Textes hineingezogen, der dadurch unverständlich wird. S. 55 ist durch falsches Absetzen der Zusammenhang verdeckt; es war Z. 11 mit *Si vero* ein neuer Absatz zu beginnen, dagegen mussten die Worte Z 18: *Set estimacio* ohne Alinea unmittelbar an das Vorhergehende angeschlossen werden. S. 60 ist die Bemerkung unter der Tafel Bacons ganz unverständlich, vor allem weil statt *ante*, wohl durch falsche Auflösung, *autem* gesetzt ist.

²⁾ Ich verweise dafür auf meine Besprechungen der *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, ed. Robert Steele, in der *Deutschen Literaturzeitung* 1912, S. 1047—1049; 1914, S. 20.

³⁾ So heisst es z. B. bei Steele 92, 7—9 (wohl auf Grund falscher Auflösung einer Abbeviatur): „*Aristoteles enim dicit in primo de anima, quod universale aut naturale est aut posterius est*“. Statt des unsinnigen *naturale* bietet Höver S. 157 Anm. 389 das richtige *nihil*, wie es auch der aristotelischen Stelle *De anima* I 1, p. 402b 7—8 entspricht, auf die (was bei Höver freilich nicht zu finden ist) Bacon Bezug nimmt. Sachlich sehr wichtig ist die Verbesserung *in anima* statt *in rebus* (Steele 101, 35) S. 180 Anm. 461. (Eine zu-

erklärenden Apparat zu den Texten hat Höver nicht gegeben. Statt dessen bietet freilich das Buch selbst, das in der Hauptsache dem Gange der *Communia Naturalium* sich anschliesst, einen fortlaufenden Kommentar, der den Inhalt jener Texte bis ins einzelste erläutert. Die von Bacon darin gegebenen Zitate dagegen werden ohne Nachweisung gelassen — ausser gelegentlich einmal in den Anmerkungen zu Hövers eigener Darstellung — und einfach so abgedruckt, wie sie in der Handschrift stehen. Das ist leider in dem Buche auch sonst fast durchweg der Fall¹⁾. Steele hat in dieser Beziehung manches getan, leider auch er nicht alles, was hätte geleistet werden können.

Der Druck des Buches genügt allen billigen Anforderungen. Bei der Korrektur nicht behobene Fehler²⁾ wird kein Einsichtiger weiter anrechnen wollen, zumal wenn er die Schwierigkeiten des Druckes wissenschaftlicher Werke mit fremdsprachlichen Bestandteilen in kleineren Offizinen aus eigener Erfahrung kennt. Ebenso wenig wird ein solcher bei einigen sonstigen Kleinigkeiten, die besser vermieden worden wären, um Splitter richten wollen³⁾.

Möge der Herr Verfasser uns bald wieder mit weiteren Früchten seiner gründlichen Studien auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie erfreuen!

treffende Verbesserung zu dem von Steele herausgegebenen Metaphysikfragment Höver S. 72 Anm. 92).

¹⁾ Wenn z. B. S. 73 einfach von Stellen aus „Ethicus Philosophus und Trismegistus“ gesprochen wird, so werden wohl wenige Leser wissen, um welche Autoren es sich eigentlich handelt.

²⁾ So steht z. B. Seite 66 Z. 6 v. u. *ordiuare* statt *ordinare*; 99 Z. 2 v. u. *Historie* statt *Histoire*; 107 Z. 3 v. u. *Amlarich* statt *Amalrich*; 137 Z. 10 v. u. *definire* statt *definire*; 172 Z. 3 v. u. *Quarracchi* statt *Quaracchi*. — S. 204 Z. 3: „in demselben *Instanz*“ (ähnlich Z. 9) beruht wohl auf einer Kontamination des Femininums *instantia* und des Neutrums *instans*.

³⁾ So wenn S. 177 aus der *Isagoge* Porphyrs ein Maskulinum oder Neutrum „in seinem *Isagoges*“ gemacht und wenn ebenda durch ein Missverständnis der Worte Bacons diesem die Behauptung zugeschrieben wird, dass Porphyr auch eine Logik, Metaphysik und Naturphilosophie verfasst habe. Der Titel der De Wulfschen Sammlung ist nicht: *Les philosophes du moyen âge* (S. 3), sondern *Les Philosophes Belges*. „Galienus“ (S. 222 Z. 19) sollte man im Deutschen nicht schreiben. Etwas komisch wirkt es im Deutschen, wenn in fremdländischer Rhetorik uns Aristoteles so oft (z. B. S. 71 120, 128) als „Philosophenfürst“, oder „der griechische Philosophenfürst“ vorgeführt wird.

München.

Dr. Clemens Baumker.

Karl Vogts Weltanschauung. Ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus im 19. Jahrhundert. (Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von R. Stölzle. 17. Heft). Von Dr. J. Jung. Paderborn 1915, Schöningh.

Der Name des krassen Materialisten, der in der Mitte des vorigen Jahrhunderts so gewaltiges Aufsehen erregte, wird in der Gegenwart kaum mehr genannt. Darum ist es aber nicht unzeitgemäss, seiner Weltanschauung eine eigene Darstellung zu widmen. Denn eben weil er sicher der energischste Vertreter und Förderer der materialistischen Weltanschauung war, muss die Geschichte des Materialismus ihm eine besondere Aufmerksamkeit widmen, und dazu ist die jetzige Zeit, in der man so ziemlich neutral dem einst die grosse Oeffentlichkeit beherrschenden Manne gegenübersteht, ganz besonders geeignet. Das Urtheil kann jetzt objektiver ausfallen als zur Zeit, wo er von begeisterten Anhängern vergöttert, von grimmigen Gegnern in die Acht und Aberacht erklärt wurde. Der Vf. hat sich ein unparteiisches Urtheil dadurch zu wahren gesucht, dass er Freund und Feind zu Worte kommen lässt.

Eine angenehme Arbeit war es nicht; ein Biograph muss für seinen Helden Liebe haben, sich in seine Gemütslagen zu versetzen wissen. Das ist bei Karl Vogt für einen normalen Menschen unmöglich, sein ganzes Wesen ist so gemein, so abstoßend, dass, wer nicht Gesinnungsgenosse ist, sich nur mit Unbehagen damit beschäftigen kann.

Das Resultat seiner Untersuchungen fasst der Vf. in einem Schlussabschnitt zusammen:

Karl Vogts Weltanschauung ist in den wichtigsten Zügen gekennzeichnet. Sie ist nach dem Gesagten nicht etwas „Unbestimmbares und Unbrauchbares“, sondern stellt einen recht „fassbaren Begriff“ dar. Die höchsten Probleme der Geistesgeschichte: Gott, Welt, Seele, Leben, Sittlichkeit, Religion und Kunst, werden in ihr vom extrem materialistischen Standpunkt aus beleuchtet. Dabei sind die Farben so frisch und lebenswarm, dass es leicht verständlich ist, wie Vogts Ideen bei der Mit- und Nachwelt grosse Beachtung fanden. Dass hierbei sein Weltanschauungsbild infolge seiner reichen, vielseitigen, in Widersprüchen und Nüancen schillernden Natur von der Parteien Hass und Gunst entstellt worden ist, liegt auf der Hand. Besonders scharf setzte die Kritik ein anlässlich seines Auftretens auf der äussersten Linken des Frankfurter Parlamentes und seines Streites mit dem Göttinger Physiologen Rudolf Wagner.

Vogts gute Seiten werden im allgemeinen von den Zeitgenossen nicht verkannt. Unter vielen anderen Urtheilen über ihn sei hier hervorgehoben das Zeugnis von Quatrefages: „Il est inutile d'insister sur la valeur scientifique de Ch. V. Il suffit de rappeler que ses travaux très nombreux, très divers et, en particulier ses recherches relatives à l'ana-

tomie comparée et à l'embryogénie, lui ont mérité une place parmi les correspondants étrangers de la section de zoologie dans notre Académie des sciences¹⁾.

Auch sein Gegner Andreas Wagner muss zugestehen, „dass er (Vogt) eine grosse Gewandtheit in Anfertigung von Lehrbüchern besitzt und dass er mit viel Geschick auch auf solchen Gebieten, die ihm nur oberflächlich bekannt sind, sich meistens so ziemlich zu orientieren weiss“²⁾. Die „kecke, leichte, witzsprudelnde Art seiner Beredsamkeit“³⁾ erregte nicht bloss in Frankfurt, sondern später bei seinen zahlreichen Wandervorträgen allgemeines Aufsehen. Wie er 1848 der zeitgenössischen Welt erschien, möge nachstehende Skizze dartun: „Karl Vogt, unstreitig eines der grössten Talente unter den Radikalen, beredt, witzig, scharfsinnig und logisch — aber es steckt doch noch zuviel Romantik in diesem jungen Manne. Die Romantik ist von jeher sein Unstern gewesen, sie hat ihm das Berner Bürgerpatriziat zum Feinde gemacht, ihm Prügel von den Haslithalern zugezogen, hat ihm in Geologie, Meteorologie und Physiologie garstige Streiche gespielt . . . Denn Karl Vogt ist seines Zeichens ein Naturforscher, hat dem Agassiz an seinem berühmten Werke über die fossilen Fische geholfen, ist mit ihm und Desor auf Jungfrau und Schreckhorn geklettert, hat mit beiden im Hotel Neuchâtelois auf dem Aargletscher gewohnt, darüber Bücher und Briefe über Physiologie bei Cotta geschrieben — aber alles bloss aus romantischem Gelüste, und in seinen ernsthaftesten, trockensten Abhandlungen guckt unter dem täuschenden Löwenfell des Gelehrten immer und immer der Esel der Romantik hervor“⁴⁾. Von solchen Kritiken bis zur Karikatur war kein grosser Schritt: „Ein fetter Leib“, so karikiert ihn Heinrich Laube in seiner ‚Geschichte des ersten deutschen Parlaments‘, „mit fetten, frechen Augen, behandelt dieser unendlich dreiste Redner Gott und die Welt wie ein Kartenspiel, welches man mischen kann nach Belieben und mit welchem man je nach Witterung oder Laune Whist oder L'hombre, am passendsten aber Faro spielen mag. Nie ist eine leichtsinnigere Mischung revolutionärer Bestandteile gesehen worden, als in diesem politischen Abenteurer. Etwas von Baron Holbach, etwas von Camille Desmoulins, etwas vom landsmannschaftlichen Studenten deutscher Bierbank, etwas vom vergessenen Doktor Bahrdt mit der eisernen Stirne, welcher die Wunder skandalös aufklärte, etwas vom lüsternen Feinschmecker, welchem die Trüffel aus der Chambertin und die üppige Neigung aus den Augen leuchtet. Dies alles auf den Demokraten von 1848 gepropft und mit unbeschreiblicher Sicherheit auf der Rednerbühne auf-gepflanzt, welch ein Reis, welch ein Früchtlein!“ Deshalb war auch die

¹⁾ A. de Quatrefages, Les Emules de Darwin, Tome second, p. 2.

²⁾ Andreas Wagner, Naturwissenschaft und Bibel, 12.

³⁾ Carl Biedermann, Erinnerungen aus der Paulskirche, 393.

⁴⁾ Friedr. Hart, Ein Tag in der Paulskirche I 43.

Hauptkarikatur auf Vogt mit der Ueberschrift „Gar kein Standpunkt“ so schlagend. Als Bummler mit dem Knotenstock und ohne Hut wandert er durch die Luft, ein Paar strangulierte Konservative als Ränzel an den Schultern, eine zusammenstürzende und brennende Stadt unter den Füßen. Vorzüglich die Kirchtürme fallen links und rechts um und alle grossen Gebäude dazu. Er hatte in der Frage über die Freiheit der Kirche, die Trennung der Kirche vom Staat, ganz naiv geäussert: „Hier, kann ich sagen, stehe ich wirklich erhaben über den Parteien, auf einem so vollkommen neutralen Standpunkt, dass ich fast sagen möchte, es wäre gar kein Standpunkt“¹⁾. Recht ungünstig klingt auch folgendes Urteil: „Bei Vogt war die Frivolität des Egoismus und der Eitelkeit so überwiegend, dass ihm alles, was er berührte, nur zur Folie seines eitlen Selbst, zum Schwungbrett für die lustigen Sprünge und Purzelbäume seines ewig unruhigen, ewig nach Bewegung verlangenden Geistes diente. Wenn Vogt von der Tribüne herab die Blitze seines Zornes auf die Feinde des Volkes, auf die freiheitsmörderischen Kabinette, auf die feige oder verräterische Majorität der Versammlung schleuderte, wenn er Himmel und Hölle gegen sie in Bewegung setzte, wenn er sie mit dem Fluche der Nation und dem Weltgericht der Geschichte bedräute, da hätte man schwören sollen, das alles komme aus dem tiefsten und lautersten Herzen, aus einem Herzen, welches jeden Augenblick bereit ist, für die Freiheit zu verbluten. Das Volk glaubte das auch wirklich und feierte deshalb »seinen Vogt« als seinen wärmsten und aufrichtigsten Freund. Wer ihn genauer beobachtete, konnte sich nicht darüber täuschen, dass diese ganze Begeisterung nichts war als das wohlinstudierte Pathos eines Schauspielers, als das prasselnde Feuerwerk, welches nur dazu dienen sollte, die Augen der Menge auf das eigene, in bengalischem Feuer strahlende Bild des Redners zu lenken. Eine Niederlage der Sache, für die er so heiss zu glühen schien, würde Vogt kaum so geschmerzt haben, als ein verfehelter Effekt in einer seiner ‚europäischen‘ Reden“²⁾. Am schärfsten ist Vogt mit seinen Anschauungen wohl verurteilt worden von Frhrn. von Reichenbach, der ihn nennt „die bissige Bestie zu Genf, die jedem friedlichen Vorbeigänger einen Fetzen vom Kleide reisst, wenn es ihr nicht gelingt, ihn in die Beine zu beißen“³⁾, oder den „bloss schwätzenden Kompilator, der in der Wissenschaft noch so viel wie gar nichts geleistet hat“, oder der spricht von der „hohlen Person des Raufboldes zu Genf“⁴⁾. Nicht weniger scharf lautet Andreas Wagners Urteil: „Vogts Bilder aus dem Tierleben sind ein unauslöschlicher

¹⁾ W. Wichmann, Denkwürdigkeiten aus der Paulskirche 539. Vgl. auch die Anmerkungen zu Brillard-Savarin, Physiologie des Geschmacks oder Physiologische Anleitung zum Studium der Tafelgenüsse.

²⁾ Carl Biedermann, Erinnerungen aus der Paulskirche 393.

³⁾ Frh. v. Reichenbach, Köhlerglaube und Afterweisheit.

⁴⁾ A. a. O. 15.

Schandfleck in der zoologischen Literatur, und wir Naturforscher müssen befürchten, vor der ganzen gebildeten Welt in den übelsten Ruf zu geraten, wenn wir nicht gegen ein Buch von solcher Frivolität und Gemeinheit unsere vollste Entrüstung und Indignation aussprechen würden¹⁾. Derselbe Andreas Wagner sagte später: „Seit der von Borg, übelberühmten Andenkens, erschienenen Arbeit über die Naturgeschichte des Menschen ist keine andere aufgetreten, die sich mit den hier von Vogt angeführten Publikationen an Frivolität, Gemeinheit, Faselei und Unwissenheit messen könnte. Man möchte fast an eine Seelenwanderung glauben, denn in Vogt sehen wir den wirklichen Borg redivivus, den leibhaftigen, aus dem Französischen ins Deutsche übersetzten Borg, nur dass er in dieser Uebersetzung das Original an gotteslästerlicher Frechheit noch weit überboten hat“²⁾.

Vogt nimmt also im Urteil der Mit- und Nachwelt eine schwankende Stellung ein. Sowohl als Parlamentarier, wie als Naturforscher ist er bald ein „Gegenstand der Bewunderung“, bald ein Gegenstand „des Abscheues und Ekels“. Darin jedoch stimmt man bei Freund und Feind überein, dass um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo nach dem Zusammenbruch der idealistischen Spekulation die materialistische Weltanschauung einem zu tieferem Nachdenken unfähigen Publikum als ein Komplex von kürzlich entdeckten Tatsachen erschien und in Deutschland zu neuer Herrschaft gelangte, Karl Vogt einer der bekanntesten und befähigsten Vorkämpfer des „krassen Materialismus“ gewesen ist. Originell und tiefgründig sind seine Studien und Ideen nicht, aber er hat mit seinem „Stümplein“ mehr „Gequalme“ gemacht als viele andere zusammengenommen. „Wir sind“, so sagte er, „die Squatters der vordringenden Zivilisation. Und wie unsere Vorbilder, kühnen Auges und starker Faust, darf es uns auch nicht darauf ankommen, ob irgendeine mit Bändern geschmückte Rothaut, irgendein Legitimer, der dort früher allein jagte, mit Recht oder Unrecht unter unseren Streichen fällt. Die Zivilisation wird sich vielleicht über seiner Leiche anbauen und, wenn der Bursche im Leben zu nichts nütze war, so düngt er wohl mit Nutzen den Boden, in welchen wir ihn hineingeschlagen haben“³⁾.

Wir haben dieses Schlussurteil unverkürzt wiedergegeben, weil die Arbeit des Vfs. wirklich einen schätzbaren Beitrag zur Geschichte des Materialismus des 19. Jahrhunderts und der materialistischen Weltanschauung überhaupt liefert.

¹⁾ Andreas Wagner, Naturwissenschaft und Bibel 54.

²⁾ A. a. O. 12.

³⁾ Bilder aus dem Tierleben 312.