

Rezensionen und Referate.

Metaphysik.

Aktualität oder Substanzialität der Seele? Von Dr. J. Hein.
Paderborn 1916, Schöningh. 4,60 *M.* (Studien zur Philosophie
und Religion. Herausgegeben von R. Stölzle. 18. Heft).

Einer ausserordentlich dankenswerten Aufgabe hat sich der Vf. dieser Schrift unterzogen und sie mit vielem Geschick gelöst. Die Aktualität der Seele ist bereits in der modernen Psychologie so Allgemeingut geworden, dass die substanzielle Seele nur noch mit Verachtung behandelt wird. Natürlich, weil man die Leugnung der Seele durch den Materialismus doch gar zu plump findet, die Seele aber doch beseitigt werden soll, so bietet diese neue Erfindung dadurch eine rettende Tat, dass man das Seelenwesen in einen Ablauf von psychischen Tätigkeiten auflöst.

Wundt, der eigentliche Begründer dieser neuen Theorie, behauptet gegen die Substanzialität, sie sei von der Körperwelt auf die geistige Welt übertragen worden. Aber die Modernen lösen auch die körperliche Substanz in Bewegungen auf. Das Wesen der Körper besteht, wie man aus den Erscheinungen der Radioaktivität schliesst, aus Elektrizität, atomistischen Elektronen, die nichts weiter als Elektrizitätsquanten, elektromagnetische Schwingungen oder Strahlungen darstellen sollen.

Aber auch dabei bleibt man nicht stehen, selbst das Sein wird in ein Werden, Fliessen aufgelöst und zwar in einer Weise, die über das *πάντα ῥεῖ* des Heraklit weit hinausgeht. Dieser leugnete nicht die Dinge, welche fliessen, aber nach diesen neueren Metaphysikern ist der Fluss selbst das Ding. Also der Fluss, das Fliessen fliesst, die Bewegung bewegt sich. Schon dieser Ausdruck zeigt die Absurdität des Aktualismus. Denn entweder bedeutet er: die Bewegung bewegt sich, und das ist nicht wahr, oder er ist eine Tautologie: Das Fliessen fliesst. Der innere Grund für die Notwendigkeit der Substanz, der von jedem denkenden Menschen anerkannt werden muss, wenn ihm ihre Beseitigung nicht Herzensbedürfnis ist, liegt ja klar auf der Hand: Es kann kein Bewegtes ohne Bewegtes, kein Denken ohne Denkendes geben.

Wenn dagegen behauptet wird, der Zusammenhang der seelischen Tätigkeiten gebe ihnen Halt, so ist ja einleuchtend, dass damit die Be-

dürftigkeit eines Substrates nicht beseitigt, sondern eher verstärkt wird. Denn nun hängt nicht bloss die eine oder andere Tätigkeit in der Luft, sondern die ganze Kette. Kann denn eine Kette von vielen Ringen dadurch sich halten, dass ein Ring am andern hängt? Der Vf. betont dagegen vielleicht etwas zu stark die Ganzheit und Abgeschlossenheit eines jeden einzelnen Aktes. Es besteht tatsächlich eine so innige Komplikation alles seelischen Geschehens, dass selbst künstliche Experimente keine völlige Isolierung zustande bringen können. Wir können diesen Zusammenhang ganz zugeben, mit den Aktualisten selbst die Einerleiheit aller Seelentätigkeiten anerkennen; damit können sie nicht haltlos existieren; auf wenige Gedankentätigkeiten zurückgeführt, verlangen sie ebenso dringend die Stütze wie die zahllosen spezifisch verschiedenen Tätigkeiten. Kann die Kette in der Luft schweben, wenn die Ringe mit einander vernietet werden, wenn sie zusammengeschmolzen werden zu einer Masse? Man wird einwenden, die Seelentätigkeiten werden nicht von einer Kraft herabgezogen wie die eiserne Kette, also bedürfen sie keiner Stütze. Im Gegenteil noch dringender: für das schwere Eisen ist die Notwendigkeit der Stütze eine bloss physische, für die substanziale Stütze der Akte besteht eine metaphysische Notwendigkeit. Der Vf. weist indessen die spezifische Verschiedenheit der Seelenakte zutreffend nach, mit dem hl. Thomas könnte man sogar eine reale Unterscheidung der Seelenkräfte behaupten.

Auf die Folgerung, welche der Vf. aus jener Ausflucht der Aktualisten zieht, möchte ich kein so grosses Gewicht legen. „Uebrigens bestätigt das Bestreben, das ganze Seelenleben auf gleichartige Grundelemente zurückzuführen, die Behauptung, dass rein substanzlose Akte unmöglich seien. Es können aber die entschiedensten Vertreter des substanzlosen Seelenlebens schliesslich doch des Haltes und der Stütze für die psychischen Akte nicht entbehren.“ Diese aktualistische Stütze ist von der Substanz weit entfernt. Die Substanz schafft freilich auch Einheit, das ist aber nicht ihre Hauptaufgabe, und in der Einheit werden uns die Gegner noch überbieten, sie sind ja durchgängig Monisten.

Uebrigens geht der Vf. den Aktualisten scharf zu Leibe und zwar auf breitester Grundlage; alles was einigermaßen zur Frage gehört und sich für dieselbe verwerten lässt, benutzt er zur Wiederlegung der Aktualitätstheorie, ihren zahlreichen Einwürfen gegen die Substanz widmet er fast den ganzen zweiten Teil seines Werkes und behandelt jeden in einem eigenen Abschnitte.

Das ganze Werk zerfällt in 2 Teile: I. Die Aktualitätstheorie, II. Die Substanzialitätstheorie. Nach einer geschichtlichen Uebersicht über das Seelenproblem behandelt das 1. Kapitel des I. Teiles die Unmöglichkeit der aktualistischen Erklärung der psychischen Akte. Das 2. Kap. hat die Ueberschrift: Bewusstseinsseinheit und die Aktualitäts-

theorie, und enthält: die Kontinuität des Seelenlebens gegen die Aktualitätstheorie, ebenso die Einheitlichkeit des Bewusstseins. Die Einerleiheit der Grundkräfte ist nicht annehmbar, ihre spezifische Verschiedenheit spricht gegen die Aktualität, sogar die Phänomene der alternierenden Persönlichkeit. Das 3. Kap. handelt vom Ichbewusstsein: Ursprung und Wesen des Ichbewusstseins sprechen gegen die Aktualitätstheorie. Im 4. Kapitel wird aus dem Persönlichkeitscharakter die Theorie widerlegt: aus der Unbeseeltheit der Materie, aus dem wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier, aus der Einzigart eines jeden einzelnen Seelenlebens. Das 5. Kapitel widerlegt die Aktualitätstheorie aus der Aktivität der Seele. Der 2. Teil behandelt im 1. Kapitel Einwände der Gegner und im 2. das Wesen der Seele.

Es ist nicht zu erwarten, dass alle Argumente gleich stark sein können, und die Uebersicht zeigt, dass sie es nicht sind, manche können nur als Bestätigung der Hauptargumente gelten, andere werden selbst von christlichen Philosophen, die auf einem anderen Standpunkt stehen, nicht für beweisend gehalten werden. So wenn es sich um den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier handelt. Man kann diesen Unterschied festhalten und doch auch die Substantialität der Tierseele annehmen. Demnach beweist auch die Aktivität der menschlichen Seele nicht als solche, sondern nur insofern sie geistige, vom Stoffe unabhängige Akte zeigt. Diese können ihr Subjekt nicht im Stoffe haben, also verlangen sie einen immateriellen substanzialen Träger. So kann nur unter der Voraussetzung des eigentlichen Grundes gegen die Aktualisten, d. i. die Unmöglichkeit einer Tätigkeit ohne Tätiges, dieses Argument aus der Aktivität der Seele beweisen. Vf. hält auch den Aktualisten vor, dass sie ebenso wie alle Menschen von der Seele als einem realen Wesen sprechen. Es fällt ihm nicht schwer, ihre Berufung auf die Ausdrucksweise der Astronomen, die nicht kopernikanisch, sondern ptolemäisch reden, zu widerlegen. Aber sie helfen sich, und um die unangenehme „Seele“, worunter alle Menschen eine Substanz verstehen, nicht nennen zu müssen, sagen sie nun „Psyche“, damit hat man das verhasste Wort beseitigt.

Das grösste Gewicht legt der Vf. mit Berufung auf Schell auf die Innerlichkeit der Seele, er führt bei der Bewusstseinsseinheit die Argumente Schells wörtlich an:

„Die Einheit bedeutet nämlich hier Innerlichkeit, Rückbeziehung (unwillkürliche oder überlegte) auf ein sich selbst wohlbekanntes und unverlierbares Ich. Eine Innerlichkeit ohne individuellen Einheitspunkt, der zugleich umfassendes Ganzes ist, wäre ein Kreis ohne Mittelpunkt und Peripherie“. ¹⁾

¹⁾ Gott und Geist II 85.

„Die Seele ist Innerlichkeit, nicht bloss Einfachheit, welche nichts weiter als Einheit ist, sie ist vielmehr eine Einheit, welche die Fülle des Inhaltes und der Beziehungen in sich sammeln will, welche die Mannigfaltigkeit des Wirklichen in sich aufnehmen und vergegenwärtigen, beurteilen und verwerten soll. Auch der Punkt und das Atom sind einfach, sind es mit der Einfachheit der Leere, zwar nicht einer körperlichen oder sachlichen Leere, aber sie entbehren des Innenraumes, der die Aussenwelt in sich beherbergen kann. Diese Innerlichkeit erweist sich in dreifacher Weise als Kraft und Einheitsgrund. a) Die Seele wirkt gestaltend in der vorstellenden Tätigkeit, indem sie teils unter dem Einfluss der Dinge in ihrem Innern Bilder entwirft und sich gegenüberstellt, mit deutlicher Unterscheidung dessen, was Inhalt ihres Bewusstseins und was Inhalt ihres eigenen Wesensbestandes ist. . . . b) Die Seele wirkt als Innerlichkeit verknüpfend und vergleichend; sie stellt Beziehungen zwischen den Gegenständen her . . . Aber bei alledem unterscheidet und behauptet sie sich selber deutlich vor der Einheit und dem Zusammenhang, den sie herstellt. c) Die Seele ist als Innerlichkeit bestimmte Rückbeziehung auf ein und dasselbe Ich, das in allem tätig und leidend ist. — Die Seele behauptet sich in allem Wechsel als eine reale und tatkräftige Einheit, welche Inhaber und Besitzer aller Eindrücke und Erfahrungen, Vorgänge und Zustände ist, und bleibt auch vom Wechsel der Zeiten im Wesensbestande unberührt“¹⁾.

Mit dieser Innerlichkeit, tätigen Innerlichkeit beschliesst der Vf. sein Werk. Durch sie glaubt er die Aktualität und die Substanzialität versöhnen zu können. Er bekennt sich „zu dem schönen Friedenswort Hermann Schells“: „Der Geist in Tätigkeit — Aktualität, Subjektivität — aber eine übergreifende und auf sich zurückbeziehende, des anderen und sich selbst innewerdende und innebleibende Tätigkeit . . . eine tätige Innerlichkeit, welche sich der Wirklichkeit wahrnehmend, denkend und und strebend bemächtigt, ohne sich dabei an sie zu verlieren“²⁾.

Durch diese allerdings geistreichen Gedanken werden sich die Aktualisten nicht getroffen fühlen. Sie betonen ja die Innerlichkeit noch stärker, bis zur blossen Subjektivität. Sie geben auch die Funktionen des ordnenden, schaffenden, auf sich alles beziehenden Ich zu, erklären es aber als ein logisches Ich. Das reale Ich ist jede einzelne Tätigkeit in ihrem Zusammenhange mit den andern im Ganzen. Man muss also immer wieder darauf zurückkommen, dass ein logisches Subjekt nicht ohne reales, eine Tätigkeit und erst recht ein Komplex von Tätigkeiten nicht ohne Träger möglich ist. Sie können ihm sogar Inkonsequenz vorwerfen. In Gott ist die Innerlichkeit unendlich grösser als in der

¹⁾ Ebenda II 443.

²⁾ Kleinere Schriften 188.

menschlichen Seele, und doch lebnt Schell den Substanzbegriff vom Gotteswesen ab und vertritt eine Aktualität, die noch über die der Aktualisten hinausgeht: Gott erdenkt sich selbst, also die Selbsterzeugung. Vt. beruft sich ausserordentlich häufig auf Schell, ebenso häufig wie er Wundt zitiert. Daraus könnte man schliessen, dass Schell eine ebenso alle Psychologen überragende Stellung einnimmt, wie Wundt unter den Psychologen oder Aktualisten. Nun, Wundt ist der eigentliche Vater des Aktualismus und musste deshalb vor allen berücksichtigt werden. Aber Schell ist gar nicht Psychologe von Fach. Seine Stärke liegt in der Originalität und Höhe seiner Spekulation; aber auch sie hat nicht immer glücklich die Klippen vermieden, welche der Genialität drohen; er ist ein hervorragender Apologet, aber er hat in dem wohlgemeinten Streben, das Christentum der modernen Welt mehr annehmbar zu machen, dieser zu weit gehende Zugeständnisse gemacht. Zwischen Christus und Belial gibt es keinen Frieden, und darum auch keinen zwischen dem Aktualismus und dem Substanzialismus. Unsterbliche Seele und Leugnung der Seele sind unvereinbare Gegensätze.

Als Psychologe kann sich Schell z. B. mit Geysler nicht messen. Dessen Spekulation erhebt sich nicht so hoch, er verfügt auch nicht über eine so glänzende Darstellung, aber er hält sich auf dem soliden Boden der Erfahrung und geht in die Tiefe. Diese Methode dient wirklich der Wissenschaft, nicht aber sprühende Geistesfunken, die zündende Begeisterung hervorrufen, aber auch zu schiefen Anschauungen führen können. Schon Schanz, der sehr objektiv, eher milde urteilt, empfand es unangenehm, dass die Schriften aus Schells Kreisen so auffallend von ihrem Führer abhängig sind.

Mit der einseitigen Bevorzugung einer verehrten Auktorität schadet man sich selbst, wie dies recht deutlich auch diejenigen erfahren müssen, die Thomas und nur Thomas gelten lassen wollen. Die allgemeine literarische Beurteilung schon fällt ungünstig aus. Man wird auf Voreingenommenheit, Unselbständigkeit schliessen. Bei Schell kommt aber hinzu, dass er allgemeiner abgelehnt, als verehrt, zum Teil sehr heftig bekämpft wird. Auf die Aktualisten wird sein Eintreten für die Substanzialität der Seele und seine Argumentation keinen Eindruck machen, da sie ihn als ihren Gesinnungsgenossen ansehen können: hat er doch den wohlfeilen Spott Paulsens über den Substanzbegriff sich zu eigen gemacht. Sie werden sagen: Wenn die Wirklichkeitsklötzchen so etwas Absurdes sind, sind sie nicht nur nicht auf Gott anwendbar, sondern auch nicht auf die Seele. Der Schluss erweist sich allerdings als unrichtig, wenn man den rechten Begriff von Gottes Aktualität festhält. Gottes Tätigkeit ist ganz dasselbe wie sein Wesen. Dieses Wesen muss also selbst Tätigkeit sein, die Tätigkeit muss in sich existieren, also substanzial sein. Das lässt sich von der endlichen Tätigkeit nicht sagen. Aber

der Gottesbegriff der Aktualisten ist so verschwommen, dass sie solcher Erwägung nicht fähig sind: sie werden also Schell entweder der Inkongruenz zeihen, oder ihn als Gesinnungsgenossen betrachten.

Im übrigen hatte der Vf. gar nicht nötig, so sehr sich auf eine Auktorität bezw. deren Gründe zu stützen, er zeigt Geschick genug, um seine Sache selbst zu vertreten. Wir haben kein anderes Werk, welches eine für Philosophie und Religion gleich wichtige Frage so eingehend behandelt.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Erkenntnistheorie und Psychologie.

Der Wahrheitssinn. Ein Beitrag zur Psychologie des Erkennens.

Von Prof. Dr. W. Switalski. Braunsberg (Ostpr.) 1917, Heynes Buchdruckerei. 64 S.

Der Inhalt der Schrift gliedert sich wie folgt: In der Einleitung stellt der Verfasser das Wesen des Wahrheitssinnes im Unterschied von der (subjektiven und objektiven) Wahrheit und der Wahrhaftigkeit heraus. Sodann weist er nach, dass der Wahrheitssinn kein einfaches Aufnahmeorgan ist, entwickelt eine Ableitung und Begriffsbestimmung des Wahrheitssinnes, zeigt die Typen des Wahrheitssinnes und deckt die Hemmnisse seiner Entfaltung und ihre Beseitigung auf. Den Schluss bildet ein Vergleich zwischen dem idealen und normalen Wahrheitssinn.

Den Zweck seiner Studie umschreibt der Verf. folgendermassen: „Worin besteht das Gemeinsame in dem »Wahrheitssinn« des Menschen, der, wie die tägliche Erfahrung uns belehrt, bei dem einen mehr, bei dem anderen weniger, hier in dieser, dort in jener Richtung ausgebildet ist? Wie ist es zu erklären, dass er manchen völlig zu fehlen scheint, während andere hinwiederum einen so fein entwickelten Wahrheitssinn besitzen, dass sie in jeder, auch der scheinbar vollkommen abgerundeten Aussage ihre nur bedingte Geltung, ihre Einseitigkeit und Unzulänglichkeit herausfühlen?“

„In der vorliegenden Studie soll eine Antwort auf diese Frage vorbereitet werden. Haben wir es in einer früheren Abhandlung (»Zur Analyse des Subjektbegriffs«, Braunsberg 1914)¹⁾ unternommen, den Begriff des Erkenntnisobjekts aus der Hülle der Mehrdeutigkeit zu schälen, in die er sich im populären und leider zum Teil auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauche birgt, so soll unsere gegenwärtige Arbeit, in teilweiser Fortführung der dort gebotenen Gedankengänge, einen Beitrag zur Lösung der Aufgabe liefern, die Erkenntnisbetätigung selbst in ihren konstitutiven Faktoren und den Hauptstadien ihrer allmählichen Entfaltung

¹⁾ Vgl. Phil. Jahrb. 28 (1915) 70—72.

klar und eindeutig darzustellen. Man beachte dabei, dass eine erschöpfende Behandlung der uns interessierenden Probleme eigentlich eine vollständige, unter dem Gesichtswinkel der Erkenntnisgewinnung durchgeführte Psychologie mitsamt einer umfassenden Methodologie des Erkennens erfordern würde“ (7).

Die Ergebnisse seiner Untersuchungen fasst der Verf. in acht ausführlichen Absätzen (58—63) zusammen.

Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, dass die nähere Veranlassung zur gegenwärtigen Schrift die Studie gewesen ist, die Switalski unter dem Titel „Zur Psychologie der Greuel-Aussagen“ in dem Werke „Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg“ (149—172) veröffentlicht hat. Wie wir diese Abhandlung für eine der allerbesten in dem genannten Werke halten, so erkennen wir auch in den vorliegenden Ausführungen die bedächtige, gründliche und kritische Arbeitsweise des verdienten Erkenntnistheoretikers wieder.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Experimentelle Psychologie.

Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Von J. Fröbes S.J.
Erster Band, zweite Abteilung mit 34 Textfiguren. Freiburg 1917, Herder.

Dieses Lehrbuch ist eine gewaltige Leistung, die grössten Fleiss und grosse Sachkenntnis verlangte. Es ist die erste vollständige systematische Darstellung der gesamten experimentellen Psychologie. Die Literatur ist fast unübersehbar, aber an eine zusammenfassende Behandlung des gesamten Gebietes hat sich bis jetzt noch kein Fachmann gewagt; sie wird in Lehrbüchern der allgemeinen Psychologie behandelt, aber doch nur mitbehandelt. In den Zeitschriften drängen sich Veröffentlichungen über neue Experimente auf Veröffentlichungen. Monographien über einzelne Punkte sind in Menge vorhanden, es gibt auch „Einführungen“ in die experimentelle Psychologie, als Lehrbuch könnte auch die „Psychophysik“ von Lipps gelten, aber sie ist ein mageres Kompendium, verschwindend gegen die zwei starken Bände von Fröbes in Grossoktav. Die mir vorliegende 2. Abteilung des ersten Bandes ist über 400 Seiten stark, der 2. Bd. scheint noch stärker zu werden. Der Vf. hat das so schwer zu bewältigende, überreiche Material sehr sorgfältig zusammengesucht, es gibt kaum ein Experiment, das er nicht erwähnt, kaum eine hierher gehörige Frage, die er nicht berichtet und erörtert. Statt dass die experimentelle Psychologie einen Bestandteil der allgemeinen Psychologie bildet, wächst sich ihm die experimentelle Psychologie als selbständige Psychologie überhaupt aus.

Der Vf. hat sich da ein höheres Ziel gesteckt, als ich in meiner „Psychophysik“ und „Experimentellen Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der Pädagogik“. Ich wollte in der „Historisch-kritischen Studie“ nur orientieren über den Stand der neuen Wissenschaft, in der zweiten Schrift habe ich nur das behandelt, was besondere Beziehung zur Pädagogik hatte. Rezensenten haben es getadelt, dass ich die Probleme nur angeschnitten, nicht durchgeführt habe. Nun, ich habe sie gerade soweit fortgeführt, als sie wirklich von den Fachmännern gelöst waren; da aber diese meistens keine endgültigen Resultate liefern, sondern in fast allen Fragen die Meinungen auseinandergehen, so wäre es von mir Anmassung gewesen, wenn ich als theoretischer Psychologe die Entscheidung hätte herbeiführen wollen, oder ich hätte einen unzutreffenden Bericht über den wirklichen Stand geben müssen. In allgemeinen philosophischen Fragen, die dabei mitspielen, habe ich mein Urteil nicht zurückgehalten. Es kam mir aber gerade darauf an, die tatsächlichen Gegensätze in der als so exakt gepriesenen Wissenschaft klar hervortreten zu lassen, um den Pädagogen Richtlinien zu geben gegenüber den Uebertreibungen der Experimenten-Psychologen, welche eine ganz neue Pädagogik der Schule aufdrängen wollen. Dagegen konnte der Verfasser lehrhaft auftreten, in die Debatte eingreifen, da er ein in der Schule G. E. Müllers gebildeter und praktisch experimentierender Psychologe ist.

Die vorliegende zweite Abteilung dieses Bandes bringt in den Abschnitten 3—5 den ersten Band zum Abschluss: Der Inhalt begreift im Anschluss an die Lehre von den sinnlichen Elementen (in der ersten Abteilung) der Reihe nach die Lehre von den Vorstellungen, Wahrnehmungen und Gedanken, die psychophysische Methodik und die einfachen Assoziationsgesetze in sich.

Im einzelnen handelt das erste Kapitel des dritten Abschnitts über die Vorstellungen und deren wesentliche Eigenschaften und Verschiedenheiten bis hinauf zum pathologischen Extrem der Halluzinationen. Unter den Tonverbindungen (Kap. 2) werden besonders die verschiedenen Erklärungen untersucht, welche das Wesen der Konsonanz gefunden hat. Fast 100 Seiten umfasst das Kapitel (3) über die räumlichen Gesichtswahrnehmungen, wozu die Flächenwahrnehmung und Tiefenwahrnehmung mit ihren Kriterien gehören. Die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes (Kap. 4) bieten Gelegenheit, das Werden und Wesen der Raumerkenntnis im ganzen zu besprechen. Es folgt die Behandlung der Zeit- und Bewegungswahrnehmungen (Kap. 5), von denen besonders letztere einen grossen Reichtum an auffallenden Erscheinungen und Gesetzmässigkeiten bieten. Auf Grund der gewonnenen Tatsachen im Wahrnehmungsgebiet kann sodann an die alte Streitfrage über das Wesen der Gedanken herangetreten werden (Kap. 6). Im abschliessenden Kapitel (7) wird endlich die Wahrnehmung im allgemeinen und der Vergleichungsprozess untersucht,

wobei zu den Fragen der Apperzeption, Einheitsauffassung usw. Stellung genommen wird.

Der vierte Abschnitt unterbricht die weitere Schilderung der geistigen Prozesse und behandelt die mathematische Grundlage der psychologischen Forschung. Im Anschluss an die grundlegenden Werke von Fechner und G. E. Müller werden die Methoden der Materialgewinnung und ihrer Berechnung mitgeteilt (Kap. 1). Die nächstliegende Anwendung ist die Frage nach der Richtigkeit und Bedeutung des Weberschen Gesetzes (Kap. 2). Ein letztes (3.) Kapitel teilt die in der Neuzeit immer mehr zur Anwendung kommende Korrelationsrechnung und ihre bisherigen Ergebnisse mit.

Der fünfte Abschnitt nimmt die Untersuchung der geistigen Prozesse wieder auf und behandelt den Mechanismus jedes Vorstellungsablaufes, die Assoziation. Nach einer Darlegung der besondern Methodik dieser Versuche (Kap. 1) werden die einzelnen Gesetze entwickelt, die man einstweilen über die Abhängigkeit der Assoziationsstärke von den Bedingungen, wie von der Wiederholungszahl, der Zwischenzeit, dem Vorstellungstypus usw. gewonnen hat (Kap. 2). Weiter wird das Zusammenwirken der Assoziation beim Lernen, besonders die Komplexbildung und das logische Lernen untersucht (Kap. 3) und eine Uebersicht über die bisherigen Ergebnisse der Assoziationsstatistik gegeben (Kap. 4). Aus dem Ganzen wird das Wesen des Assoziationsvorganges zu erschliessen versucht und die überragende Bedeutung der Assoziationen im geistigen Leben gewürdigt (Kap. 5).

Der noch ausstehende Schlussband wird die Untersuchung der höheren Erkenntnisvorgänge sowie die Erscheinungen des höheren Gefühls- und Willenslebens zu Ende führen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Ethik.

Ethik. Von Otto von der Pfordten. Klein 8°. 146 S. Leipzig 1916, Göschen (Sammlung Göschen Nr. 90), geb. *M* 0,90

Der Verfasser versucht, ein neues System der Ethik auf der Grundlage des Begriffs des Ideals aufzubauen. Die kompendiöse Form ist dadurch ermöglicht, dass das empirische Material der Kulturgeschichte, Völkerpsychologie und Ethnologie nicht direkt dargeboten, sondern nur in der Darstellung der Normquellen seinem begrifflichen Gehalt nach verarbeitet ist. Auch die Vertreter der philosophischen Ethik kommen nur systematisch in ihren bedeutsamsten Auffassungen zu Wort. Der Verfasser beabsichtigt in der Hauptsache eine knappe Orientierung über die Theorie der Ethik, ihre Quellen im Leben des Volkes wie des einzelnen und eine kritische Darstellung der vornehmlichen Lehren. Die

Darstellung verzichtet auf den eigentlichen Zweck der Ethik, etwas zu lehren und sittlich zu heben, wiewohl dem Büchlein ein „angewandter Teil“ beigegeben ist, der aber ebenfalls wesentlich theoretisch ist. Gewiss hat auch das Nachdenken über die gedanklichen Grundlagen der Ethik seinen selbständigen Wert. Allein man kann wohl nicht sagen, dass der neue Weg, den der Verfasser einschlägt, zum Ziele führt. Er will alle sich widersprechenden Theorien in den übergeordneten Begriff des Ideals auflösen und in diesem Begriff alle Gegensätze von Individualismus und Sozialismus, Autonomie und Heteronomie, Glück und Pflicht durch eine das Berechtigte der beiden Standpunkte zusammenfassende Normierung überwinden. Der Begriff des Ideals soll wie das Leben die doppelten Bilder alles Ethos in einer Münze zusammenschliessen. Allein das kann nicht gelingen. Der Begriff Ideal ist unbestimmt und deshalb für die Begründung des Ethos unbrauchbar, zumal der Verfasser den Satz aufstellt, dass die Auswahl unter den sittlichen Werten, die Normierung, prinzipiell freisteht und unsere eigenste Tat ist. Wenn der Verf. den Satz aufstellt: „Der Mensch ist das ethische Tier“, er muss Humanität, Liebe, Güte üben, weil das Tier das nicht kann, so wird er gegen Nietzsche kaum aufkommen. Das Ideal Platos und Epikurs sind nicht bloss zwei Seiten einer Münze, sondern Blüten und Kronen zweier ganz verschiedener Weltanschauungen. Man kann deshalb nicht mit dem Verf. sagen, die Ethik könne metaphysischer Begründung entbehren. Wenn die Stimme des Gewissens nur Vererbung ist, wo bleibt da überhaupt noch ein allgemeingültiger Masstab für sittliche Werturteile? Bei der Begründung der ethischen Forderung wird der Verf. seiner eigenen Theorie untreu, indem er S. 95 (vergl. S. 89) sogar genügenden Anlass findet, die Ethik in den Mittelpunkt der Metaphysik zu stellen. In Nietzsche sieht er mit erfreulicher Entschiedenheit einen Rückfall in längst überwundene Natur- und Machtverherrlichung. Allein vom Christentum sagt er S. 41, eine vorurteilsfreie Auffassung desselben sei ausserordentlich schwer, weshalb er lieber den Islam als Beispiel nimmt. Jesus ist ihm im Sinne von Strauss ein „ethischer Normenkünder“ neben anderen. Wenn er aber die Bergpredigt neben den Sprüchen des Konfutsse als Beispiel dafür anführt, dass die Religionsstifter ihre ethischen Forderungen nicht begründen, so ist das schon historisch ein grober Verstoß, wofür Matth. 5, 45 ein genügender Beweis ist. Eine Ethik, welche der geschichtlichen Bedeutung des Christentums nicht gerecht wird, steht nicht auf der Höhe der Wissenschaft. Das muss auch von dieser Darstellung gesagt werden. Eine so komplizierte philosophische Theorie, welche angeblich gegen die Schwankungen des Relativismus sich wehrt, kann der Menschheit das Sonnenlicht der christlichen Sittlichkeit nicht ersetzen. Dies soll nicht hindern, anzuerkennen, dass das Büchlein reich an trefflichen und geistreichen Einzelausführungen, be-

sonders in philosophiegeschichtlicher Hinsicht, ist. Aber eine neue Begründung der Ethik ist dem Verfasser nicht gelungen.

Regensburg.

Dr. F. X. Kiefl.

Grundfragen der Philosophie und Pädagogik. Für gebildete Kreise dargestellt von Dr. C. Willems, Professor der Philosophie im Priesterseminar zu Trier. III. Bd.: **Das sittliche Leben.** Trier 1916, Paulinus-Druckerei. 534 S. 6 *M.*, geb. 7 *M.*

Dieser dritte Band der „Grundfragen der Philosophie und Pädagogik“ behandelt die Hauptfragen des sittlichen Lebens: zunächst dessen Träger, den freien menschlichen Willen, und dessen Ausbildung, wobei die Fragen über Gefühl, Charakter und Persönlichkeit zur Sprache kommen. Dann wird das Wesen des sittlichen Lebens dargestellt, seine Normen und Motive; endlich die Vollendung des sittlichen Lebens: extensiv in dem unsterblichen Leben der Seele, intensiv durch die christliche Religion. Ueberall wird die Bedeutung dieser Fragen für die Pädagogik hervorgehoben. Den Abschluss des Ganzen bildet die Kantsche Sittenlehre, wodurch gleichsam eine Zusammenfassung aller sittlichen Probleme geboten wird.

Dass der Verfasser, wie in den beiden ersten Bänden, auch hier die Philosophie dem praktischen Leben dienstbar zu machen bemüht war, geht aus jedem Einzelabschnitt hervor. So wird nicht bloss das Wesen und die Einteilung der Gefühle (1—29) behandelt, sondern auch deren Bedeutung für Erkenntnis, Willen und soziales Leben und deren Beeinflussung durch Belehrung, Zucht und Angewöhnung, Beispiele und Vorbilder (30—37) dargetan; ebenso wird nicht bloss der Begriff der Willensfreiheit entwickelt und deren Beweis erbracht (37—92), sondern auch die Bedeutung des freien Willens für das menschliche (persönliche und soziale) Leben und dessen Ausbildung durch Belehrung, Beherrschung, Tugendübung erörtert, wobei auch die experimentellen Methoden der Willensbildung und die religiösen Mittel zur Sprache kommen (93—148). Dem Charakter vom psychologischen und ethischen Standpunkt und der Persönlichkeit wird eingehendste Beachtung geschenkt (140—186). Sehr erhebend sind die Ausführungen über Ethik, Religion und Christentum (301—392). Sie können in ihrer klaren und anziehenden Fassung als unmittelbare Quelle für Vorträge dienen, ebenso auch das Kapitel: „Religion und Pädagogik“ (392—399). Mit dem vorzüglichen Gesamteindruck, den die beiden ersten Bände erweckten (vgl. Phil. Jahrb. 29 [1916] 214 ff.), scheidet man vom Studium auch dieses Schlussbandes.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Religionsphilosophie.

Einführung in ein System der Religionsphilosophie. Von Professor Dr. Georg Mehlis. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1917. 8°. II und 135 S. Preis geh. M 2,80.

Georg Mehlis ist durch verschiedene religionspsychologische und religionsphilosophische Arbeiten (namentlich in dem von ihm und von R. Kroner herausgegebenen „Logos“) bekannt. Das vorliegende Büchlein enthält die Grundgedanken seiner Religionsphilosophie, „die später einmal in systematischer Begründung und im Zusammenhang mit den grundlegenden Werken der kritischen Religionsphilosophie dargestellt werden sollen.“ (I)

Als „Einführung“ in die religionsphilosophische Gedankenwelt ihres Verfassers dürfte die Studie wohl geeignet sein, wenn wir auch in ihrem essayistisch-emphatischen Stil nicht gerade eine Erleichterung des Verständnisses finden können. Strengere Unterscheidungen, schärfere begriffliche Gliederungen wären unseres Erachtens gerade an den wichtigsten Punkten erwünscht gewesen. Zu ihren gunsten hätte man gewiss gern auf mancherlei Abschweifungen und dichterische Ausschmückungen verzichtet. Trotz allem ist Mehlis' Religionsphilosophie interessant, vielleicht am meisten deswegen, weil sie ein System auf dem Grunde der modernen Wertphilosophie aufzubauen sucht. Gedanken Rickerts und Windelbands kehren daher ein um das andere Mal wieder, doch fehlen auch eine Reihe von anderen Anknüpfungen nicht, besonders an Euckens Philosophie des Geisteslebens.

Im einleitenden ersten Kapitel wird das religiöse Wissen, d. h. das Wissen um die Religion als eine geschichtliche und psychologische Tatsache umschrieben und die Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft von derjenigen der Religionsphilosophie abgegrenzt. „Die Religionsphilosophie will den Sinn des religiösen Lebens erkennen. Sie deutet die religiösen Erscheinungen und bestimmt ihren Wert. Sie hat es mit der Sinnfrage, nicht mit der Frage des Seins und Werdens zu tun“ (3). Schon in der allgemeinen Erörterung tritt die Neigung des Verfassers zutage, die Religion an die Kunst anzunähern, das religiöse Erlebnis durch das künstlerische zu verdeutlichen; schon hier liest man als eine Art Schlussfolgerung den Satz (8): „Religion erfordert Begabung wie Kunst und Wissenschaft. Und wie die Gabe des Verstehens und der künstlerische Geschmack nur wenigen zuteil wurde, so muss vielleicht auch das religiöse Wissen als eine schöne Seltenheit des Lebens beurteilt werden.“ — Manches Bekannte über „das religiöse Problem und die Kultur der Gegenwart“ führt das zweite Kapitel in neuem Gewande vor.

Der erste, kritisch-historische Teil der eigentlichen Religions-Philosophie befasst sich in vier Kapiteln mit den Quellen

des religiösen Lebens. Es wird betont, dass die Frage der Herkunft der Religion nicht über ihren Wert entscheide, dass also die blosse Geschichte nicht über die Geltung des religiösen Lebens befinden könne. Was an diesem Satze richtig ist, hat allerdings nicht erst, wie Mehlis mit Berufung auf Windelband und Rickert behauptet (33), die moderne Philosophie herausgestellt und erhärtet. Die Religion ist nach unserem Verfasser kein blosses Erzeugnis der Furcht, sondern ebenso auch der dankbaren Liebe. Beide sind es gewesen, „die den Menschen dahin getrieben haben, die Ursache der Natur im Sinne des Gottesbegriffes auszugestalten“ (24). Mehlis huldigt in seiner Darstellung der Entwicklung des Gottesbegriffes dem Evolutionismus. Der Monotheismus ist ihm erst das Ergebnis der religiösen Entwicklung. Die Beseelung der Natur durch Götter und Dämonen, von der er sagt, dass man sie „wohl als Animismus oder als Fetischismus“ bezeichne (25), sei durch den Polytheismus überwunden worden. Die Götter bedeuteten eine ungeheure Steigerung unserer schönen Menschlichkeit (26). Erst im Monotheismus erreichte die menschliche Sehnsucht das ihr völlig angemessene Ziel: Gott als Geist (30 f.). — Wir begnügen uns, dieser mehr theoretisch als geschichtlich und psychologisch orientierten Erörterung gegenüber auf die Forschungen der neuesten Primitivologie und Urgeschichte der Religion hinzuweisen. Sie lassen die religiöse Entwicklung der Menschheit in ganz anderem Lichte erscheinen. Auch die Motive des Polytheismus der sog. Kulturreligionen dürfen nicht ohne weiteres nach dem Typus des griechischen beurteilt werden. — Auf andere Einzelheiten dieses Abschnittes (Unsterblichkeit, Heroenkultus, Macht- und Schönheitsverehrung) soll hier nicht näher eingegangen werden.

Der zweite Teil bietet in zwei Büchern mit je zwei Kapiteln ein System der Religionsphilosophie. Zuerst kommen die Elemente des religiösen Lebens zur Behandlung. Mehlis spricht eingangs (56) — unbestimmt genug — seine Ueberzeugung dahin aus, dass das religiöse Bewusstsein „wohl“ immer gewesen sei, solange es Menschen gegeben habe; auf jeden Fall sei es älter als andere Formen des Kulturbewusstseins. Das religiöse Erlebnis ist ein Werterlebnis. Als solches ist es bestimmt durch ein Gefühl und zwar durch ein Sehnsuchtsgefühl (65). Das Ziel der religiösen Sehnsucht ist die Gemeinschaft der Geliebten (66). So ist das sehnsüchtig-liebende Streben nach Ueberwindung der „unseligen Trennung unter den Individuen“ (67) für Mehlis bereits ein religiöses Gefühl; freilich nicht das vollkommenste. Seine Vollkommenheit und Erfüllung erlangt es in der Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft. Je nach der Stellungnahme des Menschen zu dieser Gottesgemeinschaft ist zwischen dem magischen und mystischen Gefühl zu unterscheiden. „Für das magische Gefühl ist die Bejahung der eigenen Individualität bis zur Göttlichkeit und Vergottung, für das mystische Gefühl die Verneinung der eigenen Individualität bis zur Vernichtung charakteristisch“ (71). Die Mystik ist damit

gewiss nicht allseitig beschrieben. Sie schliesst die Aktivität keineswegs so vollständig aus, wie es unserem Philosophen (Vgl. 75) scheinen möchte. Nur unter Beachtung dessen ist es richtig zu sagen: „So ist erst in der Mystik das religiöse Phänomen vollendet“ (77). Und dabei dürfte der Ausdruck „vollendet“ nicht so verstanden werden, dass alles Nicht-Mystische bloss ein kümmerlicher Ansatz der Religion sei, Für Mehlis ist nur der Mystiker das religiöse Genie (78). Er erlebt Gott im eigentlichen Sinne und er gestaltet durch seine Lehre das religiöse Bewusstsein anderer. Zum religiösen Genie als dem „vollendet“ religiösen Menschen verhalten sich „die übrigen“ Menschen wie die „verstehenden“ Kunstgeniesser zum schaffenden Künstler. An diesem Punkte erscheint in Mehlis Ausführungen die Analogie — um nicht mehr zu sagen — zwischen Religion und Kunst besonders deutlich ausgedrückt. Damit geschieht aber der Eigenart der Religion offenkundig Eintrag. In Sätzen wie den folgenden ist das klar: „Wir wissen, dass der Sinn eines Kunstwerks niemals zu erschöpfen und begrifflich zu fixieren ist, dass es am stärksten auf uns wirkt, wenn wir nicht zu theoretisieren suchen, sondern es unmittelbar auf uns wirken lassen. Das Dogma verhält sich zur religiösen Lehre, wie die ästhetische Theorie zum Kunstwerk. Da gibt es nun viele Deutungsmöglichkeiten, und so müsste das Dogma ein ewig wandelbares sein. Die Lehre des religiösen Genies ist das Bleibende, aber die theoretische Auslegung im Dogma ist immer verschieden und wechselnd. So ergibt sich eine eigentümliche Wandlung. Gerade das, was flüchtig schien und der Fixierung bedürftig, die Lehre, ist das Bleibende, und das was fixieren sollte, das Dogma, ist das Flüchtige und Wechselnde. Niemals aber ist das Dogma wohl so starr gewesen und so unlebendig wie in unserer Zeit“ (86). Auf die Verwandtschaft dieser Anschauungen mit modernen protestantischen und modernistischen Ansichten braucht nicht eigens hingewiesen zu werden.

In der Erläuterung des Prinzips und Kriteriums der Religion werden zuerst die religiösen Ideen herausgestellt. Darunter versteht Mehlis „die höchsten Wertsetzungen des religiösen Bewusstseins, die Ziele und Forderungen, die das religiöse Leben bestimmen und die dem religiösen Gefühl Sinn und Bedeutung verleihen“ (87). Unsterblichkeit, Heiligkeit (diese aber nicht zunächst im ethischen Sinne), Unendlichkeit, Erhöhung und Vollendung sind solche Wertsetzungen. Insbesondere ist es die Unendlichkeit, welche als der vorzüglichste „religiöse“ Wert des Absoluten erscheint. Die Auseinandersetzungen über diesen Punkt sind nicht in allen Stücken deutlich und auch nicht einwandfrei. Die Wertsetzung ist nicht scharf genug bestimmt, wie überhaupt die gesamte, zugrundeliegende Werttheorie hätte näher erklärt werden müssen, um in ihrer Anwendung auf die Religion verstanden zu werden. Das Gefühl der Sehnsucht — nehmen wir weiter keinen Anstoss an dem Ausdruck „Gefühl“ der Sehnsucht — kann doch dadurch allein keine „gültigen“ Werte schaffen, dass es als Trieb

eines Endlichen ein Unendliches gleichsam zur „Ergänzung“ (103) verlangt. Die „Unendlichkeit“ des Absoluten ist relativisiert, wenn das Göttliche einfach als das bezeichnet wird, was dem Menschen fehlt (103). Der absolute Gottesbegriff ist damit unverträglich. Es ist nicht vereinbar, was Mehlis als gleichartig innerhalb des religiösen Verhältnisses nebeneinander stellt: „Das Endliche ist auf das Unendliche angewiesen, aber das Unendliche ist auch auf das Endliche angewiesen“ (98). Ist das Unendliche freilich bloss eine Wertsetzung im Sinne der Erfüllung menschlicher Sehnsucht und kein objektiv seiendes Absolutes, dann ist es überhaupt nicht mehr wie ein Geschöpf des Menschen. Dann ist aber auch seine Unendlichkeit nichts Menschenüberlegenes, Absolutes. Der Pantheismus ist die notwendige Folge dieses Gedankenganges. Das Göttliche ist die Totalität aller menschlichen Werte (d. h. wohl aller wahrhaft menschlichen Zielsetzungen), und umgekehrt ist jeder Mensch „eine eigentümlich-wertvolle Erscheinung des Universums“ (98). Die Ansätze zum Theismus, die sich bei Mehlis entdecken lassen, scheinen uns von dieser übergreifenden pantheistischen Anschauung erdrückt zu werden.

Das Kriterium für die Wahrheit und Geltung der Religion liegt nach dem Gesagten für Mehlis jedenfalls nicht auf dem Gebiete des Erkennens. Es ist nach unserem Philosophen „hoffnungslos, für die Idee der Gottheit, der Seele und der Unsterblichkeit im Sinne der persönlichen Fortdauer irgend einen logischen Beweis zu finden. Mag in den alten Unsterblichkeitsbeweisen der platonischen Philosophie und in den Gottesbeweisen des Mittelalters auch Wertvolles und Beachtenswertes enthalten sein, sie sind in der ganzen Anlage doch vollkommen verfehlt, wie die Kantsche Philosophie für alle Zeiten gezeigt hat. Die Gottheit und das Ursprüngliche des Menschen, die beide auf einander angewiesen sind, haben einen Wirklichkeitscharakter, der sich jeder begrifflichen Erkenntnis entzieht. Wir wissen, dass es so ist, und haben eine Einsicht in die Unbegreiflichkeit der göttlichen Dinge“ (109). Den Glauben an Kants vermeintliche Zerschmetterung der herkömmlichen Gottesbeweise können und wollen wir an diesem Orte nicht erschüttern; er ist nun einmal, wie es scheint, in „kritischen“ Kreisen zum Dogma geworden. Und dieses scheint nichts Flüchtigtes und Wechselndes zu sein, wie die religiösen Dogmen (vgl. 86). Aber den anderen Punkt müssen wir doch aufgreifen, der im letztzitierten Satz (109) zur Sprache kommt: Woher und wie gewinnen wir Einsicht in die Unbegreiflichkeit der göttlichen Dinge? „Einsicht“ ist doch ein Erkenntnisvorgang, keine Wertsetzung oder dergleichen. Und wo die Unbegreiflichkeit „eingesehen“ wird, da muss doch wenigstens der Versuch einer Begreifung gemacht oder von vornherein als untunlich aufgewiesen worden sein. Wie ist das alles möglich ohne begriffliche, ohne logische Operationen? Mehlis unternimmt übrigens selbst derartige Erkenntnisversuche. Er fragt die Natur nach Gott — nach ihm schweigt sie auf diese

Frage (118). Die Geschichte dagegen redet, d. h. sie liefert wenigstens Material für die Ideen des Göttlichen (118). Das Reich der Werte erst gibt die volle Antwort. In der Geschichte der menschlichen Kultur verwirklichen sich „absolute“ Werte, z. B. die Schönheit in einem „wahren“ Kunstwerke u. ä.; es entstehen neue Werte, deren Ursprung und Wachstum aus den vorhandenen Bedingungen nicht völlig zu erklären sind — Mehlis spricht hier von „Wunderbarem“ (124 ff.) — u. s. f. Wer erkennt und beurteilt aber die absoluten Werte als solche, wer erklärt sie mit Recht als Offenbarungen des Göttlichen, wenn nicht die denkende Vernunft? Wer kann etwas für „wunderbar“ halten, wenn er nicht eben die Unerklärbarkeit seines Geschehens erkannt hat? Alle Werttheorie, auch die religiöse, muss zur Auffindung der Werte und zur Sicherung der Wertsetzungen das Denken zu Hilfe nehmen. Ueber die Geltung der Werte kann nur die Vernunft urteilen. Ihrem Richterspruch können daher auch die von der Religionsphilosophie zu behandelnden Werte nicht entzogen werden.

Würzburg.

Dr. G. Wunderle.

Rechtsphilosophie.

Staat und Recht bei Schopenhauer. Von Th. von der Pfordten.
München 1916, Schweitzer. gr. 8°. 16 S.

Eine in der Form knapp bemessene, inhaltlich aber vortreffliche rechtsphilosophische Studie, welcher um so höhere Bedeutung zukommt, als Schopenhauer noch immer der Klassiker weiter Kreise ist. Der Verfasser weist darauf hin, dass der starke persönliche Einschlag in Schopenhauers Schriften die Kehrseite einer für den Juristen vorbildlichen Denkweise ist, nämlich seines Wirklichkeitssinnes und seiner Beobachtungsgabe. Kurz und treffend wird Schopenhauers Weltanschauung charakterisiert. Der Kern der Welt ist Wille und zwar blinder Lebenswille, der sich gegen andere kehrt, ohne zu wissen, dass er damit das eigene Wesen trifft. Mitleid ist deshalb der Höhepunkt der Sittlichkeit. Trotzdem ist Schopenhauers Rechtslehre nicht in allweg auf Nächstenliebe eingestellt. Der Hauptgrund liegt darin, dass Schopenhauers Mitleidsreligion nicht der Ausdruck dessen ist, was er selbst im Leben geübt hat, sondern die Kehrseite seines Wesens, das was ihm fehlte. Sein aristokratischer Pessimismus hemmt sein Interesse an der Staatsarbeit. Er ist Kosmopolit ohne Heimatsgefühl. Unantastbarkeit des fremden Willens ist erster Rechtsgrundsatz. Das Eigentum ist (im Gegensatz zu Kant) gegenständig gewordenen Wille. Das Recht ist nur Abwehr des Unrechts, der Staat ist die organisierte Gewalt dazu. Nicht Nächstenliebe bringt den Staat hervor, sondern die vernünftige Selbstsucht, welche einsieht,

dass sie nicht auf ihre Rechnung kommt. Das Volk ist ein ewig unwürdiger Souverain, die beste Staatsform ist die erbliche Monarchie. Da die meisten Menschen boshaft und dumm sind, ist die Republik ebenso verfehlt wie die Beschränkung der Monarchie durch Verfassung. Die Frau soll immer unter Kuratel stehen, kein Erbrecht haben, nur halb zeugnisfähig sein. Das Recht kann nicht bessern und erziehen, sondern nur abschrecken.

Der Verfasser übt eine vornehme, massvolle Kritik zunächst an der Rechtslehre Schopenhauers, nach welcher die besten modernen Bestrebungen in Jugendfürsorge, Strafvollzug u. s. w. illusorisch wären. Sodann wendet er sich gegen die pessimistische Grundanschauung des Systems. Dringt er auch dabei nicht bis zur letzten Wurzel der Frage vor, indem er auf die einzig mögliche Lösung des Problems durch die christliche Lehre von der Persönlichkeit des Weltgrundes keinen Bezug nimmt, so ist das Schriftchen doch geeignet, in wirklich denkfähigen Kreisen über die Voraussetzungen und Konsequenzen des Schopenhauerschen Systems in den Grundfragen unseres Rechts- und Staatslebens aufklärend zu wirken.

Regensburg.

Dr. F. X. Kiefl.

Geschichte der Philosophie.

Die Begründung der Erkenntnis nach dem heil. Augustinus.

Von Dr. Johannes Hessen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XIX, Heft 2.)¹⁾ 119 S. M 4,20.

Der Verfasser bemerkt im Vorwort, dass es, um ein klares Bild von Augustins Erkenntnistheorie zu entwerfen, vor allem notwendig sei, „sich in die Sonderart seiner Lehre zu vertiefen und sie aus ihrem Wurzelboden heraus begreifen zu lernen“. Deswegen führt er uns in der Einleitung zunächst ein in den geistigen Entwicklungsgang des grossen Denkers, indem er auf die verschiedenen Faktoren hinweist, die auf die philosophische Gedankenentwicklung Augustins einen Einfluss ausgeübt: es sind die Lektüre Ciceros „Hortensius“, die Lehre Manis, der Skeptizismus der Akademiker, das Bekanntwerden mit den Schriften der Neuplatoniker, das Studium der hl. Schrift und endlich die Bekehrung zum Christentum. Gestützt auf die ausgezeichnete Schrift von L. Grandgeorge, Saint Augustin et le néo-platonisme und E. Portalie, Saint Augustin, in: Dictionnaire de théologie cath., betont Hessen mit Recht: „Die von Marius Viktorinus

¹⁾ Wenn wir diese Abhandlung einer einlässlicheren Besprechung unterziehen, so tun wir dies gestützt auf eingehendes Quellenstudium für eine Dissertation über Augustins Erkenntnislehre. Die schon 1912 begonnene Arbeit konnten wir leider, durch die Umstände der Zeit verhindert, bisher noch nicht vollenden.

ins Lateinische übertragenen Schriften der Neuplatoniker Plotin und Porphyrius übten nicht bloss einen entscheidenden Einfluss auf den Gang seiner geistigen Entwicklung aus; sie wurden für Augustin zu einer Quelle, die sein Denken dauernd befruchtet und mit reichem Inhalte erfüllt hat“ (5). Ebenso richtig hebt der Verf. hervor, dass Augustin von Platons eigenen Werken nur sehr wenige gekannt und dass er in jungen Jahren von den Schriften des Aristoteles die „Kategorien“ gelesen hat, jedoch ohne daraus besonderen Nutzen zu ziehen.

Nachdem Verf. im ersten Abschnitt seiner Abhandlung in einer kurzen historischen Skizze gezeigt, welche Stellung die wichtigsten philosophischen Schulen vor Augustin zum Erkenntnisproblem eingenommen, geht er im zweiten Abschnitt an die Lösung der Frage, wie Augustin die Kluft zwischen Denken und Sein zu überbrücken gesucht hat. Um gegen die Akademiker dem Denken eine sichere Grundlage zu geben, nimmt Augustin ausser der absoluten Gewissheit der Bewusstseinstatsachen gewisse oberste Wahrheiten an, die wir nicht aus der Erfahrung gewinnen, weil ihnen unbedingte Notwendigkeit und Ausnahmslosigkeit eignet. Es sind das die Gesetze der Logik und Mathematik, die obersten Normen der Ethik und Aesthetik. Nach diesen Axiomen, welche jede menschliche Vernunft über sich erkennt, beurteilen wir alles als wahr oder falsch, gut oder böse, schön oder hässlich. Doch da entsteht, wie Hessen bemerkt, für Augustin die weitere Frage, ob jene obersten Prinzipien, die über unserem Geiste stehen, auch objektiv begründet sind. Verf. zeigt dann im dritten Abschnitt, wie Augustin, platonischen Tendenzen huldigend, diese ewigen Wahrheiten in Gott als in ihrer realen Grundlage zu verankern sucht. Den Rechtsgrund für die Geltung der ewigen Wahrheiten findet Augustin in der Annahme, dass es eine unwandelbare Wahrheit gibt, die all das unveränderlich Wahre umschliesst¹⁾. Diese unwandelbare Wahrheit wird von ihm, wie Hessen zu beweisen sucht, hypostasiert, verdinglicht. Ob aber Augustin die Hypostasierung so weit treibt, wie der Verf. meint, möchte ich bezweifeln. Es brauchen wenigstens nicht alle Stellen, die zur Begründung angeführt werden, in diesem Sinne aufgefasst zu werden. Sicher ist allerdings, dass Augustin nicht immer genügend unterscheidet zwischen der Wahrheit des Intellektes und der Wahrheit der Sache.

Verf. führt dann weiter aus, wie die eine unwandelbare Wahrheit für Augustin zugleich Quellgrund ist, aus dem eine Fülle von Wahrheiten erfliesst, wie sie sich entfaltet in eine intelligible Welt, deren Inhalt die allgemeinsten und grundlegenden Begriffe aller Wissenschaften bilden, endlich weist er darauf hin, wie der christliche Denker die Lehre von den Ideen, welche bekanntlich platonisches Gut sei, im christlichen Sinne modifiziert habe, indem er die intelli-

¹⁾ De lib. arb. II c. 12 n. 33.

gible Welt in den göttlichen Intellekt hinein verlegt. Hier werden die Ideen zu Schöpfungsgedanken Gottes und der Sohn Gottes tritt als Inbegriff der Ideen an die Stelle des neuplatonischen *νοῦς*. Im vierten Abschnitt der Abhandlung werden zwei Klassen von Denkinhalten bei Augustin unterschieden: rein intelligible Erkenntnisse und Erkenntnisse, die von der Erfahrung bedingt sind. Wir stimmen dieser Ansicht bei; denn auch Augustin macht diese Unterscheidung mit den Worten: *Omnia, quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus*¹⁾. Aus der innern Erfahrung schöpft Augustin ein Hauptargument gegen die Skepsis. Ebenso ist für ihn die äussere Erfahrung eine Erkenntnisquelle. In seiner Erstlingschrift konzidiert er freilich den Akademikern, dass die Sinne uns täuschen können, und es genügt ihm, dass sie wenigstens etwas Objektives wahrnehmen. Wie seine Meister Plato und Plotin lehrt Augustin, dass uns die Sinneserfahrung kein „Wissen“ liefert, sondern nur „Meinung“. In den späteren Schriften findet sich, wie der Verf. bemerkt, „die Tendenz zu einer positiven Wertung der Erfahrung“; diese könne nicht bloss „Meinung“, sondern auch „Wissen“ liefern.

Damit kommt Hessen zu einer Unterscheidung, die, wie er sagt, „für das richtige Verständnis der Augustinischen Erkenntnislehre von grundlegender Bedeutung ist“ (38). Nach Augustin ist zu unterscheiden zwischen „sapientia“ und „scientia“. „Die sapientia hat es mit dem apriorischen, der intellektuellen Welt entstammenden Wissen zu tun, die scientia dagegen hat die Dinge der Erfahrungswelt zu ihrem Gegenstände“ (58). Vi. ist nun der Ansicht, dass Augustin die Begriffe der sinnenfälligen Dinge „durch Induktion und Abstraktion“ gewinnt, dass man „mit Recht von einer Abstraktion bei ihm sprechen“ könne.

Zu diesem Urteile, dem wir in keiner Weise beistimmen, kann Verfasser nur gelangen, weil er bei der Darstellung der Erkenntnislehre Augustins die Sinneserkenntnis stiefmütterlich behandelt. Und doch kann man nur richtig begreifen, wie Augustin aus der zweifachen Quelle der Erfahrung und der intellektuellen Welt seine Erkenntnisse schöpft, wenn genügend berücksichtigt wird, welche Rolle er beim Erkenntnisprozess den Sinnen zuweist. Eine Abstraktion nach aristotelisch-thomistischem Begriffe ist bei Augustin unmöglich, weil die notwendigen psychologischen Bedingungen dazu fehlen. Die Natur des sensitiven Aktes wird von ihm wesentlich anders gefasst als von Aristoteles. Wie Plotin, so lehrt Augustin, dass die Seele bei der Sinnesempfindung nur aktiv tätig sei²⁾, während sie sich doch nach dem Stagiriten bei der sensitiven Tätigkeit auch leidend verhält. Das Subjekt, das empfindet, ist nicht das beseelte Organ, sondern die Seele allein³⁾. Der Leib ist bei der Sinnes-

¹⁾ De Magistro c. 12 n. 39. — ²⁾ De Music. VI c. 5.

³⁾ De Genes. ad lit. III c. 5 n. 7.

tätigkeit nur der Bote zwischen der Seele und der Aussenwelt¹⁾). Die Sinnestätigkeit ist demnach bei Augustin nicht eine *operatio coniuncti*, sondern sie kommt der Seele zu.

Daraus erklärt sich, dass nach Augustin die durch die Sinne aufgenommenen partikulären Vorstellungen oder Phantasmen nicht als etwas Körperliches, sondern als etwas Immaterielles betrachtet werden, und dass die Seele und nicht das beseelte Organ als Träger derselben angesehen wird. Dass die Seele der Träger der Phantasmen ist, ergibt sich aus de Gen. ad lit. XII. c. 24 n. 51 und vielen andern Stellen; dass die Phantasmen nach Augustin nichts Körperliches sind, betont er in de Civit. Dei VIII. c. 5, De anima et eius orig. IV. 17, muss übrigens auch daraus gefolgert werden, weil die Seele ihr Träger ist und weil Augustin aus letzterer Tatsache die Immaterialität der Seele beweisen will (de quant. animae c. 3—6). Wenn aber die immateriellen Sinnesbilder nach Augustin in der mit dem Organ unvermischten Seele sind, muss die Abstraktion seinem System fremd sein.

Der Unterschied zwischen der Augustinischen und der Aristotelischen Sinneserkenntnis zeigt sich jedoch auch in anderer Weise. Nach Aristoteles ist das Sinnliche bei der Bildung der intellektuellen Erkenntnis ein wahrhaft mitwirkendes Prinzip *per modum causae materialis*; Augustin schreibt ihm nur äusserlich anregende Bedeutung zu. In einem Brief an Augustin stellt Nebridius es als etwas von Augustin Zugegebenes hin: *anima intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit*. Ep. 6. in Conf. XI c. 8 n. 70 sagt Augustin: *per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur*. Klassisch ist jene Stelle in de lib. arb. II c. 14: *Veritas foris admonet, intus docet*. Bei dieser grundverschiedenen Auffassung der Sinneserkenntnis begreifen wir, warum Augustin nie von einem *intellectus agens* spricht. Fasst man all das bisher Gesagte ins Auge, so ist es schon a priori ausgeschlossen, dass irgend ein gültiger Beweis dafür gebracht werden kann, dass der Kirchenvater die Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge durch Abstraktion gewonnen werden lasse.

Wir wollen indes die Texte, welche Hessen als Begründung seiner Behauptung ausführt, im einzelnen prüfen.

S. 44 heisst es: „Wenn der Kirchenvater an einer Stelle in De Trinitate die Seele des Menschen durch eine höhere Wahrheit und nicht durch blosser Sammlung von Erfahrungsbildern definiert sein lässt, so handelt es sich hier nicht um den Begriff der Seele, sondern um das Ideal; jene Wahrheit wird als eine solche gedacht, die sagt, wie die Seele sein soll²⁾. Von dieser idealen Erkenntnis der Seele aber unterscheidet er die rein

¹⁾ Ibidem c. 24 n. 51.

²⁾ De Trin. IX c. 6 n. 9.

faktische, die der Mensch gewinnt, »indem er auf die Vorgänge in der eigenen Seele achtet« (quid in se ipso agatur, attendens)⁴.

Hierzu bemerken wir folgendes: In dieser Stelle handelt es sich im ersten Falle um die Erkenntnis der Seele an sich, um die Erkenntnis der Wesenheit, des Begriffes der Seele (Verfasser gibt dies S. 82, indem er sich widerspricht, selbst zu); im zweiten Teile ist die Rede von der Selbsterkenntnis der Seele, insofern sie hic et nunc bestimmte Tätigkeiten entfaltet, „utrum intelligat hoc aut illud, aut non intelligat, et utrum velit an nolit hoc aut illud“; hierbei handelt es sich nicht um den Begriff der Seele, sondern um ihre singuläre Erkenntnis. Deswegen erkennt sie sich in diesem Falle, wie Augustin sagt, als etwas Veränderliches. Damit fällt dieser Text als Beweis weg.

Nach dem Verf. spricht Augustin „auch in der unbefangenen Weise von Begriffen (notitiae), quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis“¹). Allein „notitia“ bedeutet hier nicht Begriff, sondern Sinnesbild. Augustin setzt an jener Stelle die partikulären Vorstellungen aus der äusseren Erfahrung in Gegensatz zur intellektuellen Erkenntnis.

Deutlich soll in folgenden Worten von der Abstraktion die Rede sein: ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialemve percepimus²). Wenn man den ganzen Satz, aus dem obige Stelle zitiert ist, durchliest, so bekommt man gerade den gegenteiligen Eindruck: Eine allgemeine Erkenntnis, d. h. den Begriff aus einem Dinge, bilden wir nach Augustin nicht aus der Erfahrung durch Abstraktion. Die Stelle lautet vollständig: Neque enim unquam oculis vidimus et ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialemve percepimus.

Dass Augustin die wirkliche Abstraktion schon gekannt habe, soll auch der Umstand andeuten, dass er dafür das Wort „trahere“ gebraucht. In de Trin. XII c. 1 n. 2 spricht er von Erkenntnismaterial, quae animus per sensum corporis traxit. Dieser Terminus erinnert allerdings an den scholastischen Ausdruck, wodurch jene geistige Operation bezeichnet wird; bei Augustin indes darf er durchaus nicht in diesem Sinne gefasst werden. An der genannten Stelle wird bloss die Sinneserfahrung der intellektuellen Erkenntnis gegenübergestellt.

Augustin nennt das intelligible Denken in de Trin. XV c. 12 n. 22 ein inneres Sprechen, und es begegnet uns der Terminus „verbum“. Aber wenn auch dieser Ausdruck in seinen Schriften sich findet, so darf daraus noch nicht gefolgert werden, es sei darunter die species expressa zu verstehen, welche Augustin wie die Scholastiker durch Abstraktion gebildet.

Von mehreren Begriffen soll Augustin, wie Hessen S. 42 bemerkt, ausdrücklich erklärt haben, dass wir sie aus der Erfahrung durch Induktion

¹) De Trin. X c. 10 n. 14.

²) Ibid. VIII c. 6 n. 9.

und Abstraktion gewinnen, so z. B. den Begriff des Menschen, der Zeit. Dass in den zitierten Stellen (de Trin. XIII c. 1 n. 2 und 4; Trin. XI c. 10 n. 17; ebd. XII c. 15 n. 25; Conf. XI c. 23 n. 29) die Erfahrung als Bedingung zur Bildung gewisser Begriffe betont wird, geben wir zu; dass aber die Lehre von der Abstraktion darin enthalten sein soll, vermögen wir nicht zu erkennen.

Folgender Stelle, in welcher der aristotelische Abstraktionsprozess nach dem Autor ebenfalls angedeutet sein soll, wollen wir besondere Beachtung schenken: Sensus . . . accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis¹⁾. In diesem Texte ist wohl eine gewisse Aehnlichkeit mit der Erkenntnistheorie der Schule nicht zu verkennen; wenn man damit aber de Trin. XI c. 3 n. 6 vergleicht: Pro illa specie corporis, quae sentiebatur extrinsecus, succedit memoria retinens illam speciem, quam per corporis sensum combibit anima; proque illa visione, quae foris erat, cum sensus ex corpore sensibili formaretur, succedit intus similis visio, cum ex eo quod memoria tenet, formatur acies animi, et absentia corpora cogitantur, so ist leicht ersichtlich, dass es sich hier wie dort nur um eine sinnliche Vorstellung handelt, und nicht um eine begriffliche Erkenntnis. Die partikuläre Vorstellung, welche die Seele durch den Sinn aufgenommen, taucht aus dem Seelengrunde, der memoria, auf und wird von dem Blicke der Seele erfasst: Die Seele hat eine einzelne Vorstellung. Dass hier nicht die begriffliche Erkenntnis gemeint sein kann, ergibt sich aus dem Nachsatz. Im Begriffe werden ja nicht abwesende Körper vorgestellt, sondern es wird das Wesen gedacht.

Verfasser sucht endlich die Ansicht, wonach der Kirchenvater das Intelligible in den Dingen durch Abstraktion heraushebt, durch einen Text aus Conf. X c. 6 n. 9 f. zu erhärten: Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum. Der Kirchenvater, wird gesagt, richte „Fragen“ an die Dinge, um dadurch in ihr übersinnliches Wesen einzudringen, und die Dinge antworten ihm auf seine Fragen, und zwar tun sie dies durch ihre Wesensform (43).

Hierzu bemerken wir zunächst, dass der Terminus „species“ hier nicht „Wesensform“ besagt, sondern „Schönheit“, „Pracht“. Es ist dies leicht ersichtlich aus der Frage, die Augustin eine Nummer vorher an Gott stellt: Quid autem amo cum amo te? Non speciem corporis, nec decus temporis neque candorem lucis.

Diese Schönheit der Dinge wie ihr Gutsein vermittelt uns nach Augustin allerdings das Wesen der Dinge, indes nicht durch Abstraktion, sondern auf einem ganz andern Wege. Die Schönheit der Naturdinge regt uns an zur Rückkehr in unser Inneres. Hier in unserm Innern erkennen wir die

¹⁾ Trin XI c. 8 n. 14.

Idee des Schönen, in der sich die intelligibele Wesenheit Gottes offenbart, und so erfassen wir Gottes Wesen. In Gott aber, d. h. in der ewigen Wahrheit, aus der alles Zeitliche geschaffen ist, schauen wir die Ideen der Dinge¹⁾.

Nachdem wir gezeigt haben, dass keine der vom Vf. angeführten Stellen als stringenter Beweis dafür gelten kann, dass Augustin die Wesenheiten aus dem Sinnlichen durch Abstraktion erkennt, kommen wir zu einem andern Punkt. Im Anschluss an die scientia behandelt Hessen die Frage nach dem kosmologischen Gottesbeweis; er glaubt, dass von Hertling zu weit gehe in der Behauptung, dass ein Beweis aus dem Axiom der Kausalität nicht nach dem Sinne Augustins sei, und beantwortet die Frage: Hat Augustin das Kausalprinzip zu einem Gottesbeweis verwendet mit einem Distinguo. „Ausdrücklich oder gar schulmässig wendet der Kirchenvater das Kausalgesetz nicht an; aber faktisch liegt ein kausaler Gottesbeweis vor“ (48).

Wir teilen in diesem Punkte die Ansicht von Hertlings und begründen dies, indem wir zwei Fragen auseinander halten: erstens: Hat Augustin faktisch Gottes Existenz unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes bewiesen, oder mit andern Worten: Hat Augustin selber auf Grund eines kausalen Gottesbeweises Gott erkannt? und zweitens: Lässt sich aus gewissen Stellen seiner Schriften für uns ein kosmologischer Gottesbeweis formulieren? Die erste Frage verneinen, die zweite bejahen wir.

Richtig ist, wie der Verf. sagt, dass Augustin das Kausalgesetz gekannt hat. Man könnte dafür ausser der aus de ord. c. 4 n. 11 angeführten Stelle zahlreiche andere zitieren; aber er wendet es nie an, um damit von den Geschöpfen zu Gott aufzusteigen.

Ein deutlicher Beweis, dass Augustin auf dem Wege über die Geschöpfe zum Schöpfergott aufgestiegen sei, soll die reiche Verwertung der klassischen Stelle im Römerbrief (I 30) sein. Dass Augustin auf dem Wege über die Geschöpfe zu Gott aufgestiegen sei, geben wir ohne weiteres zu, dass er aber diesen Weg mit Hülfe des Kausalgesetzes zurückgelegt habe, beweisen die angeführten Stellen aus de Genes. ad lit. IV c. 32 n. 49 und aus Conf. VII c. 17 n. 23 und 26 nicht. In Conf. VII n. 23 finden wir vielmehr seinen beliebten Aufstieg von den Geschöpfen zu Gott, auf dem er Gott nicht erschliesst, sondern unmittelbar ihn erschaut als die über seinem veränderlichen Geiste ewige, unveränderliche, absolute Wahrheit. Das Gleiche gilt von de Genes. ad Crit. IV n. 49. In Conf. VII n. VII hebt Augustin nur den Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen hervor, Gottes Existenz will er in diesem Texte nicht dartun.

In Conf. XI c. 3 f. n. 5 f. bittet der Bischof von Hippo seinen Gott, er möge ihm das Verständnis jener Stelle der hl. Schrift verleihen, wo es

¹⁾ Conf. XI c. 8 n. 11.

heisst: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Indem er eine Erklärung davon zu geben versucht, ruft er voll Bewunderung aus: Wir wissen, dass Himmel und Erde erschaffen sein müssen, weil sie veränderlich sind. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim, qui es, sunt. Man kann freilich in diese Worte einen Gottesbeweis hineinlegen; aber Augustins Intention ist hier nicht, Gottes Dasein zu beweisen, sondern zu betonen, dass Gott Himmel und Erde erschaffen hat.

In de lib. arbitr. II c. 17 n. 45 soll der Kirchenvater obigen Beweis in eine präzisere, mehr dialektische Form gegossen haben. Indes gerade diese Schrift bestärkt uns in der Ansicht, dass es wirklich nicht nach dem Sinne Augustins ist, mittelst des Kausalprinzips Gott zu erkennen. In c. 6 n. 14 ebd. verspricht er dem Evodius, zu beweisen, dass Gott existiere, und er tut dies in c. 7 bis c. 16 auf die ihm spezifische Weise, die sich aus seiner eigentümlichen Erkenntnislehre ergibt. „Die äussere, körperliche Welt, die wir überall und bis ins kleinste nach Mass und Zahl geordnet finden, weist uns zurück auf uns selbst. Denn Mass und Zahl sind nichts Körperliches, unsern Sinnen Zugängliches, nur denkend stellen wir sie vor. Wir begreifen sie erst, indem wir sie mit den dem intelligibelen Bereiche angehörigen unveränderlichen Zahlenverhältnissen vergleichen. Richten wir aber unser Augenmerk auf diese letzteren, so erheben wir uns nicht mehr nur über die Körperwelt, sondern auch über unsere Seele. Höher als unsere wandelbare Vernunft steht die ewige Wahrheit, der unsere Vernunft sich unterwerfen muss. Das Unwandelbare aber und Ewige, das da höher ist als Sein und Leben und Denken, und überhaupt das Höchste, wovon wir wissen, ist Gott. Wie die Wahrheit aller Wahrheiten, so ist er auch das oberste Gut“¹⁾.

Nachdem Augustin Evodius durch dieses ihm eigentümliche Argument überzeugt hat von Gottes Existenz, legt er ihm in n. 45 f. nicht einen zweiten d. h. kosmologischen Beweis vor, sondern er betont nur, dass alles Gute und Vollkommene von Gott stamme. Daher die Antwort des Evodius n. 47 Satis mihi persuasum esse fateor, et quemadmodum manifestum fiat, quantum in hac vita atque inter tales quales nos sumus potest, Deum esse, et ex Deo esse omnia bona. Daher bemerken wir noch einmal: Es lässt sich wohl quoad nos ein kosmologischer Gottesbeweis aus Augustinischen Texten zusammenstellen; dem Kirchenvater selber jedoch war es nie darum zu tun, Gott mittelst des Kausalgesetzes aus den Geschöpfen zu erweisen.

Wenn wir dem Verf., insofern er Augustin die Abstraktion und den kosmologischen Gottesbeweis zuschreibt, widersprechen müssen, so sind wir ihm dagegen dankbar, dass er uns im fünften Abschnitt einen vortreff-

¹⁾ von Hertling, Augustin, Der Untergang der alten Kultur 43 f.

lichen Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie geliefert. Mit grossem Verständnis verbreitet er sich in diesem Teile, dem er sein Hauptinteresse gewidmet hat, darüber, wie der berühmte Schüler Plotins Gott, den Quellgrund der Wahrheit, und den menschlichen Intellekt zu einander in Beziehung setzt. Wir erfahren, dass Augustins Stellung gegenüber diesem Problem nicht immer dieselbe gewesen ist. In seinen früheren philosophischen Schriften neigt er zur platonischen Lehre der Praeexistenz der Seele und bekennt sich zur Anamnesislehre. In seinen späteren Schriften, so in de Trinit. und Retr., lehnt er die platonische Lösung des Problems ab und bietet dafür eine neue und bessere Lösung: „Es ist die bekannte Theorie der göttlichen Erleuchtung, wonach die Prinzipien aller Wissenschaft dem Menschengenosse durch Einstrahlung und Erleuchtung aus dem Schosse der ewigen Urwahrheit vermittelt werden“. Verf. legt zuerst die Voraussetzungen dar, welche diese Theorie bei Augustin bedingen. Es ist dies seine religiöse, theozentrische Auffassung vom philosophischen Erkennen, ferner der Umstand, dass Augustin die platonische Ideenwelt in den göttlichen Intellekt verlegt; die christliche Idee der Offenbarung im Sinne der direkten Mitteilung von Wahrheiten von Seiten Gottes an die Menschheit. Dazu kommt vor allem Augustins Abhängigkeit vom Neuplatonismus. Mit dem Werden und Wesen der Theorie macht uns Hessen bekannt, indem er sämtliche einschlägige Augustinusstellen chronologisch geordnet zusammenstellt und auf diesem Utergrunde eine abschliessende Lösung des Problems gibt. Man kann sein Resultat kurz in zwei Sätze zusammenfassen: Gott erleuchtet nach Augustin mit seinem Lichte unsern Intellekt und wir schauen intuitiv die eingestrahelten Wahrheiten, die wir in uns vorfinden. Um den Charakter der Augustinischen Erkenntnislehre noch schärfer zu zeichnen, illustriert sie der Verfasser durch ihre Geschichte im Mittelalter und in der neueren Zeit.

Im letzten Abschnitt wird gesagt, wie die Erkenntnislehre Augustins sich harmonisch seinem theozentrischen System einordnet, und es wird seine Lösung des Erkenntnisproblems als eine spezifisch christliche, aber nicht als eine wissenschaftliche bezeichnet.

Im Schluss endlich skizziert der Verfasser kurz, wie Augustin „der Urheber des modernen Denkens“ geworden ist.

Wenn Hessen in seiner Schrift auch nicht eine allseitige Darstellung der Erkenntnislehre bietet, und wenn er unseres Erachtens das Problem nicht in jeder Beziehung richtig gelöst hat, so verdient doch hervorgehoben zu werden, dass seine Darlegung der Augustinischen Beleuchtungstheorie zum Besten gezählt werden darf, was bisher darüber geschrieben worden ist.

Sarnen (Schweiz).

P. Bernard Kälin O. S. B.

Verschiedenes.

Die Wünschelrute und andere psycho-physische Probleme.

Von R. Grasberger. Wien 1917. Selbstverlag.

Ausser der Wünschelrute behandelt der Vf. auch „Suggestion und Hypnose-Affekte als bestimmende Faktoren der tierischen Entwicklungsgeschichte“ und „die Rolle der Stoffwechselkrankheiten in der tierischen und pflanzlichen Entwicklung“. Von allgemeinerer Bedeutung sind seine Entdeckungen über die Wünschelrute, auf die wir unser Referat beschränken.

Die Ansichten über die Wünschelrute sind sehr geteilt. Die einen halten sie für Humbug, die andern suchen ihre Erfolge physikalisch, wieder andere psychologisch zu erklären. Vf. fand Gelegenheit, sich eingehender mit der Sache zu beschäftigen, nachdem ihm von Brunnenmachern und Ingenieuren fast ausnahmslos über Misserfolge von Rutengängern berichtet worden war. Es sollte für eine zu gründende Anstalt durch eine Kommission von ärztlich, technisch und juristisch geschulten Fachleuten, der auch er als Arzt angehörte, nach Wasser gesucht werden. Sie unternahmen auf dem Gelände eine Prozession, an der Spitze ein Geologe als Rutengänger. Die Rute, eine Spirale aus Klavierdraht, schlug an verschiedenen Stellen aus, wonach er Tiefe und Breite der Wasseradern berechnete. Bei dem Einrammen eines Brunnenrohres war man auf Wasser gestossen, dies lag genau in dem vom Geologen berechneten Niveau. Das reizte die Neugierde des Vf., und er nahm nun die Wünschelrute selbst in die Hand und beging die als wasserhaltig bezeichneten Stellen, und richtig, auch bei ihm schlug die Rute aus. Um Suggestion auszuschliessen, wiederholte er den Versuch, und wieder derselbe Erfolg. Zu Hause wollte er der Sache näher treten. Im Freien fand er wieder mit einer Weidenrute seine Geschicklichkeit bestätigt. Sodann stellte er Versuche im Laboratorium an: Die Spiralaruten aus Metall schlagen über jedem Wasser im Krug und Glas aus. Dann lässt er die Gefässe verdecken: die Anschläge erfolgen erst nach langer Zeit. Es kommen Treffer und Nieten vor, welche gewissenhaft notiert werden. „Resultat: vollständig negativ. Die Treffer und Nieten verteilen sich über alle Versuche, so wie jene bei reinen Zufallsspielen.“ Die Tabelle hätte ganz gut auf Monte Carlo gepasst. Manche Wünschelrutengelehrte behaupten, dass auch z. B. an Photographien von Personen rhabdomotorische Emanationen vorkommen; Vf. legte einen Zettel, auf dem „Wasser“ geschrieben stand. Prompter Ausschlag. Sodann beschloss er, dass die Rute auf Rot nach unten, auf Blau nach oben ausschlagen sollte; dann aber umgekehrt: anfangs kostete es Anstrengung, später ging es glatt. Er konnte die Rute sogar seinem Willen gehorsam machen.

Wie erklären sich diese auffallenden Erscheinungen? „Durch unterlegte Spiegel und Fremdbeobachtung fand ich dann, dass es ganz un-

scheinbare Fingerbewegungen, Beugebewegungen sind, die das Entscheidende darstellen. Das Unheimliche für den Rutengänger liegt darin, dass die durch unbewusst erfolgende Bewegungen der Beuger bedingte Rutendrehung seine Pronatoren und Supinatoren zwingt, nachzugeben. Die unheimliche Wirkung wird durch die Federwirkung der Rute und die langen Hebelarme des Instruments, durch Empfindungstäuschungen etc. vermehrt. Die Selbsttäuschung des Rhabdomanten beruht auf der Unvollkommenheit des Muskelsinns, auf dem Vorkommen von Empfindungstäuschungen bei den überraschenden Ausschlägen dieses mechanisch sehr komplizierten Spielzeugs, die sich zwanglos an die Empfindungstäuschungen des sog. Aristotelischen Versuchs anreihen.“ Bekannt ist, dass wenn man mit gekreuzten Fingern ein Kügelchen berührt, zwei empfunden werden.

Darnach gibt der Vf. ein „Rezept“ für die Schulung der Rutenbewegung: 1. Lebhaftes Vorstellen des beabsichtigten Effektes. 2. Bewusste Ausschaltung grob sichtbarer Bewegungen. 3. Feststellungen im Spiegel, dass kleine Bewegungen der Fingerbeuger mitspielen. 4. Kurzdauernde bewusste Uebung der Fingerbeuger, um einige Vorteile zu erlangen. 5. Neuerliche Uebung mit Ausschluss bewusster Willkürbewegungen und scharfer Kontrolle der Finger bis zum Verschwinden der sichtbaren Fingerbewegung.

Aber wie erklären sich die richtigen Angaben des im vorigen erwähnten Geologen neben einigen unrichtigen?

Bekannt war ihm die Lage und Tiefe des Grundwassers im Versuchsbrunnen. Auf Grund seiner Vorversuche hatte er die Vorstellung, dass einzelne Wasseradern vorlagen. Durch Auge und Muskelgefühl vermittelte Lokalzeichen (Abwechslung von Wiese und Acker, von Anstieg und Fallen usw.) boten ihm Anhaltspunkte. Aber die genaue Bestimmung der Tiefe? Seine Vorstellung von der Steigung der undurchlässigen Schicht, durch einige geologisch bekannte Details unterstützt, war gut fundiert und wurde richtig eingezeichnet. Diese genaue Uebereinstimmung an einer Stelle war Zufall, „hat aber wie die allgemeine Ueberraschung auch meine Psyche beeinflusst. Die Breitenbestimmung der ‚Ader‘ war sicher falsch. Die Reaktionen der Rute in meiner Hand bei der Begehung erklären sich durch Suggestion und beim Versuch mit verbundenen Augen durch die fälschlich ‚Gedankenübertragung‘ genannte, gleichfalls unbewusst erfolgende Beeinflussung durch meinen Führer. Bei den Versuchen in Dornbach waren Hydrant und Oberflächenbeschaffenheit der Strasse vor dem Ausschlag der Rute in mein Blickfeld gelangt, nachher aber erst bemerkt worden.“

Auch Rutenfreunde erklären das Gelingen psychologisch: sie glauben nicht an einen direkten Einfluss des Wassers oder der Metalle durch Emanationen auf die Rute. Sie geben die Möglichkeit zu, dass die Rute

ein die Sprache vertretendes Ausdrucksmittel für die durch die Emanation erfolgende Umstimmung der Psyche oder, sonstwie des Nervensystems sei. Vf. behandelt die Rute als ein sehr empfindliches Ausdrucksmittel und stellt sie in dieser Beziehung an die Seite der Sprache. Fast alle Rutengelehrten anerkennen die psychologische Erklärung, indem sie zugeben, dass es Leute gibt, die auch ohne Rute arbeiten können. Manche Verteidiger der Rute lassen es dahingestellt, ob wirklich Emanationen stattfinden, sie legen den Nachdruck auf durch Kombination aller Sinnesindrücke bewirkte Umstimmung der Seele, welche durch eine Unruhe sich bemerkbar macht, die unbewusst zu einer Reaktionsbewegung in Form des Ausschlags der Wünschelrute führe. Sie legen den Nachdruck auf das Gefühl, das oft richtiger urteilt, als der Verstand, oder berufen sich auf ein Unterbewusstsein. Auch Vf. verteidigt dieses Unterbewusstsein, versteht aber darunter dunklere Vorstellungen und Gefühle, ohne jedoch mit manchen dabei an einen subkortikalen besonderen Sitz (etwa gar im Rückenmark), an ein besonderes Organ des Unterbewusstseins zu denken.

Wie erklären die Rutenfreunde die zahlreichen Fehlversuche? Einmal sagen sie, das Wasser sei trüb gewesen, wie es ja trüb aus dem Rohrbrunnen floss. Aber das Grundwasser fließt immer klar, es trübt sich durch den mitgerissenen Schlamm. Ein anderes Mal soll die Witterung ungünstig gewesen sein. Auch soll in den Deckschichten ein Mineral oder Kohle sich befunden haben. Wenn alle Ausreden unmöglich sind, dann ist der Rutengänger kein richtiger gewesen.

Doch leugnet Vf. nicht objektive Anhaltspunkte für die Erschliessung des Wassers oder Minerals: „Ich halte auch für möglich, dass durch eine besondere Empfindlichkeit gegen Schall- und Tasteindrücke (durch die Fusssohle vermittelt!) Höhlen, Wasserleitungsrohrbrüche sich bis zu einem gewissen Grade dem Rutengänger erschliessen. Ich kenne einen Installateur, der undichte Rohrstellen in der Strassentiefe mit einer Art eisernen Stethoskop auffindet. Auch bei dem Erruten von Wasserleitungsrohren auf den Strassen spielen diese Dinge mit, wohl auch ein geschärftes Auge für die nach Rohrlegungen zu beobachtenden Verschiedenheiten der Strassenoberfläche. Gesteigerte Empfindlichkeit des dunkeladaptierten Auges spielt meines Wissens bei der Rutenpraxis keine Rolle. Beweise für die Annahme einer Einwirkung von irgendwelchen besonderen Strahlen auf besondere bisher unbekannte Sinnesorgane kann ich aber nirgends finden.“ Vf. macht auf zahlreiche Betrügereien auf diesem Gebiete aufmerksam, er betont die Sinnestäuschungen, die geschickte Prestidigitateure sich zu Nutzen machen. Er selbst konnte ein spiritistisches Kunststück produzieren, bei dem die Geister von Haydn, Mozart, Beethoven auf der Bühne erscheinen. Die vielen Misserfolge werden verschwiegen.

Der Abhandlung über die Wünschelrute folgt eine über „Suggestion und Hypnose“, weil Vf. sich überzeugt hat, dass keine klaren Vorstellungen, zumal bei Laien, bestehen, welche Rolle Suggestion und Hypnose bei der Wünschelrute und bei Verwandtem spielen. Er resumiert über deren Rolle bei seinen Versuchen: „Ich habe in meinem Vortrag gezeigt, bis zu welchem Grade der Fertigkeit des Rutendrehens ich auf dem Wege der Autosuggestion gelangt bin. Ich habe gezeigt, wie mein erstes Rutendrehen auf dem Freiland einem unterbewussten Wunschgeföhle (dem Wunsche, es dem Rutengänger gleich zu machen) entsprang, wie ich die der Autosuggestion folgenden Triebbewegungen durch genaue Beobachtung bewusster Wahrnehmung zugänglich machte und dann durch Uebung den mit Anstrengung verbundenen bewussten Arbeitsmechanismus in das Unterbewusstsein brachte, so dass ich nun etwa wie der Klaviervirtuose, der sein Stück am Klavier automatisch abspielt, die Drehbewegungen mühelos, ich möchte sagen, gedankenlos, kontinuierlich fortsetzen kann, wobei allerdings zum Unterschied vom Klaviervirtuosen der Zuschauer die Muskelbewegungen infolge eines komplizierten Koordinationsspiels zahlreicher Muskel meiner Finger nicht wahrnimmt. Die Entlastung des Unterbewusstseins, der sehr anstrengenden Aufmerksamkeit durch das Abschieben des Uebungserfolgs in das Unterbewusstsein, ist ein psychotechnisch wichtiger Vorgang.“

Diese psychologische Erklärung liefert sicher einen guten Beitrag zur Enthüllung der Geheimnisse der Wünschelrute. Sie beruht auf dem demselben Prinzip, wie die Erklärung des Tischrückens und des Gedankenlesens, die zu ihrer Zeit so grosses Aufsehen erregten. Die unmerklichen Muskelbewegungen der einen Tisch mit vereinigten Händen umgebenden Personen konnten durch ihre Summation den Tisch in Bewegung setzen. Beim Gedankenlesen führte ein Experimentator einen mehrmals an der Hand im Zimmer herum: an der Stelle, wo die versteckte Nadel lag, konnte dieser die Gemütsregung nicht unterdrücken und äusserte sie in dem Muskelspiel der Hand.

Ob aber der Vf. alles erklärt hat, ist doch zweifelhaft. Dass er keine Emanationen von Wasser und Metallen beobachtet hat, spricht nicht gegen ihre Existenz; solche müssen nach den neueren Entdeckungen der zahlreichen Strahlungen, welche radioaktive Körper aussenden, sehr wahrscheinlich erscheinen. Allerdings ein besonderes Organ für deren Wahrnehmung ist nicht anzunehmen, aber die Hyperästhesie mancher Menschen ist so erstaunlich, dass sie Eindrücke wahrnehmen, die gewöhnliche Menschen ganz unberührt lassen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.