

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Von H. Rickert. Dritte völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen 1915, Mohr. XVI, 456 S.

Aus Untersuchungen über das Wesen des Urteils herausgewachsen, hat Rickerts Schrift, die in ihrer ersten Auflage nur eine Probe sein wollte, wie weit man mit Hilfe der Urteilslehre erkenntnistheoretischen Problemen eine neue Seite abgewinnen könne, in der dritten Auflage eine solche Erweiterung erfahren, dass sie nunmehr als Einführung in die Transzendentalphilosophie bezeichnet werden kann.

Den Ausgangspunkt der Untersuchungen bildet der Begriff des Erkennens. Zum Begriff des Erkennens gehört ein Gegenstand, nach dem sich das erkennende Subjekt zu richten hat, wenn die Erkenntnis wahr oder objektiv sein soll. Um diesen Gegenstand zu finden, muss man zunächst den Begriff des Subjektes näher bestimmen. Es handelt sich hier um das erkenntnistheoretische Subjekt, d. h. um das Subjekt, für das alles Bewusstseinsinhalt wird, was überhaupt dazu werden kann, das sich aber selbst niemals objektivieren lässt, „weil es dann sowohl Subjekt wie auch Objekt, also ein verkörperter Widerspruch wäre“ (47).

Dieses Subjekt darf nicht mit dem individuellen Ich verwechselt werden. Alles Individuelle in mir ist objektivierbar. Es handelt sich um die blosse Subjektform, die selbst nie als Objekt zu denken ist, also um nichts Wirkliches, da alles Wirkliche aus Inhalt und Form besteht.

Gibt es nun ein Sein, das vom erkenntnistheoretischen Subjekt unabhängig ist? Es wäre das ein Sein, dem die Bestimmung Bewusstseinsinhalt zu sein oder vorgestellt zu werden, nicht zukäme. Die Annahme eines solchen Seins ist nach Rickert nicht ohne weiteres evident, sie ist auch nicht beweisbar, ja sie ist nachweislich falsch. Die uns allen vertraute raum-zeitliche Sinneswelt bildet die einzige Wirklichkeit, von der wir zu reden ein Recht haben.

Wenn es aber kein Sein ausserhalb des Bewusstseins gibt, wonach sich das Subjekt richten könnte, so scheint die Folgerung unvermeidlich zu sein, dass der Gegenstand der Erkenntnis in einem immanenten Sein, einem Inhalte des Bewusstseins, zu suchen ist. Damit kämen wir zur Erkenntnistheorie des Positivismus, wonach es die Aufgabe der Erkenntnis ist, das Wahrgenommene durch Vorstellungen abzubilden.

Aber auch dieser Standpunkt ist unhaltbar. Wie sich nämlich aus einer tiefer dringenden Untersuchung des Wesens des Erkennens ergibt, besteht dieses nicht im blossen Vorstellen, sondern im Urteilen. Wir müssen demnach die Frage aufwerfen: 1. Was bedeutet Urteilen ausser dem Vorstellen? 2. Was ist der Gegenstand des Urteilens, d. h. wonach richtet sich das urteilende Subjekt, und 3.: Ist die Transzendenz dieses Gegenstandes vor jedem Zweifel geschützt? Auf die erste Frage ist zu antworten: Urteilen ist kein teilnahmsloses Betrachten, sondern Bejahen und Verneinen, also eine alternative Stellungnahme, ein Billigen und Missbilligen. Daraus folgt die Antwort auf die zweite Frage. Billigen und Missbilligen hat nur einem Wert gegenüber Sinn. Also ist es ein Wert oder genauer: ein Sollen, wonach sich das urteilende Subjekt zu richten hat. Das Sollen, dessen sich das Urteil bejahend bemächtigt, verleiht ihm Objektivität. Werte sind nichts Wirkliches. Wir erkennen also das Wirkliche gerade dadurch, dass wir Unwirkliches anerkennen.

Was die dritte Frage angeht, so kann die Unabhängigkeit des Sollens von dem realen, urteilenden Subjekte nicht bezweifelt werden, da man zwar zweifeln kann, ob so oder so geurteilt werden soll, niemals aber, ob überhaupt geurteilt werden soll, und jedes Urteil das transzendente Sollen implicite anerkennt. Aber auch vom erkenntnistheoretischen Subjekt ist das Sollen unabhängig; denn auch dieses Subjekt muss, wenn es erkennen soll, als urteilend gedacht werden; indem es aber urteilt, erkennt es die Transzendenz des Sollens an.

Da das Wirkliche nur insofern existiert, als das erkenntnistheoretische Subjekt seinen Bewusstseinsinhalten die Form der Wirklichkeit aufgrund des transzendentalen Sollens bejahend beilegt, so wird durch dieses Subjekt die Wirklichkeit der immanenten Objekte mit der Unwirklichkeit der transzendentalen Werte zu einem geschlossenen Ganzen vereinigt.

Es kommt also der Vf. zu dem Ergebnis, dass das transzendente Sollen und der Sinn seiner Bejahung zu den logischen Voraussetzungen des wirklichen Seins gehört und so begrifflich früher ist als die immanente Wirklichkeit. Er ist sich der Paradoxie dieser Lehre klar bewusst: „Auf den beiden Sätzen, dass Urteilen seinem Sinne nach nicht Vorstellen ist, und dass das Wort ‚Sein‘ oder ‚Wirklichkeit‘ nur als Bestandteil eines Urteilsinnes eine erkenntnistheoretische Bedeutung erhält, beruhen alle unsere Ausführungen. Allerdings, wir verlangen eine völlige Umkehrung der allgemein verbreiteten Ansicht vom Erkennen, nach der das Urteilen sich

nach einem Seienden oder Wirklichen zu richten hat, aber wir verlangen sie lediglich deshalb, weil die geläufige Meinung dogmatisch und metaphysisch ist. Wir wissen nichts von einem Wirklichen, das ist, ohne dass es als seiend beurteilt wird, und niemand weiss etwas davon, wenn er sich ernstlich fragt, denn wie sollte er wissen, ohne wahr geurteilt zu haben, und wie sollte er wahr urteilen, ohne ein Sollen anzuerkennen? Darum dürfen wir nicht sagen, dass so geurteilt werden soll, wie es wirklich ist, sondern müssen behaupten, dass nur das wirklich ist, was als wirklich seiend beurteilt werden soll, dass also das Sollen und nicht das Sein das logisch Ursprüngliche ist.“

Es ist die Eigentümlichkeit des transzendentalen Idealismus, dass seine Grundbegriffe dem Reiche des Unwirklichen angehören.

Wie ist es aber denkbar — das ist die grosse, unseres Erachtens unlösbare Schwierigkeit, die dem transzendentalen Idealismus im Wege steht —, dass das erkenntnistheoretische Subjekt, das doch nur ein Abstraktionsgebilde des Erkenntnistheoretikers ist, indem es ein unwirkliches Sollen anerkennt, wobei die Anerkennung selbst ebenfalls in das Gebiet des Unwirklichen fällt, die Wirklichkeit konstituiere? Aus dem Zusammenspiel unwirklicher Faktoren kann niemals das Wirkliche entspringen.

Bezüglich des Weges, auf dem Rickert zu seinem Resultat gelangt, möchten wir hier zwei Bedenken kurz zum Ausdruck bringen. Das erste betrifft den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes. Bei der Entwicklung dieses Begriffes setzt Rickert voraus, dass es eine Selbsterkenntnis im eigentlichen Sinne nicht geben kann. Er sagt: „Der Satz: ‚ich weiss von mir‘ muss einen Sinn haben, und es wäre gänzlich sinnlos, in ihm die Identität von Wissendem und Gewusstem zu behaupten. Müssten wir das, dann wäre das von sich wissende Ich allerdings die ewige Paradoxie, der unlösbare Weltknoten, die Grenze aller Philosophie überhaupt . . . Wie soll dasselbe wissend sein und gewusst? Damit kann niemand einen Sinn verbinden, den er versteht“ (43). Unseres Erachtens ist die Identität des Wissenden und Gewussten eine unbestreitbare Tatsache des Selbstbewusstseins. Mag die Erklärung ihrer Möglichkeit noch so grosse Schwierigkeiten bieten, mit der Gewissheit ihrer Tatsächlichkeit ist uns die Gewissheit ihrer Möglichkeit gegeben.

Das zweite Bedenken richtet sich gegen die Rickertsche Urteilstheorie. Es ist richtig, dass das Urteilen kein bloßes Vorstellen ist. Muss es aber darum schon Stellungnahme zu einem Werte sein? Rickert kommt zu dieser Auffassung, weil er in jedem Urteil eine Antwort auf eine Frage sieht. Die Frage gehört aber unseres Erachtens weder zu den psychologischen noch zu den logischen Voraussetzungen des Urteils. Das Urteil, das auf eine Frage antwortet, nimmt damit allerdings Stellung zu einem Werte, nämlich zum Werte des Urteils, das durch die Frage zur Beurteilung vorgelegt wird. Ist das vorgelegte Urteil wahr, so wird es

wegen seines Wahrheitswertes gebilligt, ist es falsch, so wird es wegen des entsprechenden Unwertes verworfen. Daraus folgt aber nicht, dass das ursprüngliche Urteil, wie es ohne Frage gefällt oder in der Frage selbst vorgelegt wird, ein Billigen oder Missbilligen sei.

Rickerts Werk zeichnet sich durch ausserordentliche Klarheit der Darstellung aus. Die für sein System charakteristischen Begriffe sind sorgfältig definiert, der Gedankenfortschritt vollzieht sich in strenger Konsequenz, sodass man niemals über den Sinn und die Tragweite seiner Ausführungen im Zweifel sein kann. Der meisterhaften Darstellung entspricht inhaltlich eine Fülle scharfsinniger und geistreicher Gedanken. Ich weise nur hin auf die glänzende Widerlegung des Positivismus und Relativismus. Jeder Leser, auch derjenige, der Rickerts Grundanschauungen nicht teilt, wird vieles aus dem Buche lernen können.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Naturphilosophie.

Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzenzellen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Von E. Becher. Leipzig 1917, Veit & Co.

Der Vf. unterscheidet drei Arten von Zweckmässigkeit in der Natur: selbstdienliche, die dem Organismus selbst dient, artdienliche, welche der Art, insbesondere den Nachkommen zu gute kommt, wie z. B. die Brutpflegeinstinkte, und fremddienliche, welche weder dem Individuum noch der Art Vorteile bringt, sondern ganz fremden Organismen auf eigene Kosten ohne Ersatz. So dient der Honig der Pflanzen den Insekten, aber das ist kein fremder Dienst, weil dafür die Insekten die Bestäubung der Blüten besorgen. Wohl aber gehören hierher die Gallen (Cecidien, *κηκίς*, Galläpfel), welche als Auswüchse an den Blättern der Pflanzen allbekannt sind. Gerade diese Teleologie ist für die theistische Weltauffassung von höchster Bedeutung, aber in der Gegenwart von Philosophen und Naturforschern ganz allgemein unberücksichtigt geblieben, dagegen schon von Malpighi behandelt und bewundert worden. Vf. hat überall in der Literatur der Gegenwart Umschau gehalten und findet überall nur Bezugnahme auf selbstdienliche und artdienliche Teleologie, selbst in den Definitionen der Naturzweckmässigkeit. Dagegen kann ich ihm mitteilen, dass Bach in seinen „Lesefrüchten“, welche ganz der weisen Teleologie in der Natur, nicht in streng wissenschaftlicher, sondern populärer Form, gewidmet sind, die fremddienlichen behandelt; ich habe gelegentlich davon Gebrauch gemacht.

Unter Gallen versteht man gewöhnlich auch in der Wissenschaft von Tieren erzeugte Auswüchse an den Pflanzen. E. Küster, der ein hervorragendes Werk über „die Gallen der Pflanzen“ veröffentlicht hat, auf

welches sich Vf. in bezug auf das Tatsachenmaterial nebst dem grossen Werke von Kerner von Marilaun („Pflanzenleben“) stützt, definiert sie allgemeiner als „diejenigen durch einen fremden Organismus veranlassten Bildungsabweichungen, welche eine Wachstumsreaktion der Pflanze auf die von dem fremden Organismus ausgehenden Reize darstellen, und zu welchen die fremden Organismen in irgend welchen ernährungsphysiologischen Beziehungen stehen“.

Diese dienlichen Beziehungen sind sehr mannigfaltig, sie bestehen zunächst in der Versorgung der Gallenbewohner mit Nahrung, wozu die Gallen auf Kosten ihrer Wirte besondere Nährgewebe ausbilden. Die Nährstoffmengen häufen sich immer dort an, wo sie besonders den Gästen leicht zugänglich sind. Das Leitungssystem ist sehr ausgebildet, es werden sogar neue Leitungsbahnen angelegt. Es ist auch Sorge getragen, dass die Gallengäste früh genug und lange genug Nahrung erhalten. Die Markzellen entstehen schon mit dem Stich der Insekten in das Pflanzengewebe und der Eierablegung in die Wunde. Das Mark bleibt so lange, als die Larven in ihrer Kammer der Nahrung bedürfen, und sobald es abgeweidet ist, wird es schnell wieder ersetzt.

Die Pflanzen bieten in den Gallen ihren Gästen auch Obdach; viele Gallen stellen sozusagen Wohnhäuser dar, die von den Pflanzen eigens für die Cecidozoen gebaut werden, und zwar für verschiedene Gäste nach verschiedenen Bauplänen: durch Blattrollungen, durch falten-, beutel-, hörnchen-, köpfchen-, angelförmige Blattausstülpungen, durch umwallende Wucherungen oder andere Auswüchse, und Umbildungen, wodurch sie ganz eingeschlossen werden. Doch trifft die Pflanze noch andere Vorkehrungen zum Schutze ihrer Gäste. So hält der hohe Gerbstoffgehalt der Gallen (besonders bei den Eichenzellen) den Tierfrass ab. Dasselbe leisten die Hartschichten durch Steineinlagerungen. In anderen Fällen löst sich die innere, meist dünne Schicht von der äusseren Wand los, und so entsteht eine Innenzelle in einem grossen Hohlraume, deren Wand ganz besonders hart und fest ist. Die schwammige oder holzige Aussenwand oder die Lufträume zwischen der Innenzelle und Aussenwand erschweren sehr die Einbrüche der Feinde. Manche Gallen sind auch durch Dornen, Stacheln, spitze Haare usw. geschützt.

Besonderes Staunen erregt dem Forscher Küster „das zweckmässige Funktionieren der verschiedenartigen Einrichtungen, welche zur Zeit der Reife die Gallen öffnen . . . und für die Cecidozoen den Weg ins Freie gangbar machen“. Die spontane Oeffnung erfolgt manchmal von selbst durch Welken, Wasserverlust, ungleiche Verkürzung von Geweben, die Bewegungen hervorrufen, wodurch enge Oeffnungen erweitert werden, so bei Blattroll-, Beutel- und Umwallungsgallen. Cecidien, welche ihre Gäste allseits umschliessen, werden dadurch befreit, dass die Gallenwand zerreisst, oder dass ein Teil der Galle abgetrennt wird. Manche Gallen (Kapselgallen) springen wie mit

einem Deckel auf. Kerner schildert eine merkwürdige südamerikanische Galle, ein *duvalia longifolia*. „Dieselbe ist kugelförmig, sehr hart und beherbergt in ihren grossen Kammern die aus dem Ei, das der Schmetterling gelegt, hervorgegangene Raupe. Wenn die Zeit zur Verpuppung gekommen ist, bildet sich gegenüber dem Ansatzpunkte der Galle ein Pfropfen aus, der mit einem vorspringenden Rande versehen ist. Nach Entfernung desselben bemerkt man ein kreisrundes Loch, welches in die Gallenkammer führt und durch welches die Raupe ihren bisherigen Wohnort verlässt. Wer diese Galle nicht mit eigenen Augen gesehen hat, könnte versucht sein, die Schilderung derselben für eine Fabel zu halten“. Manche Gallen lösen sich ganz los und bleiben am Boden zwischen Blättern liegen, bis das fertige Insekt ausschlüpft. Die Gallen gehen nach Küster erst zugrunde, wenn sie von den Gallenerzeugern nicht mehr gebraucht werden.

Darnach zählt Porsch 11 als für den Schmarotzer unbedingt vorteilhafte Einrichtungen an den Gallen auf: 1. Abschluss von der Aussenwelt. 2. Verschluss des Eingangs in die Gallenhöhle durch Verzahnung der Oberhautzellen. 3. Schutz der Galle durch reiche Entwicklung mechanischen Gewebes. 4. Schaffung innerer Lufträume durch Entwicklung einer bestimmten Gewebeart (Sternparenchym). 5. Häufige Ausbildung eines besonderen Assimilationsgewebes. 6. Entwicklung eines sich stets ergänzenden Nährgewebes. 7. Lage des Nährgewebes. 8. Förderung der vorhandenen Stoffleitungsbahnen in der Richtung der Stoffleitung zur Galle. 9. Nachträgliche Bildung neuer Stoffleitungsbahnen zur Galle. 10. Gerbstoffreichtum des Gallengewebes. 11. Schaffung anatomisch vorgebildeter Ausgangspforten mit Öffnungsmechanismus für den Austritt des entwickelten Tieres. Diesen 11 könnten noch weitere, oben dargelegte hinzugefügt werden, z. B. die Bewahrung durch Dornen und Stacheln.

Es kommt nun darauf an, zu zeigen, dass hier wirklich fremddienliche Zweckmässigkeit vorliegt, dass sie nicht auf individuell- oder artdienliche zurückgeführt werden kann. Dieses ist ausgeschlossen, da nach Küster „die Gallen im allgemeinen der Wirtspflanze nur Schaden bringen“. „Denn irgendwelche Gegenleistungen seitens des Gallenerzeugers, die den Gallenwirt für den Verlust entschädigen, sind nur in ganz wenigen Fällen zu erkennen“. „Das Wunderbare und vielfach vollkommen Rätselhaftes an dieser merkwürdigen Lebensgemeinschaft besteht darin, dass die unter dem Banne des Tieres stehende Pflanze auf Kosten ihrer Gesundheit Unterkunft und Körpersubstanz als Nahrung bietet“.

Um dies zu begründen, geht der Vf. näher auf die Ursachen, „Aetiologie“, der Gallenbildung ein und fragt, ob dadurch die Zweckmässigkeit erklärt wird. Da ist zuerst zu bemerken, dass ein cecidogener Parasit auf eine geeignete Pflanze den Reiz ausübt. Die Wirkung kann das Ei oder eine vom Tiere abgesonderte Flüssigkeit oder erst die Larve hervorrufen. Gifte vom Muttertier abgesondert, auch Wundreize wirken mit.

Damit werden aber eigenartige Strukturverhältnisse und damit neue osmotische und Transpirationsverhältnisse herbeigeführt. Alle diese Ursachen findet der Vf. unzulänglich und glaubt spezifische Potenzen annehmen zu müssen. Er bespricht sodann die einzelnen Versuche, die Zweckmässigkeit kausal zu erklären. Er widerlegt das Ausnutzungsprinzip und besonders eingehend das Zuchtwahlprinzip. „Es liegt ein Teil Wahrheit darin. Dass fremddienlich zweckmässige Gallen zustande kommen, beruht in der Tat zum Teil auf den selbst- und nachkommendienlich zweckmässigen Instinkten und Reizfähigkeiten, welche die Parasiten betätigen. Aber nach dem, was oben ausgeführt wurde, doch wohl zum Teil; wir wurden zu der Hypothese gedrängt, dass manche Wirtspflanzen besondere Potenzen eigens für die Gallbildung besitzen müssen, um etwa die zweckmässige Einrichtung jener merkwürdigen Lindenzelle oder der Deckelzellen hervorbringen zu können“. Sodann wendet er sich dem Lamarckismus, speziell dem neueren Psycholamarckismus zu, den er auszubauen versucht, indem er nicht nur die eigendienliche, sondern auch die fremddienliche Zweckmässigkeit durch Probieren und Lernen, und besonders durch die Lust erklärt, welche die Lebewesen bei zweckdienlichen Leistungen empfinden. Sie haben auch altruistische Neigungen, nicht nur ihr Wohl und das der Nachkommen, sondern auch das der Gäste macht ihnen Freude. Aber auch das genügt nicht. Alle Schwierigkeiten fallen fort, wenn man die Naturzweckmässigkeit statt auf primitive seelische Faktoren in den Einzelorganismen auf einen höchst intelligenten Weltgrund zurückführt, der als supraindividueller, gemeinsamer Weltgrund von Wirtschaftspflanzen und Parasiten zugleich Gemeinsamkeit ihres Fühlens, Altruismus der Wirtspflanzen verständlich erscheinen lässt. Leider aber stehen einer solchen Annahme der Widerstreit zweckmässiger Eigenschaften verschiedener Lebewesen, die furchtbare Disharmonie im Reiche des Lebendigen und die dysteleologischen Erscheinungen der ‚Dummheit‘, die sich in manchen Lebensprozessen äussert, im Wege.

Es erscheint dem Vf. nun sehr wohl möglich, die Annahme recht beschränkter seelischer Fähigkeiten in den Einzelwesen mit der Hypothese eines überindividuellen höheren Seelenlebens zu vereinigen. „Wir brauchen ja nur anzunehmen, dass das überindividuelle Seelenleben mit seinen Verzweigungen in die lebenden Einzelwesen hineinragt, etwa, dass ein kleiner Schössling von ihm, der aus dem Seelischen in den Eltern entsprosst und sich ablöst, bei der Entstehung eines organisierten Gebildes zu diesem in engere Beziehung tritt; um es zweckmässig leitend zu beeinflussen; — in entsprechender Weise wäre auch die alte Frage nach der Herkunft unseres eigenen Seelenlebens zu beantworten. Dass die seelischen Faktoren im Einzelwesen meist sehr beschränkt sind, wäre daraus zu verstehen, dass nur ein winziger Teil des überindividuellen Seelenlebens in ihnen wirkt. Aus dieser Beschränktheit des im Einzelwesen wirksamen Seelischen würde

sich die Unvollkommenheit der organischen Zweckmässigkeit, das Dys-teleologische erklären; dies individualisierte Seelische würde etwa in der Weise wirken, wie es der Psycholamarckismus annimmt. Weil in verschiedenen Lebewesen verschiedene beschränkte Teile des überindividuellen Seelenwesens wirksam sind, können deren zweckmässige Leistungen im härtesten Widerstreit stehen. So würde sich die Disharmonie im Reiche des Organismus erklären aus der Verzweigung des überindividuellen Seelischen in eine ganze Anzahl individualisierter seelischer Teilwesen, die in verschiedenen Einzelwesen wirken. Doch würde es sich immerhin gelegentlich, etwa im Altruismus der Wirtspflanzen gegen ihre Gäste, geltend machen, dass die verschiedenen seelischen Zweige einem seelischen Stamme angehören, dass es dasselbe überindividuelle Seelenwesen ist, welches durch seine Teile Wirtspflanzen und Parasiten belebt. Und in Eigenschaften und Einrichtungen der Organismen, die nicht auf beschränkte seelische Fähigkeiten zurückgeführt werden können, würde die hohe Intelligenz und reiche Erfahrung des überindividuellen Seelenwesens offenbar werden, denn dieses wird sich in den Einzelwesen, in die es ja in seinen Verzweigungen hineinreicht, und an deren Erfahrung, Lust und Leid so teil hat, zweckmässig leitend betätigen können. Und reiche Erfahrung über die Erfolge unzähliger Probierreaktionen usw., mag ihm zugeschrieben werden, eben weil es teil hat an all den Erfahrungen seiner Verzweigungen in den Einzelwesen, Erfahrungen, die es mit hoher Intelligenz zu verwertbarem Wissen verarbeiten mag“.

Vf. sucht besonders den Vorwurf metaphysischer Betrachtung von seiner Hypothese abzuwehren. Das halten wir nicht für so notwendig. Ohne Metaphysik kann auch der radikalste Positivist nicht auskommen, und tatsächlich hat jeder seine spezielle Metaphysik. Aber ganz andere Bedenken erheben sich gegen dieselbe.

Ganz unbegründet ist die Ablehnung der theistischen Erklärung der Zweckmässigkeit und die Berufung auf den Weltgrund überhaupt. Freilich, wie Vf. diesen Weltgrund fasst, als gemeinsamen Wesensgrund der Pflanze und ihres Parasiten, ist er als pantheistisch abzuweisen. Die ‚Dummheiten‘ der Natur wären allerdings der sprechendste Beweis gegen den Pantheismus, denn dann beginge das absolute Wesen selbst diese Dummheiten. Wenn dagegen ein unendlich intelligenter und freier Schöpfer die Welteinrichtung getroffen hat, dann konnte er auch eine Welt mit Unvollkommenheiten ins Werk setzen. Die grosse, staunenswerte Weltordnung beweist ihn als höchst intelligent; wo sich also doch Zweckwidriges zeigt, muss es mit der Gesamtwirkung in Einklang gebracht werden. Wenn wir dies nicht immer vermögen, müssen wir unsere Dummheit eingestehen, nicht die Weltordnung und deren Meister der Dummheit anklagen. Wenn wir in der Schrift eines Fachmannes vieles nicht verstehen, halten wir nicht den Vf., sondern uns für dumm. In dem grossartigen Weltplane Gottes finden auch die physi-

schen und moralischen Mängel ihre Erklärung, auch sie dienen dem höchsten Ziele.

Die Erklärung der Zweckmässigkeit neben Unzweckmässigkeit aus dem Plane der höchsten unendlichen Intelligenz nimmt eine *causa vera* zu Hilfe, während Vf. für seine Hypothese eine Ursache erdichten muss; die Existenz Gottes ist auch anderweitig gefordert, während der Vf. nicht bloss sein überindividuelles Seelische, sondern auch das Seelische der Pflanzen nebst anderen Hilfhypothesen eigens für seine Hypothese postuliert. Dass die Pflanzen Empfindung haben sollen, wird von manchen Physiologen behauptet, aber gegen die allererste wissenschaftliche Forderung, keine Ursachen und keine höheren Ursachen einzuführen, als für die Tatsachen erforderlich ist. Die Reizempfindlichkeit der Sinnpflanzen und anderes lässt sich mechanisch erklären. Mit demselben Rechte, wie man ihnen Gefühle, Wahrnehmung leiht, stattet sie der Dichter Maeterlinck mit hoher Intelligenz aus und beweist sie aus ihren äusserst zweckmässigen Funktionen.

Die Anschauung des Vf.s verstösst auch gegen ein anderes Postulat einer annehmbaren Hypothese: sie ist nicht in sich widerspruchsfrei. Er muss das überindividuelle Seelische mit „hoher Intelligenz und reicher Erfahrung“ ausstatten, es muss „mit hoher Intelligenz die Erfahrungen der Einzelwesen zu verwertbarem Wissen verarbeiten“. Nun hat aber dieses Wesen schon eine Erfahrung von vielen Tausend, ja Millionen Jahren gemacht, und hat die angeblichen „Dummheiten“ in der Naturordnung immer noch nicht beseitigt: da müsste es ja dümmer als die Einzelwesen sein, die schon im individuellen Leben manches lernen, sogar „probieren“.

Sodann ist der Begriff dieses höheren Wesens, dessen Verzweigungen in die Einzelwesen hineinragen sollen, in sich widersprechend. Das Seelische kann nur als einfach gedacht werden, es kann keine Verzweigungen in Einzelwesen entsenden. Man müsste sich also die Sache ähnlich vorstellen, wie das Verhältnis unserer Seele zu den mannigfachen Gliedern des Leibes, also die gesamte Pflanzen- und Tierwelt samt dem überindividuellen Seelischen als ein Wesen, und zwar als dieses höhere Wesen auffassen: eine ungeheuerliche Vorstellung.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Experimentelle Psychologie.

Das schlussfolgernde Denken. Experimentell - psychologische Untersuchungen von Johannes Lindworsky S. J. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe: Forschungen. 1. Heft.) gr. 8° (XVI u. 454 S.) Freiburg 1916, Herdersche Verlagshandlung. *M* 15,—; geb. in Leinwand *M* 16,50.

„Wie verfahren wir beim schlussfolgernden Denken?“ Das ist die Frage, die J. Lindworsky zum Gegenstande seiner eingehenden und tiefdringenden Untersuchung gemacht hat.

Nachdem er in der Einleitung die Methode der systematischen Selbstbeobachtung im allgemeinen charakterisiert und ihre Zweckmässigkeit für seine besonderen Ziele dargetan hat, behandelt er im ersten Teil die Versuche über das syllogistische Folgern mit sinnvollen Prämissen. Es wurden den Versuchspersonen Sätze vorgelegt, wie die folgenden: Wenn geschmolzene Körper wieder erstarren, erwärmen sie ihre Umgebung; wenn im Winter die Teiche gefrieren . . , Arbeitshypothesen dürfen nicht exklusiv werden; auch manche entwicklungstheoretische Sätze sind nur Arbeitshypothesen. Keine wahre Kunst ist bloss mechanische Tätigkeit; manche Virtuosität ist bloss mechanische Tätigkeit. Dabei war den Versuchspersonen folgende Instruktion gegeben: „Es werden Ihnen zwei Sätze vorgesprochen oder geschrieben vorgelegt, und Sie haben die Aufgabe, die nächstliegende Folgerung aus ihnen zu ziehen. Wollen Sie dabei die Sätze aufmerksam mit sachlichem Interesse entgegennehmen (die Sätze sind als richtig anzusehen) und dann die Aufgabe selbst naturgemäss, ohne Hast, aber auch ohne Verzögerung lösen. Sobald Sie eine Lösung haben, reagieren Sie, bitte, und berichten über das Ergebnis. Geben Sie nur das zu Protokoll, was sicher ist. Darauf werde ich einige Fragen an Sie richten. Sollte eine von ihnen eine bestimmte Antwort nahelegen, so bitte ich Sie, das zu bemerken und sich überhaupt gegen jede Suggestion zu wehren.“

Es wurden dann noch verschiedene Ergänzungsfragen gestellt, z. B.: Wurden die beiden Sätze mit sachlichem Interesse aufgefasst? Welchen Charakter hat das Aufkommen der Lösung? Welche von folgenden Bezeichnungen trifft den gegenwärtigen Fall besser: erarbeitet, allmählich von selbst kommend, sich aufdrängend, zwangsmässig eintretend, oder keine von ihnen? Haben Sie irgendwelche Hilfsmittel verwendet? Räumliche oder logische Schemata? usw. Die äussere Darbietung erfolgte während der ersten Zeit nur optisch. Nachdem sich aber die Versuchspersonen eine grosse Uebung und Vertrautheit in den syllogistischen Aufgaben erworben hatten, wurde abwechselnd die Aufgabe vorgesprochen und abgelesen.

Die Versuche förderten eine grosse Anzahl verschiedener Lösungsweisen syllogistischer Aufgaben zu Tage, die vom Vf. eingehend besprochen werden. Er unterscheidet Lösungen von reproduktiver Natur und Lösungen, die gedankenmässig vollzogen werden. Die letzteren kommen entweder auf Grund der Vermittlung durch den Terminus medius zustande, oder ohne solche Vermittlung. Der Mittelbegriff vermittelt, indem er entweder das Prädikat mit sich bringt oder zum Prädikat hinführt.

Nicht weniger zahlreich sind die Akte und Momente, die sich an dem scheinbar so einfachen Vorgang des Schliessens finden. Als notwendige Momente ergeben sich: die durch die Aufgabe bewirkte Einstellung der Versuchsperson, die Hinnahme der Prämissen, die Verbindung von Ober- und Untersatz, die Erfassung eines gemeinsamen Momentes innerhalb der

Prämissen, die gleichzeitige Gegenwart der Prämissen im Bewusstsein, die Beziehungserkenntnis, die psychische Repräsentation des „also“, und das Erfüllungsbewusstsein. Als nicht wesentliche Momente stellen sich heraus: Sinneserscheinungen, „Hilfsprozesse“, die Verwendung der logischen Schlussfiguren, die räumliche Darstellung, sowie die Verwertung allgemeiner logischer Grundsätze (z. B.: Was von dem Ganzen gilt, gilt auch von seinen Teilen, oder: Sind zwei Grössen einer dritten gleich, so sind sie unter sich gleich.)

Der folgende Abschnitt behandelt das Wesen des syllogistischen Denkens. Das syllogistische Folgern trägt den Charakter des Zwangsmässigen an sich, ohne dass dadurch gelegentliche aktive Prozesse ausgeschlossen wären. Dieser Charakter ist bedingt durch die Aufgabe, die Gewöhnung, den Mechanismus der Wortfolge, die Einsicht in die Notwendigkeit der Folgerung und das Erfüllungsbewusstsein. Als eigentlicher Kern des syllogistischen Schliessens stellt sich die Gewinnung der neuen Beziehungseinsicht heraus. „Der innerste Vorgang des syllogistischen Denkens wäre sonach in der entstehenden Beziehungseinsicht, in dem Erfassen der obwaltenden Beziehung zu erblicken“ (200).

Daraus ergibt sich, dass das syllogistische Folgern nicht als assoziativer Vorgang anzusehen ist. Auch hat es keinen anschaulichen Charakter. Es spielt sich in seinem innersten Kern unanschaulich ab, wenn es sich auch alsbald und nach Möglichkeit gewissermassen zu verkörpern und zu veranschaulichen strebt.

Der zweite Teil der Schrift behandelt in gleich ausführlicher Weise das „naturgemässe Schliessen“. An die Spitze der Untersuchung wird die Frage gestellt: Unter welchen Bedingungen erzielen wir im Leben einen Erkenntnisfortschritt, der nicht aus der Wahrnehmung allein stammt? Um solche Vorgänge ans Licht zu ziehen, wurden die Versuchspersonen in die verschiedensten Lagen versetzt, in denen sie einen nicht aus blosser Wahrnehmung erreichbaren Denkfortschritt erzielen mussten. Zu diesem Zwecke wurden benutzt kurze Rätsel der verschiedenen Arten, Erfindungs-, Detektiv- und Scherzaufgaben, mathematische und besonders Kombinationsaufgaben. Die Bearbeitung der Versuchsberichte führt zu folgender Definition des natürlichen Schliessens (332): „In seiner vollkommensten Ausbildung ist der nichtsyllogistische Schluss eine originäre Beziehungserfassung, die aus der Einstellung, etwas Neues, Richtiges, aus dem vorliegenden Wissensbestande Hervorgehendes zu finden, entspringt und in weiteren Relationserfassungen sich dieser Momente der vollbrachten Leistung bewusst wird.“

Aber müsste man dann nicht jede Beziehungserkenntnis, jeden Vergleich einen Schluss nennen? Diese Schwierigkeit veranlasst den Vf. zu eingehenden Erörterungen, die, wie er selbst bemerkt, eines dialektischen Beigeschmackes nicht entbehren und schliesslich zu einer kleinen Modifikation der Definition des (objektiven) Schlusses führen: „Der Schluss ist“, so lesen wir S. 342, „eine Beziehungserkenntnis, die hinsichtlich eines bestimmten Gliedes an einem Sachverhalt erfolgt, insofern er bewusstseinsmässig als solcher gegeben ist“. Dabei kann dieses „eine Glied“ natürlich mehrere, selbst alle in dem gegebenen Sachverhalt vorkommenden Beziehungspunkte enthalten.

Nachdem so durch die Hauptversuchsreihe das allgemeine Wesen des Sachverhaltsschlusses festgestellt war, war es möglich, durch eine Ergänzungsreihe die einfachsten Formen des naturgemässen Schliessens hervorzurufen und daran tiefere Einsichten zu gewinnen.

Zum Schluss nimmt Lindworsky Stellung zu der Frage, ob der Syllogismus neue Erkenntnisse zu vermitteln imstande sei. Er erklärt, dass wir, wenn wir syllogistisch denken, sehr wohl eine neue Einsicht gewinnen können. Unser tatsächliches Denken ist eben derart, dass wir beim Verwerten eines Begriffes niemals alle von ihm umschlossenen Glieder im Auge haben. Wir können darum den Obersatz durchaus erfassen, ohne deshalb schon zu bemerken, dass wir dieses und jenes Individuum mit eingeschlossen haben, auch wenn es uns sonst vielleicht bekannt sein sollte, dass es dem Oberbegriff unterzuordnen ist. Ausserdem ist es möglich, dass der Untersatz etwas uns völlig Unbekanntes mitteilt. Vor allem aber, es genügt nicht, dass Obersatz und Untersatz gegeben sind. Sie bilden nur den Leib, zu dem als Seele die Beziehungserfassung hinzutreten muss. Eine andere Frage ist es, ob wir uns tatsächlich des Syllogismus bedienen. Das ist nach dem Vf. nur äusserst selten der Fall. In seinen zahlreichen Versuchen fand sich diese Schlussweise bei den Sachverhaltsschlüssen, den Ergänzungsaufgaben und den Rätseln nie. Es wird somit die allgemeine Anschauung bestätigt, die in dem Syllogismus nicht das Mittel des natürlichen Denkfortschrittes erblickt.

Lindworskys vortreffliche Schrift ist für den Logiker und Erkenntnistheoretiker kaum weniger wertvoll als für den Psychologen. Auch der Pädagoge kann reichen Gewinn daraus ziehen.

F u l d a.

Dr. E. Hartmann.

Psychologie.

Einführung in die Psychologie. Von Dr. Adolf Dyroff, ord. Prof. der Philosophie an der Universität Bonn. 3., verbesserte Auflage. 152 S. (37. Bd. der Sammlung „Wissenschaft und Bildung“). Leipzig 1917, Quelle & Meyer. *N* 1,25.

Die Schrift ist entstanden aus Vorträgen, die Prof. Dyroff im Februar und März 1907 im Zyklus der Bonner Volkshochschule gehalten hat. Ueber Zweck und Methode der Darstellung hat uns der Verf., wenn wir von dem Buchtitel „Einführung in die Psychologie“ absehen, nicht unterrichtet. Doch lässt das Studium der Arbeit erkennen, dass der Vf. die metaphysischen Fragen über die Seele absichtlich übergangen hat. Er wollte die Seele vor allem psychologisch betrachten. Zur Darstellung der Ergebnisse seiner Betrachtung wählte er die beschreibende Form. Nicht so sehr die Metaphysik, als vielmehr die experimentelle Psychologie, die Fremd- und Selbstbeobachtung (und die Physiologie, soweit es nötig war,) hat das Wort. Trotzdem fehlt fast in keinem Kapitel der Hinweis auf die metaphysischen Seiten der betreffenden Einzelfrage, und im Kapitel „Rückblick und Ausblick“ (140 ff.) werden die hauptsächlichsten metaphysischen Seelenfragen überhaupt und die verschiedenen Versuche zu ihrer Lösung in gedrängter Zusammenfassung und Uebersicht namhaft gemacht, ohne dass der Verfasser freilich persönlich zu ihnen Stellung nimmt.

Entsprechend der eben angegebenen Stoffabgrenzung wird die metaphysische Behandlung der Existenz und Substantialität, des Ursprungs, des Wesens und der Wesenseigenschaften der Seele (Geistigkeit, Unsterblichkeit, Freiheit usw.), der Seelenvermögen und ihres Verhältnisses zu einander ausgeschaltet und die Darstellung auf folgende Gegenstände beschränkt: Aufgabe und Hilfsmittel der Psychologie (5 ff.), das Seelenleben im allgemeinen (12 ff.), vom Innenleben der Seele (18 ff.), vom Vorstellungsleben der Seele (42 ff.), Denken und Sprechen (77 ff.), das Gefühls- und Triebleben (98 ff.) der Wille und die Freiheit (111 ff.) [psychologisch, nicht metaphysisch betrachtet], Aufmerksamkeit und Apperzeption (133 ff.).

Jedem Kapitel ist eine Angabe der wichtigeren diesbezüglichen Literatur beigelegt. Die ganze Arbeit wird durch eine Uebersicht über die „allgemeine Literatur zur Psychologie“ (146 ff.) und durch ein „alphabetisches Verzeichnis wichtiger Begriffe und der Namen im Text“ (149 ff.) beschlossen.

Die Schrift bietet auf engem Raum ein ungemein reiches Material, das mit grosser Geschicklichkeit in durchsichtiger Anordnung und logischer Gliederung verarbeitet und in sehr anziehender, fesselnder und fasslicher Form dargestellt worden ist.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Religionsphilosophie.

Religionsphilosophie. Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie. Von Dr. theol. Karl Dunkmann, o. Prof. d. Theol. in Greifswald. 13 *M.*, geb. 15 *M.* — Sonderausgabe: Religionsphilosophie im Grundriss (Formulierung der Thesen; zur allgemeinen Uebersicht und für Vorlesungszwecke). Gütersloh 1917, E. Bertelsmann. 1.50 *M.*

Der als Schleiermacherforscher bekannte Greifswalder Theologieprofessor Karl Dunkmann beginnt mit dem vorliegenden Bande eine „Systematische Theologie“. Sein Unternehmen gemahnt an dasjenige Wobbermins, der seine „Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode“ mit einer Untersuchung über „Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie“ (Leipzig 1913) eröffnet hat. In beiden Werken ist Schleiermachers Religionsphilosophie und Theologie wenn nicht von ausschlaggebendem, so doch von sehr weitreichendem Einfluss. An der Wobberminschen Auffassung von Schleiermachers Methode ist vieles ausgestellt worden und meines Erachtens mit Recht. Insbesondere hat die Ausdehnung der religionspsychologischen Aufgabe auf die Normierung und Wertung des religiösen Erlebens auch auf protestantischer Seite starken Widerspruch gefunden, gegen den sich Wobbermin bis jetzt nicht siegreich hat verteidigen können (siehe seinen neuesten Aufsatz gegen Friedrich Traub in der Zeitschrift für Theologie und Kirche XXVII [1917] 314 ff.). Auch Dunkmann kommt in seinem Buche mehrmals auf die Anschauungen Wobbermins zu sprechen; er steht in der Deutung und Anwendung der Schleiermacherschen Religionsphilosophie jedenfalls auf einem ganz anderen Boden. Und darin scheint er glücklicher zu sein als Wobbermin, wie überhaupt seine kritischen Auseinandersetzungen über Schleiermacher meines Erachtens den wertvollsten Bestandteil seines Werkes bilden. Auch sonst entbehrt seine Darstellung nicht des Interessanten und Gehaltvollen. Sie bedürfte aber viel grösserer Klarheit und an manchen Punkten auch viel tieferer Gründlichkeit. Das letztere fällt dem Leser vornehmlich bei der allzu cursorischen Behandlung der antiken und mittelalterlichen Religionsphilosophie auf. Die nachfolgende Besprechung hebt aus dem Inhalt des Dunkmannschen Werkes nur wenige Stücke heraus; sie hält sich dabei an die S. 67 beginnenden „Erläuterungen zum Grundriss“, die das eigentliche System der Religionsphilosophie geben. Der auch in einem Sonderbändchen erschienene Grundriss bietet bloss die Formulierung der Thesen zur allgemeinen Uebersicht und für die praktischen Zwecke der Vorlesung. Zum Verständnis dürfte er für sich allein in keiner Weise genügen.

Der Zweck des Buches spricht sich im Untertitel aus. Es beabsichtigt eine „Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher

Theologie.“ Daher begnügt es sich nicht — um in den herkömmlichen Ausdrücken zu reden — mit der demonstratio religiosa, sondern es zieht auch die demonstratio christiana herein. Praktisch läuft das Ganze demnach auf eine Apologetik hinaus. Ich lege das Hauptgewicht auf die Untersuchung der Religion im allgemeinen, also auf die Religionsphilosophie im gewöhnlichen Sinne; die Beurteilung von Dunkmanns Theorie der Offenbarung soll nur ganz kurz angedeutet werden. Das genauere Studium derselben gewährt einen Einblick in die modernen protestantischen Bemühungen um den Offenbarungs- und Glaubensbegriff.

Der erste Teil enthält die Theorie der Religion (67—413). In der Einleitung wird Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie erläutert, dann die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie und Theologie, weiterhin die Methode der Religionsphilosophie. Hierbei begegnet man in etwas zu breiten Ausführungen dem Streit um die Einteilung der Wissenschaften. Die Religionsphilosophie ist Geisteswissenschaft, „da die Religion als geistiges Phänomen allein in Frage kommt“ (37). Nach der Art dieser geistigen Phänomenalität richtet sich ihre Methode. Das was Dunkmann Religion nennt, ist „eine eigentümliche innere Anschauung, die in der Einheit des geistigen Lebens begründet ist“ (S. 157 und ähnlich an zahlreichen Stellen). Die Religion ist eine selbständige Erfahrungsgrösse; sie entsteht nicht auf dem Boden des sinnlichen Bewusstseins, nicht auf dem Wege rationalen Denkens, sondern tritt als eigenartiges Erlebnis in uns auf. Dass hier die Anknüpfung an Schleiermacher erfolgt und erfolgen muss, ist ohne weiteres klar. Dieses eigenartige innere Erlebnis charakterisiert sich als religiös vor allem dadurch, dass es notwendig den Gottesbegriff einschliesst. Das Problem der Gotteserkenntnis und die Selbständigkeit der Religion hängen daher innigst zusammen. Von einer Gottes„erkenntnis“ kann Dunkmann freilich im herkömmlichen Sinne nicht reden; denn alle Versuche des rationalen Denkens, die sogenannten Gottesbeweise, „die heute noch eine, wenn auch lichtscheue Rolle spielen“ (208), führen zu keinem Ziele; sie liegen sämtlich auf der schiefen Ebene, weil sie von der äusseren Erfahrung ausgehen. „Hier dürfte tatsächlich Kant für alle Zeiten klar gesehen haben, dass die Schlüsse des Verstandes nicht weiterreichen, als der Stoff der Sinnlichkeit und die Formen der Anschauung, ohne welche die Kategorien leere Begriffe sind“ (209). Das Verdienst Kants, die Religion aus dem Bereiche des vernünftigen Denkens ausgewiesen und als „irrational“ erklärt zu haben, scheint nun einmal für gewisse Kreise unbestreitbar festzustehen. Dagegen kämpft man offenbar vergebens an. Man müsste ja den Kampf wieder mit den Waffen des auf diesem Gebiete nun einmal verpönten Denkens führen. Dunkmann hebt überdies hervor, dass ein durch rationales Denken vermeintlich gewonnener Gottesbegriff natürlich keinen religiösen Wert hätte; er wäre ein rein philosophischer Begriff und nichts

weiter. Letzteres zugegeben; aber könnte er nicht trotzdem nun auch Gegenstand religiösen Erlebens werden? Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass der ontologische Gottesbeweis von Dunkmann noch am höchsten geschätzt wird. Wir lesen darüber (210): Gegenüber den unkritischen Verstandesbeweisen vom Dasein Gottes „erhebt sich der sog. ontologische Beweis zu zweifellos grösserer wissenschaftlicher Höhe“; er stösst sogar in seiner Cartesianischen Form ziemlich nahe an Dunkmanns Verfahren heran (212). Eine wichtige Uebereinstimmung wird jedenfalls darin zu sehen sein, dass auch Dunkmann, trotz aller Verwerfung des rationalen Denkens, von einem Gottesbegriff spricht, dass er das Urteil über das Dasein Gottes als „streng theoretisch“ (213 u. ö.) gelten lassen will. Wie sucht nun er den Gottesbegriff zu gewinnen? Dunkmann geht aus von der dreifachen Art des Normenbewusstseins, die wir in uns gewahren: Das Wahrheitsbewusstsein, das Schönheitsbewusstsein, das Sittenbewusstsein erscheint uns normiert. Keines von den dreien enthält für sich das, was wir im religiösen Bewusstsein erfahren. Jedes von ihnen schliesst zudem einen „Dualismus“ ein, d. h. den Widerstreit zwischen dem Normgemässen und Normwidrigen. Die konkreten logischen, ästhetischen und ethischen Normen nun erleben wir nur als verschiedenartig, als heterogen. Und doch finden wir bei all dieser Heterogenität in uns das Bewusstsein einer letzten abschliessenden Form der Einheit im Geistesleben, und zwar einer solchen, die über den konkreten Normen steht (201). „Es ist nämlich unbestreitbar, dass wir den Mangel geistiger Einheit verspüren und inne werden. Diese Tatsache selbst liegt vor Augen; wer sie selbst nie empfunden zu haben vorgibt, wird sie als Phänomen in der Geschichte nicht abstreiten können“ (201). „Die Art, wie der Mangel an Einheit des Normenbewusstseins empfunden wird, ist individuell unendlich verschieden. Er kann gefühlsmässig, verstandesmässig, aber auch willensmässig empfunden werden. Dennoch ist es überall dasselbe geistige Grunderlebnis“ (201). „Wie kommt es zu dieser Empfindung eines Mangels der Einheit? Sie ist ein Beweis, dass die blosser Tatsache des physischen Lebens in seiner Inhaltlosigkeit nicht den letzten gemeinsamen Grund unseres differenzierten geistigen Daseins ausmacht. Vielmehr ist diese Tatsache eine eigentümliche Form des Erlebnisses einer letzten und abschliessenden Einheit unseres Geistes. Das Selbstbewusstsein ersteigt in diesem Erlebnis seine »höchste Stufe«, um mit Schleiermacher zu reden“ (202). „Nunmehr erheben wir die Frage, ob wir berechtigt sind, dies eigentümliche Selbstbewusstsein als das ‚religiöse‘ zu bezeichnen? Wir sind der Meinung, dass wir dazu freilich vollkommen berechtigt sind. Erstens nämlich haben wir kein anderes Wort für diese eigentümliche Erscheinung, wenn wir den Terminus der Religion an diesem Punkte ablehnen würden. Zweitens deckt sich aber der populäre Begriff der Religion zweifellos seinem wesentlichen Sprachgebrauch nach

mit diesem Tatbestand“ (202f.). So ergibt sich also der Schluss: „Unter dem religiösen Selbstbewusstsein oder Bewusstsein ist zu verstehen das eigentümliche Bewusstsein der inneren Zwiespältigkeit angesichts des dreifach verschiedenen Normbewusstseins. Die Wurzel der Frömmigkeit als eigentümlicher Form innerer Erlebniswirklichkeit ist damit gefunden“ (203). Das religiöse Bewusstsein ist nun selbst ebenfalls ein Normbewusstsein; „es erscheint um der Einheit des Geistes willen unbedingt notwendig, da auf keine andere Art diese letzte Einheit zustande kommen kann. Das religiöse Bewusstsein kann demgemäss als absolutes Normbewusstsein beschrieben werden“ (205). „Das aber sind die wesentlichen Merkmale des Gottesbegriffs, dass ein allumfassendes Reales, eine absolute Einheit oder Norm vorgestellt wird, die in unser menschliches Geistesleben unmittelbar hereintritt“ (207). „Wir haben wohl ein unmittelbares Bewusstsein von Gott, doch aber kein direktes, sondern vermitteltes, vermittelt durch jene Normen, die wir unmittelbar und unvermittelt inne werden“ (206). Führen wir den Gedankengang Dunkmanns ganz kursorisch zu Ende! Im Unterschied vom Gottesbegriff „bezeichnet das Gottesbewusstsein die Verwirklichung des ersten im Gesamtumfang geistigen Lebens“ (222). „Mit dem Begriff des Gottesbewusstseins ist zugleich der erweiterte Begriff der religiösen Erfahrung gegeben“ (223). Der in dem heterogenen dreifachen Normbewusstsein enthaltene Dualismus, der bereits oben angedeutet wurde, dient als „der psychische Erreger des Gottesbewusstseins“ (256). „Indem wir den Gottesbegriff bilden, wie er sich uns unmittelbar aus dem Normbewusstsein ergibt, entsteht, wie nachgewiesen, ein eigentümlicher Vorstellungsinhalt, den wir als reinen Geist bezeichnen. Der Vorstellungsinhalt ist völlig einzigartig und in sich selbständig; er ist keineswegs irgendwie abgeleitet aus dem sinnlichen Inhalt der gegebenen Vorstellung. Es versteht sich aber von selbst, dass dieser sinnliche Inhalt, den wir allgemein Welt nennen, nunmehr neben den religiösen Inhalt des Gottesbewusstseins tritt. Beide Inhalte treten aber sofort auseinander. Der Gottesgedanke ist so eigentümlich, dass er sich schlechterdings nicht unter- oder einordnet dem sinnlichen Weltbewusstsein. Folglich entsteht eine Gegensatzung. Gott und Welt erscheinen als unvereinbare Inhalte des Bewusstseins“ (294). Dunkmanns Entwicklung der göttlichen Eigenschaften, sowie die Abhandlung über das Verhältnis der Religion zur Sittlichkeit lassen wir ausser Betracht. Die Untersuchung über die religiöse Erfahrung endet mit der Erkenntnis des problematischen Charakters derselben. Insbesondere ist es der sittliche Dualismus, der im Zusammenhang mit dem logischen und ästhetischen Normbewusstsein eine einheitliche Erfahrung des Gottesbewusstseins unmöglich macht (371). Hier setzt mit der Offenbarung der Gottesglaube ein. „Das neue und unterscheidende Moment besteht nunmehr ganz einfach darin, dass ein transsubjektives Erlebnis eingeschaltet wird, wodurch der religiöse Dualismus überwunden

wird. Im Unterschied von allen Inhalten der religiösen Erfahrung schöpft also die Offenbarung nicht aus dem subjektiven religiösen Selbstbewusstsein, sondern jenseits desselben. Die Religion treibt den Menschen, über sich hinauszuschauen und von dem irrationalen Normbewusstsein, das ein ausgesprochen transsubjektives ist, eine neue und letzte Art der Kundgebung zu erwarten, wodurch die allgemein natürliche, im konkreten Normbewusstsein vorgefundene Selbstbezeugung des Göttlichen ergänzt und vollendet wird. Die religiöse Erfahrung also enthält zunächst das Postulat der Offenbarung wegen ihres ausgesprochenen Dualismus“ (371 f.) Der Fromme spürt dieses Bedürfnis am meisten. Die Wahrheit der Offenbarung muss sich daran „erproben und bewähren, dass sie den religiösen Dualismus überwindet, der in den Beziehungen des dreifachen Normbewusstseins mit Gott begründet liegt“ (391). Der Glaube ist subjektiv die bestimmte religiöse Verfassung, „welche die religiöse Erfahrung der einzelnen Gemeindeglieder unter dieser Offenbarung annimmt, die Offenbarung existiert also immer nur als ‚Glaube‘ in dem geistigen Leben der einzelnen Glieder der Gemeinde“ (404). Das Christentum ist wie jede andere höhere Religion, die auf Offenbarungen zurückgeht, „als Glaubensweise zu fassen und nicht einfach als Religion“ (405).

Lassen wir Dunkmanns Theorie des Gottesbewusstseins und der Offenbarung beiseite und gehen wir nur kurz — soweit die Dunkelheit der Ausdrucksweise ein richtiges Verständnis überhaupt ermöglicht — auf seine Erörterung über den Gottesbegriff ein. Es ist vor allem unberechtigt, die äussere Erfahrung bei der Gewinnung religiöser Begriffe so vollständig auszuschalten. Wenn gar nichts anderes, so bezeugt doch eben auch die Geschichte die Tatsache, dass der Gottesbegriff mit Hilfe des Weltbewusstseins erreicht werden konnte. Das kausale Denken von diesem Verfahren fernzuhalten, ist ein erkenntnistheoretisches Vorurteil, das mit dem Hinweis auf Kant noch lange nicht in sich gerechtfertigt ist. Es braucht nicht bezweifelt zu werden, dass die innere Erfahrung auch und ebenso sicher ein Weg zu Gott sein kann. Dies bezeugt allein schon die Geschichte des noëtischen und des moralischen Gottesbeweises. Die Analyse des Wahrheitsbewusstseins etwa hat ein Augustinus in einer viel scharfsinnigeren und auch psychologisch zutreffenderen Weise gegeben, wie man es etwa bei Dunkmann lesen kann. Aber das kausale Denken war doch auch in diesem „inneren“ Gottesbeweise nicht zu entbehren. Der Streit um die richtige Deutung des noëtischen Gottesbeweises bei Augustin ist ja nicht ganz leicht zu entscheiden, aber wichtige Gründe sprechen für eine kausale Erklärung (vgl. Grabmann, Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott, 1916, 84 ff.). Dunkmanns weitschweifige und undurchsichtige Erörterungen über das religiöse Bewusstsein und den Gottesbegriff könnten kaum eine bessere und eindringlichere Korrektur erfahren als durch die Ideen des noëtischen und des moralischen Gottesargumentes.

Der zweite Teil des Buches, der die Phänomenologie der Religion zum Gegenstande hat (414 ff.), bringt manche interessante Gedanken über Klassifikation der Religionen und über die Entwicklung der hauptsächlichsten religiösen Formen. Wir betonen hier bloss eine Anschauung Dunkmanns: „Für unsere Auffassung verhält sich die Sache so, dass allerdings das religiöse Bewusstsein, in welcher Gestalt es immer im Anfange auftreten mag, stets und notwendig ein monotheistisches ist, in dem Sinne nämlich, dass die Idee des Heiligen getragen ist von der Vorstellung einer einheitlichen Macht, die sich dann psychologisch hundertfältig zu äussern vermag“ (455). Eine Abhandlung über Religion und Kultur (469 ff.) beschliesst das Buch.

Würzburg.

Dr. G. Wunderle.

Geschichte der Philosophie.

Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. Von Martin Grabmann. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. XVII, Heft 5—6). Münster i. W. 1916, Aschendorff. 8°. XXVII und 270 S.

Die Frage, „auf welchem Wege, zu welcher Zeit und in welchen Uebersetzungstypen die einzelnen Aristoteleschriften in den Gesichtskreis der Scholastik eingetreten sind“, ist in den letzten Jahren — ungefähr seit dem Erscheinen des „Siger de Brabant“ von Mandonnet — immer mehr und mehr aktuell geworden. Man hat eingesehen, dass es ganz unmöglich ist, für die wichtigsten Probleme aus der Geschichte der Philosophie des XIII. Jahrhunderts genügende Lösung zu finden, so lange jenes nur oberflächlich erforscht ist. Dies erklärt uns die stattliche Reihe von längeren und kürzeren Abhandlungen, welche in neuester Zeit von allen Seiten her in der Absicht veröffentlicht worden sind, einer vollständigen Lösung dieses Problems näherzukommen.

Grabmanns Buch bedeutet einen weiteren Schritt auf diesem Wege; es will nicht nur neues, bisher unberücksichtigtes Material zusammenbringen, sondern auch eine Synthese der bisherigen Ergebnisse darstellen. Darin ähnelt es den „Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote“ Am. Jourdain, die noch immer bis auf unsere Tage das einzige Werk waren, welches das ganze Problem ins Auge fasste. Grabmanns „Forschungen“ unterscheiden sich aber in zweifacher Hinsicht von den „Recherches“ Jourdain: zuerst lassen sie die logischen Schriften des Stagiriten ausseracht und beschränken sich lediglich auf den „neuen Aristoteles“ des XIII. Jahrhunderts (die pseudoaristotelischen Schriften jedoch mit einbegriffen), und weiter ist ihre Darstellungsweise in

der Regel weniger ausführlich gehalten, als bei Jourdain. Namentlich dort, wo er weniger auf seine eigenen Forschungen, als auf das schon von anderen beigebrachte Material verwiesen hat, referiert Grabmann meistens ganz kurz die Ergebnisse jener früheren Untersuchungen. Eine solche Arbeitsweise hat viel für sich, und man kann dem Verfasser keinen Vorwurf daraus machen, dass er sich über bekannte Tatsachen nicht verbreitet; jedenfalls ist aber zu bemerken, dass man dabei mit grösster Umsicht vorgehen muss, damit man nicht Gefahr läuft, einerseits schwächere Punkte jener Untersuchungen zu übersehen und andererseits nicht alle, oft ganz kleine Winke auszunützen, die zu weiteren Ergebnissen führen können. Die Umsicht, mit welcher Grabmann ans Werk gegangen ist, und auch besonders „das Bestreben, das Sichergestellte von dem Wahrscheinlichen und noch Unentschiedenen sich deutlich abheben zu lassen“, ist nicht genug zu rühmen; sein erprobter kritischer Sinn erlaubte ihm, fast überall sowohl der Skylla als auch der Charybdis glücklich zu entgehen.

Es kann nicht meine Absicht sein, eine eingehende Analyse des inhaltsreichen Buches hier zu geben. Ich befasste mich seit 1908 mit Witelo und dabei auch mit seinem Freunde Wilhelm von Moerbeke, und dies führte mich natürlich zum Studium der Aristotelesübersetzungen (und nicht nur der Ethikübersetzungen, wie Grabmann S. VIII angibt), und obwohl dann andere Probleme meine Aufmerksamkeit auf sich zogen, so erlauben mir die schon bisher gesammelten Notizen manche Ergänzungen zu den Nachrichten Grabmanns zu machen: wollte ich sie aber in das vorliegende Referat hineinweben, so würde dieses gewiss weit die üblichen Schranken einer Rezension überschreiten. Ich muss mir also die Ausnützung dieser Notizen für eine besondere Abhandlung vorbehalten, und werde jetzt nur in grossen Zügen über die „Forschungen“ berichten.

Sie zerfallen in zwei Teile. Der erste hat „die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts im allgemeinen“ zum Gegenstand und beginnt mit einer „Einleitung“. Hier erfahren wir die Wichtigkeit, aber auch die Schwierigkeit der Frage, den gegenwärtigen Stand ihrer Erforschung und endlich die von dem Vf. befolgte Methode. Grabmann gliedert das Material „in zwei Hauptgruppen: die erste Gruppe bilden äussere geschichtliche Zeugnisse in Chroniken usw. und die Schriften der Scholastiker selbst; die zweite Gruppe besteht in der handschriftlichen Ueberlieferung der lateinischen Aristotelesversionen“. Dazu möchte ich auch schon jetzt bemerken, dass es auch andere, von dem Vf. leider unbenutzte Hilfsmittel gibt, welche in keine dieser beiden Gruppen gut hineinpassen, bezw. eine Erweiterung der obigen Bezeichnungen bedingen: ich rechne dazu vor allem die lateinischen Uebersetzungen der griechischen Aristoteleskommentatoren, die, obwohl selbst bis jetzt noch nicht genügend erforscht, trotzdem ein helles Licht auf die Aristotelesübersetzungen werfen können, und weiter das bekannte Verzeichnis der griechischen Handschriften der

päpstlichen Bibliothek, worunter die Vorlagen für die Versionen Wilhelms von Moerbeke zu suchen sind. Auch kann man in der Uebersetzungsweise innere Kriterien für die Zuteilung der Uebersetzung an diesen oder jenen Translator finden¹⁾.

Das lange zweite Kapitel (16—55) wird von einer chronologischen Schilderung der „Aristotelesrezeption in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts“ (bis Petrus von Tarantasia, „noch vor 1260“) ausgefüllt. Von der Reichhaltigkeit des Inhalts dieses Kapitels zeugt schon der Umstand, dass hier gegen dreissig Schriftsteller jener Zeit vorgeführt werden, aus deren Schriften uns eine immer vollere Kenntnis des Philosophen sich kundgibt; einige wenige (aber die vielleicht nicht uninteressantesten, wie Radulf von Longchamp, Arnold der Sachse usw.) sind freilich übersprungen worden. Das meiste davon, was Grabmann über diese Schriftsteller zu berichten weiss, hat er aus Jourdain und der eingangs erwähnten neuesten Literatur geschöpft; doch fügt er überall eigene Bemerkungen hinzu, die sich hie und da (z. B. S. 43—48 über Bonaventura, S. 49—54 über Vinzenz von Beauvais) zu umfangreicheren Untersuchungen erweitern.

Den „Mitteilungen und Urteilen Roger Bacons über die Aristotelesübersetzungen“ hat der Vf. ein besonderes Kapitel gewidmet, wodurch er einen doppelten Zweck zu verfolgen scheint. Einerseits wird hier zum ersten Mal vollständig und zusammenhängend dasjenige mitgeteilt und besprochen, was Bacon über diese Versionen an so zahlreichen Stellen geschrieben hat; aus dem Schweigen Bacons schöpft Grabmann weiter sein schwerwichtiges Argument gegen die Annahme des angeblichen Aristotelesübersetzers Heinrich von Brabant, welcher zuerst von Aventinus erwähnt wurde. Diesen Heinrich identifiziert Grabmann ganz richtig mit Wilhelm von Moerbeke, worin er (unbewusst) einer schon von Val. André aufgestellten Behauptung folgt. Ich bin im Stande, urkundlich nachzuweisen, dass diese Behauptung der Wirklichkeit entspricht; man kann nämlich zeigen, dass in der Vorlage Aventins an der Stelle des „Honorius“ richtig „Wilhelmus“ gestanden hat.

Ein anderes besonderes Kapitel hat „eine ungedruckte Einführung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts“, nämlich die von Rose entdeckte, sonst gänzlich unbenützte²⁾ „*Compilatio de libris*

¹⁾ In den mathematischen Uebersetzungen Gerhards von Cremona gibt es z. B. (wie zuerst mein verstorbener Freund A. A. Björnbo nachgewiesen hat) solche ganz zuverlässige innere Kriterien.

²⁾ Im Jahre 1911 hatte ich drei Exemplare dieses Schriftchens in meinen Händen, nämlich cod. Upsal. C. 57 f. 8^v - 119^r, aus d. J. 1302, cod. Lincop. F. 18 und cod. Berlin. Oct. 142 (ehemals — im J. 1859 — des Buchhändlers Hartung in Leipzig, vgl. Rose in *Hermes* V, 1871, 65; nachher Nr. 247 in der Kollektion Carlo Morbios; das Kolophon lautet hier: „explicit liber Alberti, qui dicitur compendium philosophie, scriptus et finitus Parisiis per manus Conradi de Saxonia a. d. 1325“)

naturalibus“, zum Gegenstand. Wir erhalten hier eine eingehende Inhaltsangabe dieser interessanten und für die Geschichte der Aristotelesrezeption lehrreichen Schrift —, deren Bedeutung für die Geschichte der Aristotelesübersetzungen sich freilich darauf beschränkt, dass sie neue Zeugnisse für einige auch anderweit bekannte Tatsachen liefert.

Der erste Teil schliesst mit einer Betrachtung „der handschriftlichen Ueberlieferung der lateinischen Aristotelesübersetzungen im allgemeinen“. Der wichtigste Abschnitt dieses Kapitels behandelt die Art und Weise, in welcher die aristotelischen Schriften in den Handschriften zusammengestellt vorkommen; alsdann werden einige Typen der Aristoteleslexika aus dem XIII. und XIV. Jahrhundert vorgeführt, und Bemerkungen über die Bezeichnungen „vetus translatio“, „nova translatio“ u. ä., sowie über datierte und glossierte Handschriften beschliessen diesen ersten, allgemeinen Teil des Buches.

Der zweite, spezielle Teil bespricht „die Uebersetzungen der einzelnen aristotelischen Schriften“. Dieselben werden nicht gleich ausführlich behandelt; vielmehr fällt der Metaphysik fast die Hälfte dieses zweiten Teiles zu, ein Viertel der nikomachischen Ethik und nur gegen 50 Seiten verteilen sich unter die übrigen Schriften des Aristoteles. Schon diese äusserlichen Verhältnisse bekunden, wo die wichtigsten neuen Ergebnisse der Forschungen Grabmanns zu suchen sind.

Den Abschnitt über die Metaphysik glaube ich als die am meisten gelungenen Seiten des schönen Buches nennen zu dürfen. Sehr wichtig und überraschend ist hier vor allem die Entdeckung der *Metaphysica vetus*, die sich jetzt ganz scharf von den beiden anderen Versionen, besonders von der langen griechisch-lateinischen Uebersetzung abhebt. Die Forschungen über die Entstehungszeit der drei Uebertragungen bringen freilich keine einzige ganz sichere Tatsache, aber jedenfalls eine Fülle von neuen Beiträgen. Von praktischem Nutzen sind weiter die genauen Angaben der äusseren Kennzeichen (Initien der Bücher usw.) und die eingehende Diskussion einiger häufig bei den Scholastikern wiederkehrender Zitate. Dagegen könnten für die Schilderung der Tätigkeit des Wilhelm von Moerbeke (146—150) zahlreiche Nachträge geliefert werden, auch über datierte Uebersetzungen (vgl. übrigens S. 183).

Wir überspringen jetzt 35 Seiten des Buches (169—204) und wenden uns gleich zu der nikomachischen Ethik. Das Hauptproblem liegt hier in der Datierung der vollständigen griechisch-lateinischen Uebersetzung (220—237 und 251—256). In dieser Hinsicht hat der Vf. selbst eine kleine Evolution durchgemacht: noch im Jahre 1913 trat er für die Autorschaft Wilhelms ein (Festschrift Hertling S. 135); jetzt hat er die Beweisgründe, welche für Robert Grosseteste sprechen (und auf die er teilweise von dem Schreiber dieser Zeilen aufmerksam gemacht wurde), sehr gewissenhaft abgewogen und kommt zu folgendem Endergebnis (XVII): „Die zahlreicheren

Gründe sprechen für eine Zuteilung dieser Ethikübersetzung an Robert Grosseteste, doch übersteigt die Entscheidung für den Bischof von Lincoln die Grenzen der Wahrscheinlichkeit nicht“; „auch die Zitate, welche Walter Burleigh aus dem *Linconiensis* beibringt . . . dürfen . . . uns nicht dazu bestimmen, dem Robert Grosseteste endgültig die griechisch-lateinische Uebersetzung der nikomachischen Ethik zuzuschreiben. Es mag hierdurch die Wahrscheinlichkeit dieser Zuteilung etwas gesteigert werden, aber die Wahrscheinlichkeit wird nicht zur Gewissheit erhoben“, fügt er an anderer Stelle (255—256) hinzu. Auch ich muss gestehen, dass es mir bisher noch nicht gelungen ist, ein entscheidendes Zeugnis für Robert zu finden, ein Zeugnis, das den hohen Forderungen Grabmanns entsprechen könnte; doch glaube ich auch schon heute mit neuen wichtigen Beweisgründen in die Öffentlichkeit treten zu können, die ich in unweiter Zukunft noch zu bereichern hoffe.

Die übrigen Schriften des Aristoteles werden von Grabmann, wie gesagt, viel bündiger behandelt, entweder deswegen, weil ihre Uebersetzungsgeschichte schon durch ältere Forschungen sichersteht, oder weil sie ausserhalb des speziellen Interessebereiches des Vfs. liegen (wie z. B. die *Problemata*). Für die Physik, *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione* und *De anima* wird der wichtige cod. Vindob. lat. 2318 zum ersten Mal in der Literatur erwähnt¹⁾; für *De anima* wird auch eine wenig beachtete Nachricht in der *Summa contra Gentes* des hl. Thomas von Aquin. herbeigezogen. Bei anderen Werken (*Meteorologica*, naturgeschichtliche Bücher, *Parva naturalia*, pseudepigraphische *libri naturales*, *Magna Moralia*, *Politica*, *Oeconomica*, *Rhetorica*, *Poetica*) geht der Vf. selten über das hinaus, was auch vor ihm bekannt war.

Sehr dankenswerte Anhänge begegnen uns am Ende des Buches: das Verzeichnis der benutzten und angeführten Handschriften und besonders das alphabetische Initienverzeichnis der besprochenen lateinischen Uebersetzungen aristotelischer und pseudoaristotelischer Schriften. Wir vermissen dagegen einen chronologischen Index, der uns um so mehr nötig erscheint, als dem analysierenden zweiten Teile des Buches keine Zusammenfassung der Ergebnisse beigegeben wird, die uns ein anschauliches Bild der Art und Weise vor die Augen stellte, wie die Scholastiker nach und nach in den Besitz des „ganzen Aristoteles“ gekommen sind. Diese kleine Lücke will ich ausfüllen und füge hier ein solches Verzeichnis bei, worin ich das erwähnte Bild so zu zeichnen versuche, wie es sich aus der Darstellung Grabmanns ergibt. Der Kürze halber halte ich das Sichere und das Wahrscheinliche nicht so scharf wie Grabmann auseinander; ich be-

¹⁾ Im September 1912 habe ich diese Handschrift in Wien für die Nachprüfung der Zitate benutzt, die sich in der fälschlich dem Witelmo zugeschriebenen Abhandlung *De intelligentiis* finden.

zeichne dagegen mit einem Asterisk die arabisch-lateinischen Uebersetzungen, um sie von ihren griechisch-lateinischen Schwestern deutlich abzusondern.

* Johannes Hispanus, De conservanda sanitate = ein Teil des Secretum secretorum; (Qustâ ibn Lûqâ, De differentia spiritus et animae).

Henricus Aristippus († 1162), Meteorologica, lib. IV; vielleicht auch ein Fragment der Physica¹).

* Gerhard von Cremona († 1187), (Analytica posteriora); Physica; De coelo et mundo; De generatione et corruptione; Meteorologica, lib. I—III; De causis proprietatum elementorum; eine Paraphrase zu De sensu et sensato; (De expositione bonitatis purae = De causis).

* Gerhard von Cremona oder Michael Scotus, Metaphysica (= M. nova).

* Alfred von Sareshel (Liber de congelatis); De vegetabilibus et plantis.

Ende des XII. Jahrhunderts, Ethica vetus.

* Ende des XII. Jahrhunderts, De memoria et reminiscencia²).

Anfang des XIII. Jahrhunderts, Metaphysica vetus (nicht lange vor 1210?); Physica; De generatione et corruptione; De anima (diese Schrift und die folgenden Parva naturalia vor 1215); De sensu et sensato; De memoria et reminiscencia³); De somno et vigilia; De longitudine et brevitate vitae; De iuventute et senectute; De morte et vita; De expiratione et respiratione.

Vielleicht nach 1220, Ethica nova (Michael Scotus?).

* Michael Scotus, Physica (?); De coelo et mundo; De anima — alle drei mit Kommentaren des Averroes; De animalibus lib. I—XIX (= Historiae an.; De partibus an.; De generatione an.) vielleicht um 1230; (Avicennas Compendium der Tiergeschichte).

* Philippus Tripolitanus (erste Hälfte des XIII. Jahrh.), Secretum secretorum.

* Hermannus Alemannus († 1272), Ethikparaphrase des Averroes (1240); Summa Alexandrinorum (1243); Rhetorik = ein Werk des Averroes (1254); Poëtik = Kommentar des Averroes.

¹) Vgl. Grabmann 173—174 und Haskins, Further notes on the sicilian translations of the twelfth century (Harvard Studies XXIII, 1912, 155—166), 164—165.

²) Aus dem kurzen Abschnitte, welchen Grabmann (199) der Schrift De memoria et reminiscencia widmet, ersieht man nicht klar, in welche Zeit er die beiden dort erwähnten Uebersetzungen verlegt. Da er aber auf S. 264 die mit „Reliquorum autem primum . . .“ beginnende aus dem Arabischen verfertigt sein lässt, so muss nach S. 198 die andere, griechisch-lateinische, in derselben Zeit entstanden sein, wie die Uebersetzung von De anima und der anderen Parva naturalia, also zu Anfang des XIII. Jahrhunderts. Die zweite Uebersetzung ist aber „ohne Zweifel die ältere“, stammt also noch aus dem XII. Jahrhundert?

³) Vgl. die vorangehende Anmerkung.

Robert Grosseteste (kurz vor 1253) oder Wilhelm von Moerbeke (vor 1260), *Ethica*.

* Manfred, noch als Prinz von Tarent, *De pomo sive de morte Aristotelis* (aus dem Hebräischen).

Bartholomaeus von Messina (unter König Manfred, also 1258—1263), *Problemata* (vulgata); *Physiognomica*; *De mirabilibus auscultationibus*; *De signis*; *De principiis*; *Magna Moralia*; *De bona fortuna + De eupragia*¹⁾.

Nikolaus von Sizilien, *De mundo*.

Unbekannte Uebersetzer derselben Zeit, *De inundatione Nili*; vielleicht auch: *De lineis indivisibilibus*; *De coloribus*; *Vita Aristotelis* (vor 1268).

Wilhelm von Moerbeke, *Metaphysica*, lib. I—XII (vor 1269) + lib. XIII—XIV (nach 1270, oder gar nach 1272?); *De coelo et mundo*; *Meteora* (1260?); *De historiis animalium* (dieses und die folgenden naturgeschichtlichen Schriften im Jahre 1260); *De progressu animalium*; *De partibus animalium*; *De generatione animalium*; *De causa motus animalium*; *Politica* (um 1260); *Rhetorica*. — Derselbe überarbeitete die älteren griechisch-lateinischen Uebersetzungen von: *De anima*; *Parva naturalia* (besonders *De somno et vigilia* und *De expiratione et respiratione*) und vielleicht auch die *Physica*.

XIII. Jahrhundert, *Rhetorica* (alia translatio); *Oeconomica* (alia translatio).

Durand von Auvergne, *Oeconomica* (1295).

So stellt uns also Grabmann die stufenweise vor sich gehende Aristotelesrezeption des XIII. Jahrhunderts, „das einschneidendste wissenschaftliche Ereignis“ dieser Epoche, dar. Die künftige Forschung wird voraussichtlich dieses Bild hier und da ein wenig korrigieren und mit neuen Einzelheiten ausfüllen; in den Hauptlinien entspricht es ohne Zweifel der Wirklichkeit.

Krakau.

Dr. Alexander Birkenmajer.

Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle. Par E. Vansteenbergh. Heft 2—4 des XIV. Bandes der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster i. W. 1915, Aschendorff. 220 S. *M.* 7,40.

Der Aufschwung des religiösen Lebens, der sich in der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts in den Klöstern des Donautales bemerkbar machte, führte bald zu einem erhöhten Interesse an den Fragen der spekulativen Mystik. So entstand im Jahre 1451 über die Natur der

¹⁾ Vgl. Grabmann 202, 237, 263.

„mystischen Vereinigung“ eine Kontroverse, die sich durch ein ganzes Dezennium hindurchzog. Vansteenberghe schildert ausführlich ihre einzelnen Phasen und macht uns mit den darauf bezüglichen Dokumenten bekannt. Es beteiligten sich an dem Streite Mönche der Benediktinerklöster von Tegernsee und Melk, der Kartause von Aggsbach, ein angesehener Theologe von München und vor allem der Kardinal Nikolaus von Kues, der damals den bischöflichen Stuhl von Brixen inne hatte. Die Briefe, die Nikolaus an die Mönche richtet, werfen nicht nur ein helles Licht auf den lebenswürdigen Charakter des Kirchenfürsten, der sich der geistigen Bedürfnisse der Mönche in der zuvorkommendsten Weise annimmt, sondern es kommt ihnen auch eine gewisse Bedeutung für die Beurteilung der Philosophie des Kusaners zu, insofern der Kardinal, der in seiner *Docta ignorantia* die menschliche Vernunft so gering bewertet, hier gegenüber dem extremen Voluntarismus des Vinzens von Aggsbach die Rechte der Vernunft vertritt und den alten scholastischen Grundsatz verteidigt, dass ein Lieben ohne jegliches Erkennen unmöglich sei.

F u l d a

Dr. E. Hartmann.

Weltgeschichte in Charakterbildern. Vierte Abteilung: Die neuere Zeit. **Leibniz.** Von Fr. X. Kiefl. Mit 88 Abbildungen. Mainz 1913, Kirchheim. 150 S. Preis gebd. 4,50 *M.*

In der vorliegenden, schön ausgestatteten Monographie bietet uns Kiefl eine dem gegenwärtigen Stand der Forschung entsprechende Würdigung der Gesamttätigkeit des Leibniz.

Das erste Kapitel, das die wissenschaftlichen Werke und Entwürfe des Philosophen behandelt, entwirft ein fesselndes Bild von der Universalität seines Geistes, der auf fast allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens schöpferisch tätig war. Kiefl zeigt uns, wie Leibniz in den mathematischen Wissenschaften mit den Ersten um die Palme ringt, wie er in der Jurisprudenz Reformvorschläge macht, die der Entwicklung des Rechtes Jahrhunderte vorausgeeil sind, wie seine volkswirtschaftlichen Projekte ein dauernder Bestandteil der modernen Staatsaufgabe geworden sind. Dazu kommen noch seine ethnologischen und sprachwissenschaftlichen Interessen, seine Bemühungen um die Hebung des deutschen Bücherwesens und um die Organisation aller im Dienste der Wissenschaft stehenden Kräfte in wissenschaftlichen Akademien. In der Tat, im Lichte seines Briefwechsels, der mehr und mehr zu Tage gefördert wird, erweist sich Leibniz immer mehr als „Universalgenie, welches alle geistigen Fäden der Vergangenheit umspannt und auf Jahrhunderte die geistigen Bewegungen der Menschheit vorausahnt und vorausdeutet“ (137).

Im zweiten Kapitel zeichnet Kiefl in sicheren Strichen die Grundlinien der Leibnizschen Philosophie. Dabei hält er sich frei von der Ein-

seitigkeit einiger Neuerer, die von der Logik (Couturat, *La Logique de Leibniz*, 1901) oder von der Erkenntnistheorie (Cassierer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902) aus das ganze System erklären wollen. In den Mittelpunkt des Systems stellt er den Begriff der Substanz, den Leibniz selbst als den Schlüssel zu jeder tieferen Philosophie bezeichnet hat. Die eigentliche Bedeutung des Philosophen in der Geistesgeschichte der Menschheit sieht Kiefl darin, dass er der wirksamste Vertreter des Idealismus in der neueren Philosophie ist. „Das Prinzip Hegels, den man im Vergleich mit Leibniz zu Unrecht das gewaltigste Denker-genie der Neuzeit genannt hat, »Nichts ist ohne Vernunft« bezeichnet schon Leibniz ausdrücklich als eine der Grundlagen seines Systems und gewinnt so einen Idealismus, der an die Grösse Platos erinnert. Kein Denker der Neuzeit hat so wirksam wie Leibniz das Vertrauen auf die Harmonie des Universums, wie sie felsenfest im Geiste Gottes seit ewigen Zeiten gegründet ist, wissenschaftlich gefestigt und damit die Grundlage aller Kultur verteidigt . . . In Leibniz ist jede Faser Gottesvertrauen, Zuversicht zur unerschöpflichen Lichtnatur des Weltgrundes. Ist auch sein übertriebener Optimismus dem christlichen Dogma fremd, so ist doch sein wissenschaftliches und politisches Ideal wesentlich christlich und seine Werke werden ein ewiges Monument des Gottesgedankens gegenüber dem modernen Atheismus bleiben.“

Kiefls Studie verdient unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen um so mehr Beachtung, als sie uns in Leibniz ein leuchtendes Vorbild edelster Vaterlandsiebe vor Augen stellt. Leibniz hat mitten im patriotischen Elend über den inneren Wert und Adel der deutschen Sprache Worte gefunden, die den herrlichsten Ausführungen unserer Klassiker an die Seite gestellt werden können (139). Unablässig war er bestrebt, durch seine politische Tätigkeit und seine Bemühungen um den Kirchenfrieden, die von Kiefl eingehend dargestellt und gewürdigt werden, dem „in Agonie liegenden Vaterlande“ zu helfen. Mögen auch seine Erfolge gering gewesen sein, so hat er sich doch durch seine uneigennützigte Arbeit zum Wohle des deutschen Vaterlandes einen Anspruch auf die Dankbarkeit und Verehrung der Nachwelt erworben.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Immanuel Kant. Von Bruno Bauch. Berlin und Leipzig 1917, Göschen.

Nachdem der langjährige Herausgeber der „Kantstudien“ die Resultate seiner eingehenden Beschäftigung mit Kant in einer kleinen Schrift der Göschenschen Sammlung kurz dargelegt hat, veröffentlicht er nun seine reiche Einsicht in das Kantsche philosophische System ausführlich in einem starken Bande von 475 Seiten in Grossoktav. Zwanzig Jahre lang hat er

ein fast ausschliessliches Studium dieser Aufgabe gewidmet. Diese Arbeit hat nach seiner Meinung darum zu einem besseren Verständnis des grossen Denkers geführt, weil sie nicht, wie gewöhnlich, von der Kritik der reinen Vernunft, sondern von der Kritik der Urteilskraft ausging. „Wenn ich auf diese meine Arbeit im Dienste der Kantischen Philosophie nach zwei Jahrzehnten zurückblicke, so will es mir als ein besonders glücklicher Umstand erscheinen, dass nach anfänglichen tastenden Versuchen meine erste streng disziplinierte Beschäftigung mit Kant gerade an seinem tiefsten und reifsten, freilich auch schwierigsten, aber zugleich das eigentliche Ziel der Kantischen Lehre klar vor Augen stellenden Werke, an der Kritik der Urteilskraft einsetzte. Zu dem Wagnis, damit zu beginnen, wird man freilich nicht allgemein raten dürfen“.

Während ein so bedeutender Kantforscher wie Cohen seine Untersuchungen von der Teleologie, dem Hauptteile der Kritik der Urteilskraft, abschloss, erschloss sich dem Vf. gerade in diesem Werke „das eigentliche Telos Kants, das eigentliche Ziel der philosophischen Entwicklung der Kantischen Lehre“. In diesem Zusammenhang ging ihm auch Licht über die Einzelprobleme auf: „So sah ich, um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, am ‚Ding an sich‘ nicht bloss eine existente Realität wie der Realismus und die realistische Kant-Interpretation . . . Darum wird mir aber doch, weder historisch noch systematisch, das ‚Ding an sich‘ zu einer blossen Aufgabe im Sinne der im übrigen viel tiefer als die realistische gehenden Auffassung der Marburger Schule. Das ‚Ding an sich‘ ist für den historischen Kant nicht bloss Aufgabe, aber auch nicht bloss dogmatisch existente Realität. Es ist mehr als dieses beides. Es ist in seiner wichtigsten und eigentlichen Funktion, und erst damit wird der Realismus oder Dogmatismus (‚kritischer Realismus‘ ist eine *contradictio in adiecto*) von Kant selbst im Kritizismus überwunden, nämlich logisch: transzendent logischer Einheitsgrund“.

Sehr viel beschäftigt sich der Vf. im Verlaufe seiner Erörterungen mit dem „Ding an sich“. Seine vollständigste Erklärung findet es in „dem höchsten Verstand als Weltursache“. „Die in der Idee des höchsten Verstandes gesetzte Einheit von Form und Inhalt, von Allgemeinheit und Besonderheit ermöglicht es zugleich, noch einmal ein letztes und schlechthin aufklärendes Licht auf Kants Lehre vom ‚Ding an sich‘ zu werfen. Es war ja gerade der empirische Inhalt, der uns ‚gegeben sein‘ musste, damit Erkenntnis möglich sein sollte. Aber dieses ‚Gegebensein‘ hatte sich selbst als logisch notwendige Gesetzlichkeit erwiesen. In ihrer Allgemeinheit wiederum war sie nur durch den Begriff des ‚transzendentalen Gegenstandes‘, in ihrer Besonderheit durch den Begriff des ‚Dinges an sich‘ bezeichnet; so dass wir sagen konnten: Der transzendentale Gegenstand ist logischer Einheitsgrund der Erscheinung überhaupt, das Ding an sich logischer Einheitsgrund der besonderen Erscheinung. Beide sind im ‚reinen Verstande‘

für ‚unseren Verstand‘ gesetzt. Während sich nun aber vom transzendentalen Gegenstande bereits gezeigt hatte, dass er „kein reales Objekt oder gegebenes Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben, ist, bleibt das Ding an sich durch die Mannigfaltigkeit und Besonderheit des Inhalts der bestimmten Erscheinung vom transzendentalen Gegenstande unterschieden. Diese inhaltliche Besonderheit ist das spezifische Charakteristikum des Dinges an sich im Verhältnisse zum transzendentalen Gegenstande . . . Weil aber im ‚höchsten Verstande‘ nicht nur die allgemeine Gesetzlichkeit des ‚reinen Verstandes‘ und die darin liegende Gesetztheit des Besonderen für ‚unseren Verstand‘, sondern auch das besondere Gesetzte selbst vereinigt sind, verliert auch dieses und damit das Ding an sich den letzten Rest und Schein einer Starrheit und Absolutheit des Seins und wird in seiner logischen Bestimmtheit und Bedingtheit offenbar. An diesem tiefsten Punkte der Lehre Kants bekundet sich nun die ganz eigenartige Folgebeständigkeit seines Denkens. In seiner ersten philosophischen Schrift bezeichnete sich ihm Gott als *condicio omnis possibilitatis* . . ., der ‚höchste Verstand‘ ward anfänglich nur als ‚Problem‘ deutlich. In der reifsten und tiefsten der Kritiken erlangt er aber selber transzendental-kritische Bedeutung als transzendental-logische Bedingung der Möglichkeit, die aber nun nicht allein der theoretischen, sondern auch der praktischen Philosophie das letzte und stärkste Fundament gibt“.

Was versteht aber Kant unter dem ‚höchsten Verstande‘, und wie gelangt er zu demselben? Darauf antwortet der Vf.: Wenn wir „den höchsten Verstand als Weltursache“ fassen, so wird er zugleich als der eines „allerrealsten Wesens“ d. i. Gottes genommen und in der „durchgängigen Bestimmung“ des Daseins durch Gott wechselseitig seine Kausalität als „Kausalität eines obersten Verstandes“ gedacht . . . „Im Anschluss an die von uns schon früher erreichten Positionen können wir den Sachverhalt zunächst kurz dahin bezeichnen, dass ‚das allerrealste Wesen‘ selbst Idee, nicht umgekehrt die Idee allerrealstes Wesen ist. Darum auch ist seine Kausalität nicht die Kausalität eines höchsten oder obersten verständigen Wesens, sondern ‚Kausalität eines obersten Verstandes‘ selbst, und dieser als Ursache ist Idee, nicht ist die Idee Ursache . . . Es kommt also darauf an, sowohl den Begriff des Wesens wie den der Kausalität nicht in dem von den Kategorien des Dinges und der Kausalität in Anspruch genommenen Sinne gegenständlicher Seinsbestimmungen, sondern im Sinne von deren logischen Geltungsbedingungen zu verstehen . . .“

Es gilt darum zu beachten: Im Begriffe eines „allerrealsten Wesens“ oder eines „höchsten Verstandes als Weltursache“ liegt weder ein ontologischer noch ein physikotheologischer Kausalschluss im Sinne der zweiten Analogie der Erfahrung, wie sie die Kritik der reinen Vernunft ermittelt hat, vor . . . Insofern ist also das „allerrealste Wesen“ oder Gott nicht ein

Ding an sich . . ., sondern Gott ist Idee als Inbegriff der Möglichkeitsbedingungen überhaupt . . . Seine Kausalität ist also nicht Daseins-Kausalität, sondern logische Kondizionalität schlechthin.

Ob damit der eigentliche Sinn des Kantischen Systems nun endgültig erkannt ist, mögen die Kantianer unter sich abmachen. Uns erregt starkes Bedenken die offene Erklärung des Interpreten: „Den Kantischen Geist habe ich freilich immer über den Kantischen Buchstaben gestellt“. Er scheint damit dasselbe zu sagen, was eine neueste Devise der besonneneren Kantianer in die euphemistische Formel kleidet: Durch Kant über Kant hinaus. Dies besagt noch deutlicher der Schlusssatz des Werkes: „Dieses tiefste und wertvollste Ergebnis der Kantischen Philosophie (die Teleologie) enthält aber auch schon die Aufgabe und das Programm für ihre fruchtbare Bildung und Fortentwicklung durch den auf sie weiter folgenden deutschen Idealismus“.

Nach dem, was der Vf. über die Idee Gottes und seine Kausalität nach Kant darlegt, hat dieser dem deutschen Idealismus nicht nur Aufgabe und Programm gestellt, sondern denselben bereits in seiner ganzen Ueberschwänglichkeit als letzte und reifste Frucht seines Denkens selbst vortragen: Die Welt ist ein rein logischer Prozess, sie ist die logische Entwicklung des Absoluten.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.