

# Rezensionen und Referate.

## Erkenntnistheorie.

**Ueber Wahrheit und Evidenz.** Von Dr. Joseph Geysler, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Freiburg i. Br. Freiburg 1918, Herder. 8°. VIII und 97 S. *M* 3,20.

Angeregt durch die Polemik mit dem Mathematikprofessor Dr. Caspar Isenkrahe in Trier<sup>1)</sup> hat Universitätsprofessor Dr. Joseph Geysler eine Klärung der Begriffe „Wahrheit“ und „Evidenz“ unternommen in allgemeinverständlicher, durch Beispiele veranschaulichter Weise, „unter Verzicht auf Polemik und alles gelehrte Beiwerk“. Gegenüber dem modernen Psychologismus, welcher alle Philosophie in Psychologie auflöst und subjektivistisch verflüchtigt, wird hier eine scharfe Grenzlinie zwischen der logischen und psychologischen Auffassung gezogen und der objektive Charakter der ersteren entschieden gewahrt.

I. Bei der „Analyse“ der zum logischen Urteil gehörigen Bestandteile (4 ff.) wird klar geschieden Gegenstand und Subjekt, Satz und Sinn oder Gedanke, konkretes Erlebnis oder Bewusstsein und abstrakter, überpersönlicher und überzeitlicher Sinn des Urteils, den man jedoch „nicht wie eine Art Platonischer Idee hypostasieren darf“, weil er „rein als solcher keinerlei Dasein hat“ (9/10), nebst den wesentlichen Eigenschaften und Momenten des Urteilssinnes, geurteilter und beurteilter Sachverhalt. Daraus ergibt sich die bündige Begriffsbestimmung: „Ein Urteil ist ein Akt, durch den ein Sachverhalt gedacht und auf einen bestimmten Gegenstand als in ihm vorhanden bezogen wird“; es ist wahr oder falsch, je nachdem „es dem Gegenstand einen Sachverhalt zuschreibt, den es in der Tat in diesem gibt“ oder „nicht gibt“. Demgemäss „besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Behauptung mit dem Sachverhalt“ (16/7, vgl. 41).

II. „Die Unterscheidung der logischen und der psychologischen Untersuchung des Denkens“ (18 ff.) lehrt: „Dort handelt es sich um Gegenstands-, hier um Subjektsbeziehungen des Denkens, — soweit diese konkrete seelische Geschehnisse bilden und gemäss bestimmten seelischen Gesetzen verlaufen“, kurz um „Existenzialbeziehungen des Denkens“ (20/1). Der „Grund, warum die Logik ausser von den rein gegenständlichen Momenten

<sup>1)</sup> Vgl. Philos. Jahrbuch 31 (1918) 75.

der Denkformen auch von reinen Subjektsbeziehungen handeln müsse, — liegt darin, dass die Subjektsbeziehungen der Denkformen mit ihren logisch-gegenständlichen Beziehungen in sachlichem Zusammenhang stehen“, insofern „die Gegenstandsbeziehungen der Denkformen notwendig bestimmte Subjektsbeziehungen zu diesen nach sich ziehen“, wobei jedoch in Tätigkeit tritt „nicht das konkrete menschliche Subjekt, sondern das abstrakte denkende Subjekt überhaupt“ und infolgedessen „die deduktiv-apriorische, aber nicht die induktiv-aposteriorische“ oder „empirische Methode der Psychologie“ (25 ff.)<sup>1)</sup>. Das Subjekt des Denkens hat in der Logik ganz andere Funktionen und Normen bzw. Methoden als in der Psychologie, wodurch jedoch nicht ausgeschlossen wird, dass das logische und das psychologische Subjekt nicht auch „irgendwie einmal“ zusammenfallen, wenn auch in der Regel das mit einem reicheren und komplizierteren Inhalt ausgestattete psychologische Subjekt manche logischen Forderungen unerfüllt lässt (28—34).

III. „Die Evidenz im Sinne der Logik“ beruht im Gegensatz zum blossen „Meinen“ oder indirekten Erfassen eines gegenständlichen Sachverhaltes auf einem direkten Schauen und „wahrnehmenden Erkennen eines objektiven Sachverhaltes“. Dadurch wird „eine Diskrepanz zwischen dem geurteilten und dem wirklichen Sachverhalt des Gegenstandes schlechtthin unmöglich gemacht“, ebenso wie „eine Zweifelhait der Sachverhalte, d. h. ein im Urteil gedachter“ und ein „vom Urteil intendierter wirklicher (gegenständlicher) Sachverhalt“; — jener ist ja mit diesem identisch (39, 41). Die Evidenz besteht darin, dass der vom Urteilsakt intendierte gegenständliche Sachverhalt in seinem eigenen Selbst diesem Akt gegenwärtig ist (42). „Sie ist etwas Objektives, insofern das Bestehen des Sachverhaltes den objektiven Grund dafür bildet, dass das diesen Sachverhalt behauptende Urteil wahr ist, zugleich aber auch etwas Subjektives, insofern es keine Evidenz ohne das Schauen des Sachverhaltes und kein Schauen ohne das wahrnehmende Subjekt gibt, dagegen nicht in dem Sinne, dass ein Urteil darum wahr sei, weil das urteilende Subjekt sich gezwungen fühlt, es für wahr zu halten. Vielmehr ist das notwendige Wahrsein des evidenten Urteils der logische Grund dafür, dass das ein evidentes Urteil besitzende Subjekt dasselbe für wahr zu halten hat, einerlei ob es sich in psychischer Tatsächlichkeit zu diesem Fürwahrhalten gezwungen fühlt oder nicht (48)“. Damit wird dem „Psychologismus“ (50) mit seinem gefühlsmässigen, rein subjektiven Fürwahrhalten der Boden unter den Füßen hinweggezogen. „Selbst der höchste Grad des Glaubens oder Ueberzeugtseins fällt begrifflich

<sup>1)</sup> S. 27 wird „dieses besondere empirische Subjekt“ genannt „der Mensch als solcher“ statt „als ein so beschaffener“ — „als solcher“ (= an sich, per se) drückt nicht die konkrete Bestimmtheit, sondern umgekehrt das abstrakte Wesen aus.

nicht mit der Evidenz zusammen; denn letztere ist zunächst ein logischer Grund und nicht eine psychische Energie“ (51). Ein „angeblicher Zirkel“ (51 ff.) ist hierbei ausgeschlossen durch das „Wesen des evidenten Urteils“; denn dieses „enthält überhaupt keinen andern Sachverhalt in seinem Inhalt als den bestehenden . . . Es fügt nur hinzu den ‚denkenden‘ Akt, aber nicht ein zweites, immanentes, vorgestelltes Noema“ (52). Die Evidenz ist eine „mittelbare, wenn nicht der Sachverhalt selbst, wohl aber ein anderer Sachverhalt auf diese Weise erfasst wird und zugleich das Enthaltensein in diesem evident ist“ (54/5). Da „ein Urteil nur entweder wahr oder nicht wahr, aber nicht mehr oder weniger wahr ist“, so „ist im logischen Sinne des Begriffes Evidenz für Grade derselben streng genommen kein Raum . . . Dagegen sind beim psychischen Erlebnis der Evidenz Stufen der Klarheit möglich“. Nur insofern „die apriorische Evidenz<sup>1)</sup> ein logisch festeres Fundament der Gewissheit bilden muss als die empirische, — sind wir auch in der Logik von Graden der Evidenz zu sprechen berechtigt“ (55—58).

IV. „Die Evidenz als psychisches Erlebnis“ (59 ff.) ist nicht massgebend für die Logik, weil ihr Mangel nur beweist, „dass die das Erlebnis der Evidenz bedingenden psychologischen Faktoren in diesen (oder jenen) Personen nicht zu hinreichender Wirksamkeit gelangt sind“ (60). Eine noch so feste gefühlsmässige Evidenz, welche „sich keine Rechenschaft darüber gibt, warum das betreffende Urteil wahr sei, — hat mit dem logischen Begriff der Evidenz nichts gemein, sondern besteht in persönlicher Ueberzeugung“ (66). „Das rechte Erlebnis der Evidenz vollzieht sich in Akten der Erkenntnis (69)“.

V. „Ueber Hindernisse des Erlebnisses und der Wirksamkeit der Evidenz“ (70 ff.) ist besonders zu bemerken: Bei einem „unbeweisbaren Grundsatz“ ist erst zu unterscheiden, ob derselbe „eine freie Setzung des Denkens ist, oder aber eine Wahrheit“. Im letzteren Falle „darf man es dem anderen nicht anheimstellen, ob er ihn annehmen wolle<sup>2)</sup> . . . Vielmehr muss man sich bemühen, den Sachverhalt so klar und deutlich auseinanderzulegen, dass auch der andere ihn unmittelbar schaut“. Im letzteren Falle darf man ihn nicht aufzwingen wollen, sondern höchstens von seiner Zweckmässigkeit zu überzeugen suchen. „Muss man jenen Grundsatz aus andern Sätzen ableiten, aus denen sich sein Inhalt evident ergibt“, so genügt die logische Kette des Zusammenhanges zwar in der Geometrie, aber „nicht in der Metaphysik, wo es sich um den Beweis für Tatsächlichkeiten handelt. — Will also ein Apologet einen echten Gottesbeweis führen, so muss er zunächst die obersten Grundsätze dieses Beweisganges unter den unmittelbar evidenten Wahrheiten suchen“ und schliesslich „sich Mühe

<sup>1)</sup> Z. B.  $7 + 5 = 12$ .

<sup>2)</sup> Vgl. S. 74 — gegen Isenkrahe.

geben, die durch die in Frage kommenden Grundsätze ausgedrückten Sachverhalte so allseitig, klar und deutlich darzulegen, dass der Verstand des Hörers schliesslich zum unmittelbaren Schauen dieses Sachverhaltes gelangt“ (71—74). „Wer andern eine evidente Wahrheit zur Evidenz bringen will, muss es zu erreichen suchen, dass sie sich von dem verschwommenen blossen Bekanntheitsbewusstsein des sprachlichen Ausdruckes jener Wahrheit befreien und zum Wahrnehmen des Sinnes selbst durchringen (78)“. Bei der sinnlichen Wahrnehmung besteht eine Schwierigkeit der Evidenz in der „Empfindungs- oder Unterschiedsschwelle“, d. h. auf den Grenzgebieten einander nahekommender Unterschiede (z. B. Farbennuancen), sowie bei den komplexen, d. i. mit vorstellungsmässigen oder gedanklichen Zutaten vermischten Wahrnehmungsbeständen (78/9). Ein Irrtum ist die Ansicht, die sinnliche sei die einzige Anschauung: es gibt auch ein geistiges Schauen, z. B. von Verschiedenheiten als solchen auf grund der Vergleichung, ja das geistige Schauen ist „die eigentliche Heimat der evidenten Erkenntnisse“ (81). Der „Zweifel an den evidenten Grundsätzen“ erklärt sich psychologisch aus Gemütszuständen und Willensanlagen, logisch aus Unklarheit der Begriffe. „Die Fähigkeit, einen gewissen Satz zu sagen, beweist noch nicht die Fähigkeit, seinen Sinn auch zu denken. In einem zweifachen Sinne kann etwas undenkbar sein: 1. ohne Sinn (unsinnig, sinnlos); 2. widersinnig, sich selbst widersprechend. — Die Fähigkeit, mit den einzelnen Ausdrücken dieses Satzes einen Sinn zu verbinden, verleitet uns dazu, ohne weiteres zu meinen, wir vermöchten dies auch mit dem Satz als einem Ganzen“ (82 ff.).

VI. „Das Gesetz des Widerspruchs“ (90 ff.) insbesondere „ist in erster Linie ein ontologisches, ein Gesetz des Seins. Davon leitet sich dann auch ein logisches oder ein Gesetz des Denkens ab“. Ersteres „spricht einen absolut notwendigen, durch unmittelbare Evidenz mit strengster Gewissheit als wahr erkennbaren Sachverhalt aus“. Daran vermag auch der Skeptiker nicht zu rütteln. „Aus der Sachlage, dass jemand sich nicht gezwungen fühlt, einen gewissen Satz zu glauben, folgt nichts für die logische Gewissheit oder Ungewissheit dieses Satzes“ (95). Ja, „unter Umständen führt selbst die erlebte Evidenz nicht zu voller Gewissheit . . . Der Grund dafür kann teils im Mangel an hinreichenden Ueberlegungen gelegen sein, teils in der Durchkreuzung des evidenten Urteilsaktes durch störende (= skeptische) Gedanken und Erwägungen, teils auch in der grossen Schwierigkeit, die gerade die einfachsten und abstraktesten Begriffe, wie Sein, Etwas, Nicht, Gegenstand, Sachverhalt, Wahrheit, Evidenz, Gewissheit usw., ihrem eindeutigen und klaren Erfassen in den Weg stellen. — Volle Klarheit des Denkens und Erkennens ist die einzige wirksame Arznei gegen die Nöten des Skeptizismus. Sie erfordert aber weiten Blick und ausserdem viel Zeit, Mühe und Opferwilligkeit“ (96).

Dem „Gesetz des Widerspruches“ wäre auch die andere Grundvoraussetzung wissenschaftlicher Denkarbeit an die Seite zu stellen: der Satz vom hinreichenden Grunde. Der tiefste Grund der „Evidenz“ scheint uns weniger auf eine Vernunftbegründung zurückzuführen sein als vielmehr auf eine unmittelbare Erfahrungstatsache, ein inneres Erlebnis des geistigen Schauens, welches zwar keine naturhafte, wohl aber eine moralische Nötigung in sich schliesst, insofern es die sittliche Verpflichtung mit sich bringt, dem erkannten Lichte, eben wegen seiner Evidenz, das Geistesauge nicht unter allerhand Vorwänden zu verschliessen und nicht die „Finsternis mehr zu lieben als das Licht“ (Joh. 3, 19).

München.

Prof. Dr. Anton Seitz.

## Metaphysik.

**Elemente der Aristotelischen Ontologie.** Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker. Leitfaden für den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik. Von Nikolaus Kaufmann. Luzern 1917. 174 S.

Die vorliegende Schrift des durch seine aristotelischen Studien bekannten und verdienten Verfassers, die 1896 zum erstenmal in die Öffentlichkeit trat, erscheint nunmehr in 2., verbesserter Auflage. Wie schon der Titel erkennen lässt, handelt es sich um eine systematische Darstellung der aristotelisch-thomistischen Ontologie. Der Verfasser meistert seinen Stoff in drei Teilen. Der erste Teil behandelt den Seinsbegriff, die Seinsgesetze und die allgemeinen Seinsweisen (*Modi generaliter consequentes omne ens*): Einheit, Wahrheit, Güte, Vollkommenheit, Schönheit, Wesenheit, Natur, Existenz, Individualität. Der zweite Teil erörtert die besonderen Seinsweisen (*Modi speciales entis*): Mögliches und wirkliches Sein, veränderliches und unveränderliches Sein, kontingentes und notwendiges Sein, einfaches und zusammengesetztes Sein, endliches und unendliches Sein und schliesslich das Seiende nach den Figuren der Kategorien. Der dritte Teil befasst sich mit den Gründen oder Ursachen des Seins, mit der Aristotelischen Vierteilung der Ursachen und mit dem Kausalitätsprinzip.

Die meisten Partien des Buches habe ich mit Interesse und Genuss gelesen. Was vor allem anspricht, ist die Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung, das Zurückgreifen auf die Quellen, die Mitteilung der massgebenden Stellen aus Aristoteles und Thomas von Aquin, sodass der Leser sich selbst ein Urteil zu bilden in der Lage ist. Aufmerksam gemacht sei insbesondere auf den gehaltvollen, dem ganzen Buch als Dispositionsgrundlage dienenden Passus aus *Q. D. de veritate* q. 1, a. 1, wo Thomas, über Aristoteles hinausgreifend, den geistvollen Versuch unternimmt, die einzelnen Punkte der Seinslehre zu einer systematischen Ein-

heit zusammenzuschliessen. Erhöhtes Interesse gewinnt dieses Verfahren für die Kategorien angesichts ähnlicher Systematisierungsbestrebungen Kants und seiner Behauptung, Aristoteles habe die Kategorien „aufgerafft, wie sie ihm aufstiegen“ (Krit. der reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 97). Als weiteres Charakteristikum der vorliegenden Darstellung der Ontologie sei hervorgehoben ihre Einstellung auf theologische Fragen und Probleme, auf die Herausarbeitung der philosophischen Voraussetzungen und Hilfsbegriffe der Dogmatik. Instruktiv wirkt auch die Bezugnahme auf neuere Aristoteliker wie Zigliara, Liberatore, Stöckl. Nicht ganz glücklich dagegen erscheint die mehr andeutende, als in die Probleme eindringende Polemik gegen abweichende Aufstellungen moderner Philosophen. Wer sich aber in die Gedankenwelt der beiden grössten Metaphysiker der Vorzeit einführen lassen und das System der feingeschliffenen Grundbegriffe kennen lernen will, mit denen sie Welt und Wirklichkeit bis in die Tiefen der Gottheit hinein zu durchleuchten suchten, dem wird das vorliegende Buch vortreffliche Dienste leisten.

Wenn im folgenden einige Bemerkungen und Wünsche im Hinblick auf eine weitere Neuauflage vorgetragen werden, so sind sie lediglich dem lebhaften Interesse an der vom Verfasser vertretenen Sache entsprungen. So schätzenswert nämlich seine Darlegungen für philosophische und theologische Anfänger und vom Standpunkt einer ersten Einführung zweifellos sind, so können sie doch weiteren Ansprüchen, die über eine einführende Kenntnissnahme hinausgreifen, nicht mehr genügen. Dazu hätte die Herausarbeitung der Aristotelischen Fundamentalbegriffe auf eine viel breitere Quellenbasis gestellt werden müssen. Die kurzen Erörterungen über die Substanz (100—103), die sich lediglich auf die Kategorienschrift stützen, lassen die Vieldeutigkeit und Kompliziertheit des *οὐσία*-Begriffes bei dem Stagiriten nicht im entferntesten ahnen. Es wäre unerlässlich gewesen, darauf hinzuweisen, dass *οὐσία* im Sinne der ersten Substanz nach des Aristoteles eigenen Worten (*Categ.* c. 5, 3a 36f) nicht Kategorie ist, dass dies vielmehr nur für die zweite Substanz, für die *οὐσία* im Sinne des *τι ἔστι*, zutrifft. Ein solcher Hinweis liess sich um so weniger umgehen, als der Verfasser die erste Substanz im Rahmen der Kategorien behandelt.

Aehnliches wie für den Substanzbegriff gilt auch für den nicht minder vieldeutigen Akzidenzbegriff (108—111). Die Erörterungen hierüber hätten an Klarheit gewonnen, wenn der Verf. das klassische Kapitel *An. post.* I, 22 beigezogen hätte, in welchem Aristoteles, von der Aussage oder vom Urteil ausgehend, die einzelnen Momente des Akzidenz im Gegensatz und Unterschied von der Substanz festzustellen sucht, so p. 83 a 25—27, 83 b 20—23. Die Stellen *Met.* IV, 2, 1003 b 6—10; VII, 1, 1028 a 18—20, 23—34; IX, 1 Anfang; XII, 5 Anfang; *De an.* I, 1, 402 b 16 ff. hätten ergänzendes Material geboten.

Das Substanzgesetz hat der Verf. ganz übergangen, obgleich sich schon bei Aristoteles die Formulierung desselben aufzeigen lässt; so die Formel: Das Akzidenz schliesst den Begriff der Substanz in sich (*Met.* IX, 1, 1045 b 29—31), oder kein Akzidenz ohne Substanz (*Met.* XII, 5, 1071 a; VII, 13, 1038 b 27—29; VII, 4, 1029 b 24f.), oder die akzidentelle Aussage fordert eine Substanz (*Met.* IV, 4, 1007 a 34f., 1007 b 16f; VII, 3, 1029 a 21). Beruhen die vorstehenden Formulierungen auf dem Gesichtspunkt der Aussage, so kennt Aristoteles auch noch eine Formulierung, die auf der Betrachtung der Veränderung und des Wechsels aufgebaut ist, ein Verfahren, das später bei Descartes in dem bekannten Wachsbeispiel (*Med.* II) wiederkehrt: Die wechselnden Akzidenzien setzen eine beharrende, im Wechsel der Gegensätze identisch bleibende Substanz voraus (*Met.* I, 3, 983 b 9f.; VII, 3, 1029 a 16—19; *Cat.* c. 5, 4 a 10—4 b 18).

Den aristotelisch-thomistischen Satz: *Omne quod movetur, oportet ab alio moveri* kurzer Hand mit dem Trägheitsgesetz der modernen Physik zu identifizieren, wie der Verf. (84 Anm.) tut, ist unstatthaft. Denn das genannte Prinzip, das in Aristotelischer Terminologie das allgemeine Kausalgesetz formuliert, hat mit dem wesentlichen Sinn des Trägheitsgesetzes nichts zu tun. Sonst wäre ja das letztere schon Aristoteles und Thomas bekannt gewesen, und Galilei hätte es nicht erst aufzustellen brauchen, wie auch der Kampf zwischen ihm und den zeitgenössischen Peripatetikern in diesem Kardinalpunkt gegenstandslos gewesen wäre. Das Neue und zum Widerstand Reizende des Galileischen Gedankens liegt gerade darin, dass die Bewegung dem Kausalgesetz entzogen wurde, insofern sie nicht als Veränderung, sondern als beharrender Zustand definiert und an den realen Körpern hypothetisch vorausgesetzt wurde. Erst die Aenderung dieses Zustandes fordert eine Ursache oder eine Kraft. Allerdings finden sich Anläufe zum Trägheitsgesetz und zum physikalischen Kraftbegriff schon in der Scholastik, aber nicht bei Thomas, sondern in der von der Aristotelischen Physik sich loslösenden Pariser Physikerschule des 14. Jahrhunderts, deren Haupt Buridan war, und der auch Albert von Sachsen und Nikolaus Oresme angehörten. Siehe Ueberweg-Baumgartner, Grundriss der Gesch. d. Philos.<sup>10</sup> II (Berlin 1915) 621 ff.

Das Kausalprinzip hält der Verfasser (156) für ein analytisches Urteil von der Form: „Jede Wirkung hat eine Ursache“. Nun ist es ja richtig: Der Begriff der Wirkung enthält den Begriff der Ursache, und somit muss die genannte Formel ein analytisches Urteil sein. Aber die Frage ist nunmehr die, worauf es beruht, dass der Begriff der Wirkung den der Ursache enthält. Darauf antwortet der Verfasser (158): Die Begriffe von Ursache und Wirkung müssen, „ausgehend von der Selbstbeobachtung, vom Werden in der Natur, vermittelt Abstraktion der Vernunft aus dem Sinnlichen gebildet werden“. Aber leider zeigt er nicht, wie, durch welche logischen Prozesse eine solche Abstraktion des Begriffes „Wirkung“ aus dem Sinn-

lichen möglich sein soll. Bei Aristoteles ist über die Gewinnung des Begriffs der Wirkung nichts zu finden. Er hat das Problem als solches nicht behandelt. Ebenso wenig Thomas von Aquin, bei dem aber wenigstens einige vom Verfasser allerdings nicht herangezogene Stellen (s. G. Schlemann, Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Münster 1915, [Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters Bd. XIII, 5] 59 f., 67 f.) darauf hindeuten, dass er in der Richtung und mit Hilfe der Aristotelischen Abstraktionstheorie die Lösung suchte. Wie aber dies möglich sein soll, welches die logischen Prozesse sind, durch die der Intellekt das Wesen der Wirkung erkennt, ist auch bei dem Aquinaten nicht genauer ausgeführt. Wir stossen hier auf das ebenso wichtige, wie logisch dunkle Kapitel der aristotelisch-thomistischen Abstraktionslehre, der Theorie der quidditativen Abstraktion. Die logische Klärung derselben, ihre faktische Tragfähigkeit für die Substanz- und Kausalerkenntnis und für die modernen Problemstellungen in Naturwissenschaft und Mathematik ist eine dringende Forderung an die peripatetische Philosophie in der Gegenwart.

Wenn der Verfasser gegenüber den empiristischen und idealistischen Lehren der modernen Philosophie kritisch Stellung nimmt, so ist das sehr zu begrüßen. Freilich ist aber auch zu fordern, dass die gegnerischen Ansichten vor allem wahrheitsgetreu wiedergegeben werden. So ist es nicht richtig oder mindestens sehr ungenau, wenn von Locke gesagt wird (161): „Konsequent bestreitet Locke die Gültigkeit der aprioristischen Prinzipien“, oder nach ihm bestehe „alle Verstandeserkenntnis in rein subjektiven Gedankenzusammenfassungen gemachter Erfahrungen“. Denn einen strengen Empirismus vertritt nur das 2. Buch seines Essay, das 4. dagegen ist, wie schon G. von Hertling (John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg i. Br. 1892) in glänzender Beweisführung gezeigt hat, durchaus im Geiste des Rationalismus gehalten und erkennt apriorische und intuitive Erkenntnisse an. Das Bild sodann, das der Verfasser von Kantischen Lehren entwirft, ist in grundlegenden Punkten völlig verzeichnet. So wenn er Raum und Zeit bei Kant bald als Denkformen, bald als Anschauungsformen, bald als beides, bald als Denkformen des Anschauungsvermögens bezeichnet (123, 126, 164). Jeder Kantkenner weiss, dass Raum und Zeit bei Kant apriorische Formen der Anschauung, aber nicht Denkformen sind, dass sich vielmehr beide wesentlich unterscheiden. Auch die Kantische Lehre von den synthetischen Urteilen a priori wird völlig missverstanden, wenn der Verfasser behauptet (164), sie werden deswegen synthetisch genannt, weil sie „etwas enthalten, was aus der Erfahrung entnommen ist, die Materie, welche empfunden wird“. Nicht minder gross ist das Missverständnis, wenn gesagt wird, im „Kausalgesetz sei nach Kant ein Moment gegeben, das aus der Erfahrung kommt, und das sei die Aufeinanderfolge der Erscheinungen in der Zeit“ (164 65), oder die Kausalität habe nach Kant „rein regulative, nicht konstitutive Bedeutung“ (165). Ein genaueres



Studium Kants wird es dem Verfasser unmöglich machen, künftighin solche inkorrekte Sätze niederzuschreiben. Ein gleiches gilt von seiner Bemerkung (167 Anm.), in der Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763) gebe Kant zu, das Dasein Gottes könne, ausgehend von der Möglichkeit der Dinge, a posteriori bewiesen werden. Vielmehr ist der fragliche Beweis von Kant nur als ein apriorischer verstanden worden, wie dies auch J. Thomé, den der Verfasser zitiert, vollkommen richtig dargetan hat (siehe Philos. Jahrb. Bd. 28, 1915, 3. H.).

Schliesslich sei noch einige Literatur genannt, die Beachtung verdient. Zur Frage nach der Beschaffenheit der uns heute vorliegenden Aristotelischen Metaphysik, der Echtheit, Anordnung und Zusammengehörigkeit der einzelnen Bücher wäre S. 10 Anm. 1 neben der dort verzeichneten älteren Literatur noch zu nennen: W. W. Jäger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (Berlin 1912). Für die Darstellung der Zeitlehre des hl. Thomas kommt in Betracht die Arbeit von F. Beemelmans, Zeit und Ewigkeit nach Thomas v. Aquin (Münster 1914, Beiträge zur Geschichte d. Philos. des Mittelalters, Bd. XVII, H. 1). Für die thomistische Kausallehre sei ausser auf die schon genannte Studie von G. Schulemann auf Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie d. Thomas v. Aquin (Münster 1912, Beiträge, Bd. XI, H. 1) verwiesen. Empfehlenswert für eine Neuauflage wäre auch eine genauere Zitationsweise der neueren Autoren und ihrer Werke. So geht es doch nicht mehr an, Humes Hauptwerk in der deutschen Uebersetzung von J. — gemeint ist Ludwig Heinrich Jacob — (Halle 1790) zu zitieren (161 Anm.), ohne auf die neueste Uebersetzung von Th. Lipps (Hamburg und Leipzig 1904—1906) wenigstens hinzuweisen.

Breslau.

M. Baumgartner.

## Psychologie.

**Grundfragen der Wahrnehmungslehre.** Von P. F. Linke.  
München 1918, Reinhardt.

Genauer wird der Inhalt des Werkes bestimmt durch den Untertitel „Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie“. Es ist die Gegenstandslehre von Meinong und die Phänomenologie von Husserl, wovon der Verf. eine wesentliche Ausfüllung von Lücken in der experimentellen Psychologie erwartet, er versucht den auf diesem Gebiete herrschenden Psychologismus zu überwinden. Er muss dabei weitverbreiteten Anschauungen entgegen treten. Seine Polemik muss aber um so mehr Beachtung verdienen, als er selbst Fachmann auf dem Gebiete der experimentellen Psychologie ist. Seinen Plan skizziert er schon im Vorworte. Er sagt da;

Es ist eine ebenso bekannte wie an und für sich befremdliche Tatsache, dass die experimentelle Psychologie ihren unbezweifelbaren grossen Erfolgen zum Trotz selbst in ihren vergleichsweise gesichertsten Gebieten sehr unvorteilhaft gegen die exakten Naturwissenschaften absticht und gerade in ganz grundlegenden Fragen die bedenklichsten Lücken aufweist. Ueber so gut wie alle wichtigeren „Begriffe“, die zur Beschreibung und Erklärung psychologischer Tatsachen dienen können, herrscht Streit; die Uneinigkeit und Verwirrung über die gegenseitige Abgrenzung dessen, was etwa die Worte Wahrnehmung, Vorstellung, Empfindung, Gefühl, Subjekt, Erlebnis, Inhalt usw. zu bedeuten haben, ist so gross, dass sie schlechterdings nicht übertroffen werden kann.

Die Psychologen wollen bloss beschreiben. Aber um die Beschreibung, welche die experimentelle Psychologie allein erstrebt, richtig zu leisten, bedürfen wir der Beobachtung. Beobachtung heisst geradezu einen individuellen Gegenstand so auffassen, dass es möglich wird, ihn richtig zu beschreiben. Dazu müssen aber die Beschreibungsmittel, also unsere ideellen Merkmale (Begriffe) schon bekannt und am besten natürlich so genau wie möglich bekannt sein. Da ausserdem die meisten dieser Merkmale immer wiederkehren und untereinander mannigfache Abhängigkeitsbeziehungen aufweisen, ist es nicht bloss zweckmässig, sondern geradezu erforderlich, die Merkmale oder doch besonders wichtige Gruppen von ihnen einer gesonderten Betrachtung zu unterziehen.

Wie geschieht das? Nun, auch hier ist der natürlichste Weg der, welcher an die individuell vorliegenden Gegenstände anknüpft. Nur ist unsere Einstellung ihnen gegenüber jetzt eine ganz andere; denn wir sind nicht mehr auf sie selbst gerichtet, um eine richtige Beschreibung von ihnen zu liefern, sondern sie dienen nur gleichsam als Unterlage, um die an ihnen vorfindlichen Merkmale zu erschauen (Husserl) und damit zugleich aus dem individuellen Verbands, dem sie angehören, gedanklich loszulösen.

Diese Loslösung vom Einzelwesen, vom „hic et nunc-Gegenstande“, berührt sich aufs engste mit der Abstraktion der Scholastiker, dem Absehen von zufälligen Momenten des von der sinnlichen Wahrnehmung erfassten Objektes. Diese Loslösung vom Individuellen führt wie die Abstraktion zu dem Allgemeinbegriff, zu dem Notwendigen, zum ideellen Objektiven, zum Gegenstande. Freilich ist damit nur das sogenannte universale directum gegeben, was in sich allgemein ist, aber noch nicht als solches erkannt wird. Dazu ist die Vergleichung mehrerer Objekte notwendig oder doch förderlich. Der Vf. verlangt diese Vergleichung für das Universale überhaupt; das trifft zu, wenn es sich um zufällige Eigenschaften der Objekte handelt, wie das Gelb, das der Vf. mit Vorliebe behandelt. Für die Konstatierung der Allgemeinheit ist da die Induktion notwendig. Aber die Auffassung des wahrgenommenen Gegenstandes, z. B. als eines etwas, eines

Seienden ist für den Verstand schon bei dem Anblicke eines individuellen Dinges gegeben.

Der Vf. verlangt auch noch Loslösung von den Zutaten des Subjektes; diese ist nach Al. Müller so schwierig, dass wir überhaupt eine absolute Wahrheit nicht erkennen können. Aber mit der Auffassung des Dinges als eines Dinges ist die evidente Einsicht in die reine Objektivität dieses Begriffes gegeben. Dass der Satz: Sein kann nicht Nichtsein sein, rein objektiv, frei von aller subjektiven Beimischung, ist, kann nur von einem Blödsinnigen bezweifelt werden.

Vf. folgert: „Alles Beobachten und Experimentieren ist zur kläglichen Halbheit verurteilt, so lange die Orientierung mit dem jeweils geforderten ideellen Gegenstandsgebiete fehlt. Auch der heute so viel gehörte Satz, die Psychologie müsse vor allem Theoretisieren zuvörderst schlicht beschreiben, ist ganz gewiss richtig. Aber auch das Beschreiben hat keinen sonderlichen Wert, so lange nicht über die ideellen Merkmale, mit deren Hilfe allein beschrieben werden kann, samt ihren gegenseitigen Beziehungen systematische Klarheit erreicht ist“.

Aber nicht bloss Halbheit, sondern reine Unmöglichkeit ist die Beschreibung ohne Allgemeinbegriffe. Keinen Satz kann man schreiben und denken ohne Allgemeinbegriffe, Subjekt und Prädikat sind Vernunftbegriffe, das Prädikat regelmässig ein Allgemeinbegriff, das „ist“ der idealste aller Begriffe. „Von prinzipieller Bedeutung ist für den Vf.: An Stelle der alten Lehre des Psychologismus, nach der die Gegenstandstheorie oder vielmehr ihr Spezialfall, die Logik, von der Psychologie abhängen sollte, setzen wir die neue, dass umgekehrt Psychologie von der Gegenstandstheorie unabhängig ist. Das ist der eigentliche Grundgedanke dieser Untersuchungen“.

Wir begrüssen mit Freuden diese Bemühungen des Vf.s, nur müssen wir bemerken, dass diese Gegenstandstheorie nicht die „neue“ Lehre ist, der Psychologismus die alte, sondern dass die alte christliche Philosophie stets die Objektivität der Allgemeinbegriffe festgehalten und gegen Nominalisten, Konzeptualisten usw. verteidigt hat.

Fulda.

Dr. C. Gutherlet.

### Theodizee.

**Warum Schuld und Schmerz?** Von Otto Zimmermann S. J.  
Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. 8<sup>o</sup>. VIII u. 114 S.  
Steif broschiert *M* 2,—.

Die ewig alte und immer neue Frage, die schon so viele Menschen-seelen gepeinigt hat, die Frage: Warum ist in der Welt überhaupt Sünde und Leid, und gar noch so viel Sünde und Leid anzutreffen? Wie sind Sünde und Leid mit der Weisheit und Güte Gottes vereinbar? erhält in

der vorliegenden Schrift auf kurzem Raum eine gedankenvolle Beleuchtung in anziehender Form. Es wird nachgewiesen, dass die gegenwärtige Weltordnung zwar nicht den Schilderungen des Optimismus entspricht, jedoch auch nicht so mangelhaft ist, wie der Pessimismus sie einschätzt, vielmehr die Merkmale des allgemeinen Gutseins an sich trägt (Bonismus). Auf dieses Gutsein der gegenwärtigen Weltordnung hat es Gottes Güte und Heiligkeit bei der Erschaffung, Erhaltung und Regierung abgesehen, nicht auf das physische und moralische Böse. Letzteres ist durchweg eine nicht zu umgehende Begleiterscheinung des Guten: „Gewisse Güter bedürfen des Uebels nicht als eines entbehrlichen, sondern als eines notwendigen Dieners; sie können ohne es gar nicht erreicht werden“ (14). Diese Güter sind: Die Selbstentscheidung des Menschen, mit der die Möglichkeit des sittlichen Uebels notwendig gegeben ist (17—22); die Selbstvollendung des Menschen (Selbstentwicklung, Selbstentfaltung, Selbsthilfe, Selbstheilung, Selbsterhöhung, Selbstvervollkommnung), die nicht möglich ist ohne die vorausgesetzte physische Unvollkommenheit der Schöpfung und ohne die physische wie moralische Unvollkommenheit des Menschen (22—27); die Grösse des Menschen, zu der man ohne Kampf mit den physischen und moralischen Widerständen und Bedrängnissen nicht emporsteigen kann (28—39); die Bewährung (40—49), das ist „der Tatbeweis des Guten“ (40), gegenüber den „schweren Anforderungen, die die gegenwärtige Weltvorsehung an uns stellt“ (41), insbesondere hinsichtlich der Pflichten, die sie uns auferlegt, und der Versuchungen, die sie über uns kommen lässt; die Ehren Gottes (50—65), die er von vornherein beabsichtigt und beabsichtigen muss, und die er sogar aus der Sünde noch nachträglich zu ziehen weiss. Das physische und sittliche Uebel ist nicht nur keine Erschütterung der Heiligkeit und Güte Gottes, sondern im Gegenteil wiederum ein Erweis derselben (66—85), „wenn man das Uebel zusammen mit dem Guten betrachtet, mit dem es in der Welt besteht“ (67). Trotz der Belichtung durch die vorgebrachten Gründe bleibt aber immerhin noch ein grosses Dunkel über unserer Frage. Es kommt daher, dass wir es hier mit der Unendlichkeit Gottes (86—96) zu tun haben. Gott steht der Welt gegenüber mit unendlicher Weisheit und Freiheit. „Hier rühren wir an das tiefste Geheimnis der Schöpfung. Ueberall führen uns die Zufälligkeiten der Welt zuletzt auf die Freiheit. Die Welt könnte grösser oder kleiner, älter oder jünger, in allem anders eingerichtet sein: warum ist sie, wie sie ist? Wir können nur sagen: weil Gott sie so wollte“ (91). Im Schlusskapitel „Unsere Aufgabe“ (97—112) wird der Gewinn, den die gegenwärtige Weltordnung Gott und den Menschen gemäss den vorangegangenen Ausführungen bringt, kurz zusammengestellt. Dieser Gewinn wird noch folgendermassen gekennzeichnet: „Er ist von der jetzigen Weltordnung unabtrennbar“ (100), „er ist nicht der denkbar höchste“ (101), „er ist

sehr gross, in einer Beziehung einzig und unersetzlich“ (102). Daraus ergeben sich als praktische Folgerungen folgende: Der Wille soll die Weltordnung als Wohltat anerkennen (107) und diese Wohltat nutzbar machen (109), besonders durch die Kreuzesliebe (111).

Die Stärke des Büchleins liegt in der sehr anziehenden Sprache und Darstellung, in dem grossen Gedankenreichtum und in der geschickten Methodik der Beweisführung, gemäss deren Schuld und Schmerz nicht isoliert für sich, sondern im Zusammenhalt mit dem physischen und moralischen Guten in der Welt als dessen „notwendige Diener“ betrachtet werden.

Bei der Neuauflage dürften die in den Kapitelüberschriften namhaft gemachten Hauptgesichtspunkte vielleicht noch schärfer von einander abgegrenzt und die Hauptergebnisse vielleicht noch ausdrücklicher ausgesprochen und mit der Kapitelüberschrift, auch mit dem Buchtitel: „Warum Schuld und Schmerz?“, in Beziehung gesetzt werden, damit die ausgezeichnete Schrift die möglichste Klarheit in dieser so schwierigen Frage verbreite.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

## Religionsphilosophie.

**Grundzüge der Religionsphilosophie.** Von Dr. phil. et theol.

Georg Wunderle, o. ö. Prof. der Apologetik und der vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Würzburg. Paderborn 1918, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

X und 224 S. *Mk* 4,50.

Das Buch zerfällt in drei Teile, in einen religionsgeschichtlichen (6—49), religionspsychologischen (49—64) und religionsphilosophischen (65—220). Der Buchtitel ist deshalb nicht adäquat. Er müsste lauten: Grundzüge der Religionswissenschaft.

Im religionsgeschichtlichen Abschnitt werden, nach einer vorläufigen Begriffsbestimmung und Einteilung der Religion, die Wege zur Urgeschichte der Religion und die Elemente der primitiven Religion, sodann die wichtigsten Kulturreligionen behandelt, und wird der Ausgang (die Urreligion der Menschheit) und die Richtung der religiösen Entwicklung gezeigt.

Der religionspsychologische Abschnitt untersucht die „psychologischen Wurzeln der Religion“, ob die Religion aus der Wahrnehmung des Unendlichen oder aus der Phantasie oder aus Selbsttäuschung oder aus dem Gefühl oder Willen oder Intellekt geboren sein.

Dem religionsphilosophischen Teil ist das Hauptaugenmerk zugewendet worden. Im ersten Kapitel tritt uns der Mensch als Subjekt der Religion entgegen: in kurzen Ausführungen wird nachgewiesen bzw. erörtert das geistige Erkennen und freie Wollen des Menschen, die

Substanzialität, Einfachheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, das Verhältnis von Leib und Seele im Menschen. Aus der so dargelegten Eigenart des menschlichen Wesens werden die Folgerungen für die Religion gezogen. Wir werden dann zu Zeugen gemacht der Bekämpfung der Geistigkeit des Menschen durch den Materialismus und Darwinismus und verfolgen den Streit um die religiöse Erkenntnis seitens des Materialismus und Empirismus, Agnostizismus, Skeptizismus, Subjektivismus, Relativismus, Rationalismus, Traditionalismus und Kantianismus. — Im zweiten Kapitel erscheint Gott als Objekt der Religion. Es wird der Wert und die Gewinnung des Gottesgedankens im allgemeinen skizziert, sodann wird das kausale Denken als einziger Weg zu Gott dargetan, unter Abweisung des Ontologismus, der Theorie der angeborenen Ideen und der Kritik des Kausalgesetzes durch Hume und Kant. Hierauf werden sieben Gottesbeweise, nach Ablehnung des ontologischen und historisch-ethnologischen Gottesargumentes als nichtschlüssiger Beweisformen, der Reihe nach entwickelt. Die Kritik der Gottesbeweise durch den Materialismus, Agnostizismus, Kritizismus, Ontologismus, Intuitionismus und Kantianismus wird als unberechtigt und verfehlt hingestellt. Es folgen die Ausführungen über das Wesen Gottes (die Eigenschaften Gottes und ihr Wesensgrund, die Persönlichkeit Gottes und der Pantheismus) und über das Verhältnis Gottes zur Welt (die Schöpfung, die Vorsehung Gottes, das Uebel in der Welt). — Im dritten Kapitel kommt das Wesen der religiösen Beziehung des Menschen zu Gott zur Sprache. Der Atheismus wird beleuchtet, das philosophische Wesen der Religion im allgemeinen und das Verhältnis der Religion zur Heiligkeit, Moral, Aesthetik und Wissenschaft im besonderen wird gewürdigt, es wird die Religion im Leben des einzelnen, d. h. in Beziehung auf sein Gesamtverhalten, auf sein Glauben und Wissen, Fühlen und Wollen, betrachtet, es werden die gemeinschaftsbildenden Momente der Religion hervorgehoben, es wird der religiöse Kult (im allgemeinen sowie in seinen Symbolen, in seinem Mittler- und Priestertum, Gebet und Opfer im besonderen) beschrieben und schliesslich die Religion zur Kultur in Beziehung gebracht.

Eine gewaltige Stoffmenge auf sehr engem Raum! Es erhebt sich die Frage, ob sie in diesem Umfange hierher gehört. Was der Vf. in religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Hinsicht dargeboten hat, gehört sicher hierher, ja es bedürfte nach meiner Ansicht selbst im Rahmen von „Grundzügen“ noch beträchtlicher Erweiterung und Vertiefung, besonders im Hinblick auf die gegenwärtige intensive wissenschaftliche Arbeit auf diesen beiden Gebieten. Aber ob die Fragen über das geistige Erkennen und freie Wollen, über die Substanzialität, Einfachheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, über das Verhältnis zwischen Leib und Seele und über die Bekämpfung der Geistigkeit des

Menschen durch den Materialismus und Darwinismus, ob ferner die sieben hier dargelegten Gottesbeweise und die Stellungnahme zur Kritik dieser Gottesbeweise seitens des Materialismus, Agnostizismus, Kritizismus usw., schliesslich die Behandlung des Wesens Gottes und seines Verhältnisses zur Welt — ob alle diese Fragen wirklich in die „Grundzüge einer Religionsphilosophie“ gehören, möchte ich bezweifeln. Vielleicht war es mehr die Rücksicht auf die Bedürfnisse seiner Hörer, also mehr ein unterrichtliches, denn ein sachliches Interesse, das den Verfasser zwang, diese Fragen in seine Religionsphilosophie, die ja an erster Stelle als Lehrbuch „zur Handreichung bei akademischen Vorlesungen“ (Vorwort) gedacht ist, einzubeziehen. Würden diese Gegenstände wirklich der Religionsphilosophie unterstehen, dann wäre sie nicht bloss Philosophie der Religion, das ist des freistrebenden Verhältnisses des Menschen zu Gott, sondern dazu noch Erkenntnistheorie, Psychologie und Theodizee. Ich glaube, dass es im Interesse der Religionsphilosophie selber liegt, energisch alles das abzustossen, was schon in andern Wissenschaftszweigen behandelt wird, um sich desto allseitiger und gründlicher den Fragen zuzuwenden, die ihr eigentliches Arbeitsfeld ausmachen. Es sind die Fragen über das Wesen der Religion nach der objektiven (Religion und Dogma, Religion und objektive Moral, Religion und objektiver Kultus) und subjektiven Seite hin (Religion und die einzelnen Seelenkräfte des Menschen), über den Wahrheitsgehalt und die Schönheit der Religion, über deren sittigende und gemeinschaftsbildende Kraft usw.

Die Ausführungen des Verfassers sind überaus klar und gediegen. Sie verraten überall den tüchtigen Philosophen und guten Kenner der Religionswissenschaft.

Die Einschätzung und Ausdeutung des historisch-ethnologischen und der Aufbau des henologischen Gottesbeweises sagt mir nicht ganz zu. Der erstere ist dem Vf. ein „nichtschlüssiger“ Gottesbeweis, weil er sich in einem *circulus vitiosus* bewege; man stelle hierbei nämlich eine allgemein menschliche Anlage zur Gotteserkenntnis und die allgemeine Auswirkung dieser Anlage fest. Diese Anlage, sage man sodann, müsse durch die Beziehung auf etwas Wirkliches befriedigt werden, wenn nicht das ganze Menschenleben auf die schwerste Täuschung aufgebaut sein solle. Aber, sagt der Verfasser, diese Annahme ist doch nur berechtigt, wenn man das Menschenleben als das Werk eines heiligen und weisen Gottes betrachtet. Es wird also der Gott, den man erweisen will, beim Erweis schon vorausgesetzt (117). — Allerdings, wenn man so vorgehen wollte, würde der Beweis sich im Kreis bewegen. Aber wie steht es mit folgender Beweisführung? Ich schäle aus der Gotteserkenntnis der Menschheit die eigentlich religiösen Elemente heraus. Ich untersuche die psychologischen Ursachen dieser übersinnlichen Elemente, d. i. der Annahme eines überweltlichen und übermächtigen, sittlichverpflichtenden und heiligen

Wesens usw. Ich stelle fest, dass weder irgend ein innerer oder äusserer Sinn, noch affektive und volitive Faktoren, sondern nur der denkende Verstand, freilich auf dem Untergrund der Wahrnehmungen der Sinne und der affektiven und volitiven Naturanlagen des Glückseligkeits- und Sittlichkeitstriebes, die Ursache dieser herausgeschälten Gotteserkenntnis ist und sein kann. Was aber der Verstand allein und ohne Trübung durch Sinnestäuschungen, Herzenswünsche u. dergl. als wahr erkennt und bei allen Menschen als wahr erkennt, das ist auch wahr, gemäss dem Fundamentalprinzip jeder gesunden Erkenntnistheorie. Also ist diese Gotteserkenntnis wahr, also existiert Gott. In dieser Form ist der historisch-ethnologische Gottesbeweis nicht blos schlüssig, sondern auch, als einziger von allen Gottesbeweisen, in die Religionsphilosophie aufzunehmen, um den Wahrheitsgehalt der Religion darzutun. Er ist ein spezifisch religionswissenschaftlicher Beweis, denn seine Grundlagen entnimmt er der Religionsgeschichte und Religionspsychologie und sein Inhalt gehört zur Philosophie der Religion.

Wenn der henologische Gottesbeweis nicht mit dem kosmologischen vermengt werden soll, darf er nicht von den Vollkommenheiten überhaupt, sondern nur von den sogenannten „lauteren Vollkommenheiten“ ausgehen, d. h. von jenen, die in ihrem Begriff keine Unvollkommenheit oder Beschränkung besagen, bei denen also jede spezifische Steigerung oder Schwächung durch Arten, Gattungen und Ordnungen hindurch das Wesen unangetastet lässt, und die deshalb in eindeutiger oder analoger Weise ohne Veränderung ihres Wesens bis zum unendlich höchsten Grade gesteigert werden können, der eben in Gott sich findet. Es sind das die Vollkommenheiten des esse, vivere, intelligere, ferner der Weisheit, Güte, Tugend usw. Der Verf. hat beim Ausbau seines henologischen Gottesbeweises allerdings nur diese Vollkommenheiten herangezogen, er hätte aber zur lichtvolleren Herausstellung der Eigenart dieses Gottesbeweises die eben angeführte Unterscheidung zwischen den verschiedenen Vollkommenheiten vorausschicken sollen, etwa so wie es Billot De Deo uno, q. 2 § 4 unter Bezugnahme auf den hl. Thomas tut.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**Einführung in die christliche Mystik.** Von Dr. Josef Zahn, Professor an der Universität Würzburg. Zweite, vielfach umgearbeitete und ergänzte Auflage. Paderborn 1918, Druck und Verlag von Ferd. Schöningh. XI und 642 S. brosch. *M* 12.

In drei Büchern behandelt der Verfasser seinen Gegenstand. Das erste zeigt den Grundcharakter der Mystik auf: Die Mystik kann als Wissenschaft und als Leben betrachtet werden. In beider Hinsicht ist sie eine religiöse Erscheinung (1—5). Als Leben ist sie eine Summe



geheimnisvoller ausserordentlicher Vorgänge, die dem ganzen Menschen angehören, seinem Verstand und Willen, seiner inneren und äusseren Aktivität (5—15). Diese Vorgänge sind streng geschieden von den mystizistischen, deren Charaktermerkmale sind: ein extremer Passivismus, einseitige Gefühlspflege, Verkennung der übernatürlich-historischen und natürlich-psychologischen Grundlagen der Gotteserkenntnis, die Sucht nach Sonderwissen- und Sondergemeinschaft, pantheistische Tendenz (15—19). Wie im christlichen Leben macht sich in der christlichen Mystik mit Nachdruck die zentrale Stellung des Christusgedankens geltend (19—26). Das mystische Leben tritt im engeren und weiteren Sinne auf (26—40): im weiteren Sinne ist es „das geistliche Leben . . ., sofern es aufgefasst und gepflegt wird unter dem Gesichtspunkte des Strebens nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott“ (37), unter mystischem Leben im engeren Sinne verstehen wir „den Vollendungsstand der Gottvereinigung, soweit er im Diesseits erreichbar ist, oder genauer die diesseitige Vollendung der Einigung mit Gott in Erkenntnis und Liebe, wurzelnd in der besonderen Gnade Gottes, sich betätigend im Gebet der Beschauung und sich bewährend in der Heiligkeit des Lebens, häufig, wenngleich nicht notwendig begleitet von ausserordentlichen, wie inneren so äusseren Gaben“ (34). „Aber auch die höchsten mystischen Gnaden stehen nicht völlig beziehungslos neben der gewöhnlichen Gnadenordnung“ (29). Die Mystik als Wissenschaft (40—56) „ist die Wissenschaft, welche auf grund der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung die diesseitige Vereinigung der Seele mit Gott in ihren Entwicklungs- und Vollendungsstufen nach ihrem wesentlichen Charakter und nach ihren akzidentellen Erscheinungsformen aus theoretisch-praktischem Interesse darzustellen versucht“ (40).

Durch die Ausführungen des ersten Kapitels S. 1—40 ist der Grundcharakter des mystischen Lebens ausreichend bestimmt: die folgenden Ausführungen im 2., 3. und 4. Kapitel des ersten Buches sind nur eingehendere Analysen dieses Grundcharakters. Sie behandeln die intellektuelle Seite des mystischen Lebens (religiöses Leben als Erkenntnisquelle, Ueberspannen des religiösen Erfahrens, Mystik und Erkenntnistätigkeit in ihrem näheren Verhältnis, die Mystik gegenüber den Geheimnismährheiten), ferner den kirchlichen Charakter der Mystik (das liturgisch-kirchliche Leben der Mystiker, das Verhältnis von Mystik und Kirche als gegenseitiges Verhältnis, die Anerkennung der Gnaden- und Wahrheitsvermittlung) und schliesslich das Lebensideal der Mystiker: sie suchen ihr ganzes Lebensgebiet religiös zu fundieren und zu informieren, sie entwickeln ein ethisch-asketisches Streben, sie bekunden nicht minder soziale Interessen.

Im zweiten Buch zeichnet der Vf. den Stufengang und Vollendungsstand des mystischen Lebens. Zu diesem Zwecke zeigt er, in welchem Verhältnis das gewöhnliche christliche Gebetsleben zur mysti-

schen Gottvereinigung stehe: Die Mystiker anerkennen die Notwendigkeit und Pflichtmässigkeit des Gebetes überhaupt, sie lehren die Berechtigung des Bittgebetes und des mündlichen Gebetes, wenden sich aber mit Vorliebe dem inneren, dem betrachtenden Gebete zu, als dessen Gegenstände sie das Geschaffene und Ungeschaffene bis zu den erhabensten Mysterien einbeziehen. Als die wesentliche Form des mystischen Lebens ist die Beschauung anzusehen. Der Vf. behandelt in dieser Hinsicht die Beziehungen zwischen sittlichen Stufen und Gebetsstufen, das Voranschreiten des inneren Gebetes zur Beschauung, die Einteilung der Beschauung in „erworbene“ und „eingegossene“ Beschauung, die Versuche zur näheren Klassifizierung der Stufen des beschaulichen Gebetes samt Beurteilung derselben; er betont die Fortdauer der menschlichen Aktivität bei allen Graden des beschaulichen Gebetes und schildert zuletzt den Vollendungs-zustand des beschaulichen Lebens, die Anschauung und Beschaulichkeit. Er unterlässt aber auch nicht, auf die Relativität dieser diesseitigen Vollendung des beschaulichen Lebens hinzuweisen. Diese Relativität ist eine solche der sprachlichen Fassung des mystischen Lebens, eine solche der Gotteinigung (hier wird auch die ganze Einseitigkeit des mystischen Ideals im Quietismus gekennzeichnet), eine solche des Glückes, denn das mystische Leben ist nicht frei von Prüfungen und seine Tröstungen erreichen nicht den hohen Grad der Himmelsfreuden.

Das dritte Buch bespricht die ausserordentlichen Phänomene des mystischen Lebens. An der Spitze steht eine Uebersicht und allgemeine grundsätzliche Würdigung der ausserordentlichen und akzidentellen Erscheinungsformen des mystischen Lebens. Es folgt der Nachweis der Möglichkeit und Angemessenheit solcher Erscheinungen, es wird sodann die Prüfung der Tatsächlichkeit solcher Phänomene und die Einzelprüfung des übernatürlichen Verursachtseins derselben besprochen, es werden die pseudomystischen Vorgänge ausgeschieden, und zum Schlusse werden die beiden hervorragendsten ausserordentlichen Erscheinungen des mystischen Lebens, die Ekstase und Vision, noch einer besonderen Erörterung unterzogen nach den Gesichtspunkten: Was ist die Ekstase, wie unterscheidet sich die übernatürliche Ekstase von der natürlichen, was ist die Vision und Revelation (Privatoffenbarung) und wie werden sie eingeteilt, welche Stellung nimmt die Kirche zu den Privatoffenbarungen ein, wie sind die visionären Irrungen zu erklären, welches sind die Kriterien für Visionen und Visionäre? Eine abschliessende Würdigung der ekstatisch-visionären Phänomene und der mystischen Charismen überhaupt sowie ihres Verhältnisses zum mystischen Leben und Streben macht den Beschluss des Werkes.

Ich muss gestehen, dass ich mit grosser Befriedigung von dem Studium dieses sehr inhaltvollen, streng wissenschaftlichen und trotz aller Wissenschaftlichkeit ungemein erbauenden Buches geschieden bin.

Der Verfasser hat sich in den ausgedehnten, dunklen und schwierigen Stoff und in die diesbezügliche Literatur alter und neuer Zeit in hervorragender Weise eingearbeitet und beide mit gesundem kritischem Blick und grosser Selbständigkeit verarbeitet. Selbst gegenüber gefeierten Darstellern der Mystik, wie Poulain, Saudreau u. a., wahrt er sich sein Urteil und weiss es gut zur Geltung zu bringen. Die Art und Weise, wie er die wissenschaftliche Kritik handhabt und doch den Gegenstand in seiner Schönheit und Anmut, inneren Wahrheit, Sicherheit, Grösse und Bedeutung, hoch über aller Pseudo-Mystik, erstrahlen lässt, wirkt ungemein anziehend und überzeugend zugleich.

Um die Kontinuität der Mystik in der gesamten Offenbarungsreligion nachzuweisen, dürfte es sich empfehlen, in einer Neuauflage auch der alttestamentlichen Mystik, sowohl gewisser Propheten als auch sonstiger Personen, einen Abschnitt zu widmen.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Nationalökonomie.

**Geschichte der Nationalökonomie, eine erste Einführung.** Von A. Damaschke. 40.—42. Tausend. Neunte, erweiterte Auflage. Jena 1917, Gustav Fischer. I. Bd. 400 S. *№* 4.

Wenn die gegebene Ueberschrift dieses Buches etwa durch die folgende: „Geschichte des Grund- und Bodenrechts in seinem Verhältnisse zum Staats- und Wirtschaftsleben“, oder auch „Geschichte der Wirtschaftsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung der Bodenfrage“, ersetzt würde, dann dürfte der Inhalt des Buches seiner Ueberschrift — und auch der Absicht des Verfassers, „die Bodenfrage als die zuletzt entscheidende herauszuarbeiten“ (VI) besser entsprechen. Zwar soll das Buch nur „eine erste Einführung“ und „überall ohne fachwissenschaftliche Vorkenntnisse verständlich“ (V), ja, „nicht für Volkswirtschaftler von Fach, sondern für Männer und Frauen aller Berufe“ (IX) geschrieben sein; doch entschuldigt dies keineswegs, dass ihm eine strengere Systematik und eine genauere Quellenangabe öfters fehlen. Es dürfte ferner der Einwand von vornherein notwendig sein, um zum Teil irrtümliche allgemeine Ausführungen auf S. VII, IX, 1, 2, 3 abzuschwächen, dass Normen oder unbedingte Wertmassstäbe zu Wert-Urteilen nicht „aus der Geschichte“, dem empirischen Geschehen, zu gewinnen sind. Die Geschichte kann uns nur lehren, ob die Mittel, die wir anwandten, um zu bestimmten Zielen zu gelangen, zu ihnen führten oder nicht. Sie liefert uns jeweils nur technische, relative Wert-Massstäbe.

Im Sinne der oben angeführten Ersatz-Ueberschriften geht das Buch bis in die Urzeit Babylons (2200 v. Chr.) zurück und führt alsdann den

Leser im wesentlichen an der Hand folgender Begriffe: Bodeneigentum, -verteilung, -recht; ländliche und städtische Bodenfrage; Bodenpreis, -zins, -rente, -wucher, -spekulation, -steuer; Bodenverschuldung, Hypothekarrecht und -kredit; Gemeineigentum, freies Eigentum, Sonderrechte; Leibeigenschaft, Fronen; Latifundien-, Gross-, Mittel- und Kleinbesitz; Grundherren, Mittelstand, Arbeiter, Handwerker, Frauen, landloses Proletariat; Natural- und Geldwirtschaft; Handel, Genussucht, „Sklaverei“, Mammonismus, Kapitalismus, Staatssozialismus, Bevölkerungspolitik; Bauschwandel, Miete, Wohnungsfrage; Lebensstandart, Lohn; Selbsthilfe, Genossenschaftswesen, Kolonisation; Gerechtigkeit, Rechtsgleichheit, Freiheit, Sozialreform; Macht und Wirtschaft, Freihandel, Zölle, Monopole u. dgl. über Israel, Hellas, Rom, das Mittelalter (in dem der grosse Einfluss der katholischen Kirche, ihrer Kirchenfürsten und -lehrer durchweg besonders hervorgehoben ist), die Zeit des Merkantilismus (dessen Erneuerung im sogenannten Neu-Merkantilismus wir in unserer Zeit erleben), Physiokratismus (der mit seiner Boden-Lehre mit besonderer Liebe dargestellt erscheint) und Liberalismus bis zum Manchestertum — mit Ausläufern bis in unsere Zeit. — Ein Personen- und ein Sachverzeichnis erleichtern den Gebrauch.

Wenn auch der reiche Inhalt dieses Buches so kurz am besten charakterisiert sein mag, so muss doch noch einiges hervorgehoben werden, was in ihm zur Zeit in ganz besonderem Masse als „höchst aktuell“ erscheint. — *Justitia et pax osculatae sunt!* Das Buch zeigt uns u. a. so recht, wie insbesondere die schreienden Ungerechtigkeiten in bezug auf den Bodenbesitz und seine Nutzung schliesslich stets zu Mammonismus, Hoch-Kapitalismus — und dem üblen Kasten-Staat führten, wie in Begleitung dessen im Merkantilismus das Machtprinzip seinen eigentlichen Ausdruck fand, wie Lebensnot, innere Zersetzung und Kriege stets die Folgen waren. In unseren Tagen erlebt auch die Menschheit die furchtbaren Wirkungen ihrer diesbezüglichen Blindheiten. Das Geld war ja zum Gesamt-Massstab allen Seins geworden, und die Menschen versklavten sich an Sachen und Begriffe. Unsere heutige falsche Wirtschaftslehre — eine eigentliche Wirtschaftsphilosophie gibt es ja heute überhaupt nicht mehr — trägt mit Schuld daran. (Aus der allerneuesten Literatur zu diesen grundwichtigen Fragen sei der Leser auch auf P es ch, *Freiere Wirtschaft, aber keine Freiwirtschaft*, Stimmen der Zeit 48, 95, Mai 1918; Brentano, *Alter und neuer Merkantilismus*, Münch. Neueste Nachr. 71, 223 [3. Mai] 1918 und 218 [1. Mai] 1918; Nickel-Neudorff, *„Bürgertugenden in Krieg und Frieden“*, Völker-Friede, kommende Hefte 1918, sowie Derselbe, *Der erste deutsche Universitätsprofessor für Gemeineigentum an Boden und Kapital*, Die neue Zeit [Graz], 1, 6 [Juni] 1918 aufmerksam gemacht.) Die gerechte Boden-

verteilung und -nutzung auf der ganzen Welt ist sicherlich eine der Hauptvoraussetzungen zur Erreichung eines dauerhaften Friedens sowohl innerhalb der Staaten, als auch zwischenstaatlich. Der Neumerkantilismus, der auf Machtgründen seine Schutzzoll-Forderungen, Bevölkerungspolitik u. dgl. aufbaut, ist ein Feind aller Versöhnung und Verständigung, sowie geradezu die Verewigung von Handelshass, Neid und Eifersucht (vgl. über das Friedenstiftende des Handels Antonin von Florenz bei Damaschke 115). — Zeitgemässes enthalten ferner insbesondere auch die Abschnitte „Bevölkerungspolitik“ (168 ff.), in der man ja auch heute den Macht- und materialistisch-individualistisch-egoistischen Geist durch einen höheren, sittlichen immer noch nicht durchweg zu ersetzen vermag, und „Frauen“ (83 ff.) zur heutigen Erwerbstätigkeit der Frau.

Halensee.

Dr. Karl Eugen Nickel.

## Geschichte der Philosophie.

**Das Wahrheitsproblem in dem philosophischen Lebenswerk Bernard Bolzanos.** Inaugural-Dissertation. Von Joseph Gotthardt. Trier 1918, Paulinusdruckerei. XLI, 133 und 33 S.

Das vorliegende Buch ist ein Teildruck aus dem grossen zweibändigen Werk „Bernard Bolzano und sein Lebenswerk“, das der Verfasser infolge der gegenwärtigen Druckschwierigkeiten zur Zeit nicht vollständig veröffentlichen konnte, das aber nach dem Kriege erscheinen soll. Gotthardt hat sich hier einer sehr verdienstvollen Aufgabe unterzogen. Er will in dem Ringen um Inhalt und Wert der wissenschaftlichen Logik, im Kampf um das Wahrheits- und Realitätsproblem der Stimme des bedeutenden böhmischen Denkers, der für Wahrheit und Realität tiefgründig und originell eingetreten ist wie wenig andere, Gehör verschaffen; er will zugleich aber auch eine höchst interessante Gelehrten- und Forscher-Persönlichkeit voll wechselvollster Schicksale nach den Quellen zeichnen: eine philosophische und historische Aufgabe zusammen hat er sich gestellt. Ueber die Art und Weise, wie ihm die Lösung dieser Aufgabe gelungen ist, lässt sich vor der Veröffentlichung des gesamten Werkes kein abschliessendes Urteil abgeben. Was bis jetzt sicher steht, ist dieses: Gotthardt hat sich mit einer aussergewöhnlichen Energie in das gedruckte und ungedruckte handschriftliche Material eingearbeitet und ist den Stimmen der Zeitgeschichte und den späteren biographischen und bibliographischen Untersuchungen über Bolzano mit grosser Unverdrossenheit nachgegangen. Auch die sonstige Literatur zu den aufgeworfenen Fragen ist in einer ausserordentlichen Menge herangezogen worden. Das Ganze ist auf einer breiten Grundlage angelegt und

auf weite Ausblicke eingestellt. Es bedeutet eine bedeutende Erweiterung dessen, was bis jetzt über Bolzano von Erdmann, M. Palágyi, H. Bergmann, Eugen Ennyvvari, Edm. Husserl, K. Oesterreich u. a. geschrieben worden ist. Fast möchte es scheinen, als ob im Gesamtwerk des Guten gar zu viel geschehen und über der Fülle der Einzelheiten und Ausweitungen des Ganzen die straffe Einheit und klare Uebersichtlichkeit leiden werde. Wenigstens lässt die Inhaltsübersicht über das ganze Werk, die dem vorliegenden Teildruck vorausgeschickt ist, solches vermuten.

Der Inhalt des vorliegenden Teildrucks ist folgender: Nach einer kurzen Darlegung der Bedeutung des Wahrheitsproblems (1—6) gibt der Verfasser eine kritische Uebersicht über die Beurteilung, welche die Auffassung des Wahrheitsproblems bei älteren, jüngeren und neuesten Philosophen gefunden hat; hier wird insbesondere auch die Schule Husserls, Meinongs und Marty's zu Bolzano in Beziehung gesetzt. Es folgt eine allgemeine Erörterung über die Stellung des Wahrheitsproblems in der Philosophie — diese Erörterung wäre meines Erachtens an die Spitze des Buches zu setzen gewesen. Hierauf stellt der Verfasser Bolzanos Stellung zum Wahrheitsproblem der antiken — vorsokratischen, sokratischen, platonischen, aristotelischen, ägyptischen, hellenisch-römischen, stoischen, epikureischen, synkretistischen — Fassung desselben gegenüber. Man wird schier erdrückt von der Menge des Stoffes, der geboten wird, und von der Fülle der Gesichtspunkte, die in das Blickfeld gerückt werden. Der Wunsch nach kürzerer, prägnanterer Fassung, strafferer Zusammenziehung des oft auseinandergezogenen Zusammengehörigen und klarerer Herausarbeitung des Fragepunktes überhaupt und der Einzelgedanken im besonderen lässt bei dem Studium dieses Materials sich nicht immer zurückdrängen. Aber auch so scheidet man von (der Inhaltsangabe des Gesamtwerkes und) dem vorliegenden Teildruck mit hoher Achtung vor dem eingehenden Quellenstudium, dem ausgedehnten philosophischen Wissen und der gewaltigen Arbeitsleistung des Verfassers. Der Abdruck einer vom Vf. begonnenen Bolzano-Bibliographie (1<sup>o</sup>—33<sup>o</sup>), deren vollständige Wiedergabe im Gesamtwerk erscheinen wird, beschliesst das Buch.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

## Ethik und Rechtswissenschaft.

**Der Weltfriede.** Von Hermann Rudolph. Eine theosophische Betrachtung. Leipzig. 28 S. 1 M.

Die kleine Schrift enthält zwar auch Grundwahrheiten inbezug auf den Weltfrieden — neben vielen Phrasen, phantastischen Wahrsagungen, den dunkelsten Erklärungen und auch Irrtümern —, doch diese in einer solchen philosophisch unkritischen und naiven Form, dass man sagen

muss: Die Schrift bedeutet eher einen Rückschritt, als einen Fortschritt in der gesamten Weltfriedens-Diskussion. Ganz abgesehen von den streng wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen zum Weltrechtsfriedens-Problem oder z. B. auch den mehr philosophischen Einzelerörterungen in den historisch-politischen Blättern u. a., stehen vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus die päpstlichen Kundgebungen zum Weltfrieden sowohl philosophisch-kritisch, als auch praktisch auf einer ungleich höheren Erkenntnisstufe als diese „theosophischen Betrachtungen“. Wenn, nebenbei gesagt, die Schrift noch dazu Propaganda für den Theosophismus machen soll, dann dürfte sie in toto ihren Zweck verfehlt haben; denn ich kann mir nicht denken, dass ein denkender Mensch durch sie zu ihm sich „bekehren“ sollte. — Man möge sich nur an die oben angedeuteten u. a. gediegenen Untersuchungen zu dieser zur Zeit dringlichsten Frage, die ja der gesamten Menschheit auf den Nägeln brennt, halten.

Halensee.

Dr. Karl Eugen Nickel.