

Rezensionen und Referate.

Allgemeine Philosophie.

Einführung in die Philosophie. (Aus Natur und Geisteswelt 155. Bändchen.) Von R. Richter, † a. o. Professor an der Universität Leipzig. Vierte Auflage, herausgegeben von Dr. Max Brahn. Leipzig 1919, Teubner. 136 S. Geh. *M* 1,20.

Sechs Vorträge, die der Verfasser im Winter 1905/06 im Volkshochschulkurs der Leipziger Universität gehalten hat, sind in diesem Bändchen im wesentlichen wiedergegeben. Sie behandeln das Wesen der Philosophie (5—20), das Erkenntnisproblem in zwei Vorträgen (wovon der erste darlegt den Begriff des Erkennens [20—38], der zweite Gegenstand, Grad und Grenzen des Erkennens bestimmt [38—60]), das Wirklichkeitsproblem (ebenfalls in zwei Vorträgen mit den Untertiteln: die metaphysische Beschaffenheit der Wirklichkeit, die letzte Einheit der Wirklichkeit), das Wertproblem (worin insbesondere das Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Religion zur Darstellung gelangt).

Die Methode, die der Verfasser anwendet, ist die systematische gegenüber der historischen. In ihr sieht er „den leichtesten und voraussetzungslosesten Weg, der am schnellsten zu unserem Ziele führt, zum Ziele des philosophischen Selbstdenkenlernens“ (6).

Die Philosophie ist ihrem Wesen nach „das Streben nach Erkenntnis vom Zusammenhang alles Seienden“ (9), sie strebt nach der Erkenntnis allgemeiner Zusammenhänge.

Den Einzelwissenschaften gegenüber erfüllt sie „eine selbständige Aufgabe“ (13); sie liefert den Einzelwissenschaften eine Menge von Voraussetzungen und Folgerungen, deren jene benötigen (12), sie erhebt aus der Fülle der Einzelgesetze das Universalgesetz (13). — Es fällt auf, dass nur die Erforschung der allgemeinsten Zusammenhänge, nicht aber auch die Ergreifung der Wesenheiten der Dinge als Aufgabe der Philosophie bezeichnet wird.

Von der Religion unterscheidet sich die Philosophie dadurch, dass sie „die Zusammenhänge alles Seins erkennen und auf Verstand und Vernunft wirken lassen, die Religion hingegen die Zusammenhänge alles Seins bewerten und auf Wille und Gefühl wirken lassen will. Philosophie ist

Wissenschaft, Religion ist Willensschaft vom Weltzusammenhang“ (15); „Religion ist die emotionale Stellung zum Gesamtsein“ (15). „Und so haben alle auf Wahrheitserkenntnis Anspruch erhebenden Elemente aus der Religion und alle auf Werterzeugung Anspruch erhebenden Elemente aus der Philosophie auszuschneiden“ (19). — Diese Absperrung der religiösen Seelenvorgänge von der Mitwirkung des Verstandes und der Vernunft, diese Verweisung der religiösen Ueberzeugungen vor die Türe der Wahrheits-erkenntnis bedeutet nichts Geringeres als eine gewaltsame Zerreissung der durch Bewusstsein und wissenschaftliche Seelenforschung feststehenden Einheit des menschlichen Seelenlebens und der Wechselseitigkeit seiner Funktionen: sie ist auch eine Beleidigung für die Religion selber, sie widerspricht schliesslich der Erfahrung aller Menschen, die wissenschaftlich gebildet und zugleich religiös gesinnt sind und die sehr wohl wissen, dass bei der Bildung ihrer religiösen Ueberzeugungen neben dem Willen und Gefühl auch Verstand und Vernunft eine wesentliche Rolle spielten und spielen, und innerlichst mitbeteiligt waren und sind. Dass diese Auslieferung der Religion an das von Verstand und Vernunft losgelöste Gefühl und Willensstreben zum religiösen Indifferentismus, Fanatismus, Skeptizismus, Nihilismus führt, liegt auf der Hand und räumt der Verfasser auch ein, wenn er schreibt: „Denken wir uns den idealen Zustand von der Vernunft erreicht und die letzten Seinszusammenhänge von der Erkenntnis bezwungen, so würde kraft der einen und unveränderlichen Beschaffenheit dieses Objektes und des in der gesamten Menschengattung gleich organisierten Wahrheitsbewusstseins das so gewonnene Weltbild aller Subjekte Zustimmung erheischen. Aber seine inhaltliche Bewertung [die durch die Religion erfolgt] wäre nicht als eine für alle verbindliche mitbestimmt. Nehmen wir an, die verstandesmässige Ueberzeugung leugne als letzten Weltzusammenhang die Leitung eines Gottes und setze das sinnlose Spiel mit einander ringender Kräfte an dessen Stelle, so würde einer solchen Welt gegenüber der eine vielleicht in stumpfer Gleichgültigkeit verharren, ein anderer in stürmischer Hingabe sich ihr ausliefern, ein dritter schauernd sich von ihr abwenden. Kurz, in solchen Gegensatzpaaren, wie Jauchzen und Schluchzen, Liebe und Hass, Erhebung und Auflehnung, Verzweiflung und Hoffnung vermöchte der gleichen Wirklichkeit gegenüber, deren Bild die Philosophie allein uns zu vermitteln vermag, der religiöse Wille der einzelnen Subjekte sich zu bewegen“ (18).

Doch die Religion braucht sich bei dem Verfasser nicht allein zu beschweren: auch die Philosophie, das philosophische Forschen und Erkennen, kann sich nach ihm aus den Niederungen des Relativismus, Skeptizismus, Nihilismus nicht erheben. Bei der Behandlung des Erkenntnisproblems erklärt er: „Wahrheit ist die Eigenschaft eines Urteils, allgemein mit dem Beurteilten, näher mit Erfahrung und Denken sich in Uebereinstimmung zu befinden, und unter der Bedingung, dass wir uns dieser

Uebereinstimmung bewusst sind, sicher in mir und vermutlich (!) in allen anderen Subjekten unter den gleichen Bedingungen unausbleiblich Evidenz zu erregen“ (31). „Es gibt keine Erkenntnis an sich, keine absolute Erkenntnis (Wahrheit, Gewissheit), sondern nur relative Erkenntnis (Wahrheit, Gewissheit); d. h. es gibt keine Erkenntnis, die unabhängig, losgelöst (absolut) von einem fürwahrhaltenden Subjekt bestünde, keine Wahrheit an sich, sondern nur für mich, für dich, kurz für jemanden“ (31 f.). „Bisher hat es sich noch niemals gezeigt, dass auf Grund von Erfahrung korrekt gefällte Urteile anderen Erfahrungsurteilen, dass Urteile über Denknötwendigkeiten anderen Urteilen über Denknötwendigkeiten, dass denknötwendiger Deutung der Erfahrung entsprungene Urteile einander oder einer der sonst gültigen Urteilsgruppen je widersprochen und damit zur Aufstellung einer mehrfachen Wahrheit Anlass gegeben hätten“ (34). „Eine Bürgschaft dafür, dass dem immer so sein müsse, kann kein Philosoph verschaffen. Er [der Philosoph] beschreibt nur die bisherige Organisation unseres Wahrheitsbewusstseins“ (35). — Wenn dem so ist, dann sind auch alle Ausführungen, die der Verfasser in dem vorliegenden Buche vorgetragen hat, nur Wahrheiten für ihn, nicht für seine Leser, die vielleicht „ein anders organisiertes Wahrheitsbewusstsein“ (18), „ganz andere Erfahrungen, ganz andere Denknötwendigkeiten“ (37) haben, Wahrheiten, die morgen selbst für ihn vielleicht nicht mehr gelten. Und wie kann unter solchen Umständen der Verf. sprechen von „der einen und unveränderlichen Beschaffenheit der Seinszusammenhänge“ (18)? Das sind klaffende Widersprüche!

Die Realität der Aussenwelt ist dem Verfasser „eine in gewissem Sinne unentscheidbare Frage, das heisst (es können) weder wahre noch im strengen Sinne wahrscheinliche Urteile darüber gefällt werden“ (51); „die Frage nach der Realität der Aussenwelt ist eine metaphysische Streitfrage“ (51). Die Entscheidung des Verf.s über diese erkenntnistheoretische Frage „fällt nicht aus als ein schlankes Bekenntnis zu dieser oder jener Partei, sondern als die Verteilung von Licht und Schatten zwischen beide Lager“ (53).

Die gesamte Wirklichkeit ist dem Verf. „in Höhe und Tiefe, Breite und Länge“ „eine Masse gleichartiger Elemente, die wir nach Analogie unserer eigenen Seelentätigkeiten zu denken und zu deuten haben“ (82). Die Systeme des Materialismus (67 ff.), Materio-Spiritualismus (72 f.), Neutralismus (73 ff.), Idealismus, Solipsismus (75 f.), Polypsychismus (77), Panpsychismus (78 ff.), Aktualismus und Voluntarismus (80 ff.) enthalten gesunde Wahrheiten, aber eine endgültige Entscheidung zu treffen, ist unmöglich.

So lautet auch der resignierte Schluss nach der Erörterung des „Gottesproblems“. Nachdem der Verf. den rein „metaphysischen“ Charakter des „Gottesproblems“ dargetan, den Mystizismus, Atheismus, Theismus

und Pantheismus besprochen, die Gründe für und wider die »sogenannten« Eigenschaften Gottes — Persönlichkeit bzw. Ueberpersönlichkeit, Allmacht, Allweisheit, Allgüte — in seiner eklektisch-kritizistisch-skeptizistischen Weise auseinandergesetzt hat, kommt er nämlich zu dem Schlusse: „Es ist daher die dualistische Auffassung, nach der ein mächtiger, weiser und gütiger Gott einen Teufel (der genau so persönlich oder unpersönlich wie der betreffende Gott zu fassen wäre) oder einen widerspenstigen Stoff als Gegenstück erfordert und durch diese seine Schranken findet, sehr viel annehmbarer als die Aufstellung eines einzigen, allweisen, allgütigen und allmächtigen letzten Prinzips. Und nur deshalb teilen wir diesen Teufelsglauben nicht, weil wir die Eigenschaften des hemmenden Geistes uns neben jenen anderen in dem einen Urprinzip enthalten denken. Ob aber letzten Endes das Gute, Wahre und Schöne zwar nicht das einzige, aber doch das führende Prinzip der Weltentwicklung genannt werden darf, ob es nicht in dauerndem Kampfe doch zunehmend den Sieg gewinnt, das hängt von der inhaltlichen Bestimmung des höchsten Zieles und der Rangordnung der Werke ab, an der die Wirklichkeit zu messen ist . . . Aber auch dann ist die Entscheidung mehr ahnend als wissend zu fällen“ (109).

Damit hat der Verfasser den Grundcharakter seiner Philosophie selber gekennzeichnet: sie vermittelt mehr Ahnungen als Wissen, ja sie untergräbt geradezu das Wissen, denn sie ist ganz und gar relativistisch-skeptizistisch orientiert. Alles ist ihm Problem und nirgendwo gibt es eine Lösung; zu jedem Problem weiss er aus der Fülle seiner ausgebreiteten philosophischen Kenntnisse zwar viel Anregendes in klarer, anschaulicher, zusammenfassender, vornehmer Darstellung zu sagen, aber immer nur in der Form des ja und doch nicht ja, des vermutlich und vielleicht, des Zweifels, des Bedenkens, der Unsicherheit, der Resignation. Seine Philosophie ist nicht bloss der Tod der Wissenschaft, sondern auch die Lähmung jedes frohgemuten Strebens nach derselben; sie ist trotz ihres unleugbaren antimaterialistischen, spiritualistischen Zuges aus krankem Geiste geboren und führt notwendig zum Niedergang des Geisteslebens. Das deutsche Volk, das des Aufbaues so dringend bedarf, wird an dieser Philosophie nicht gesunden können.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie von R. Müller-Freienfels. Leipzig 1919, Teubner.

Dass bei der Bildung einer Lebens- und Weltanschauung persönliche, subjektive Momente eine wichtige Rolle spielen, ist durch die alltägliche Erfahrung hinlänglich bekannt, und in Anbetracht des starken Einflusses des Willens und Gefühls auf das Denken ganz selbstverständlich. Ver-

fasser vorliegender Schrift sucht diesen Einfluss der Persönlichkeit auf Religion, Kunst und Philosophie im einzelnen darzulegen und systematische Gesetzmässigkeit darin nachzuweisen. Und auf Grund dieser Einzel Forschungen leitet er dann eine eigene Erkenntnistheorie ab, den psychologischen Relativismus. Dieses neue System müssen wir entschieden ablehnen, es folgt in keiner Weise aus seiner Einzeluntersuchung und ist in sich durchaus unhaltbar. Die Einzeluntersuchungen zeugen von grosser Belesenheit, sind aber doch nicht frei von sehr schiefen Urteilen.

Die subjektiven Dispositionen sind zahllos, ja bei keinem Menschen dieselben wie bei dem andern; um dieses Chaos einigermaßen zu bewältigen, führt er sie auf einige charakteristische Typen zurück, zunächst in solche des Affektlebens und solche des Intellektlebens. Unter ersteren zählt er auf: die des herabgesetzten Ichgefühls und die des gesteigerten Ichgefühls, die aggressiven und die sympathischen Gefühle, endlich die erotischen Affekte. Unter den Typen des Affektlebens zählt er auf: Die Typen der Stellungnahme, Statiker und Dynamiker, Typen vorherrschender Sinnesgebiete, Modifikation aller dieser Typen und endlich abnorme Erscheinungen: Mystik, Fausse reconnaissance, Halluzinationen, Farbenblindheit, Synaesthesia. Schliesslich beweist er seine These noch durch individuellste Analysen, indem er das Gefühlsleben Luthers, Goethes, Richard Wagners, Dürers und Kants einer Untersuchung unterzieht.

Gewiss hat er damit die Behandlung der Frage auf eine breite Grundlage gestellt. Aber je breiter sie ist, um so schwieriger wird auch die Beurteilung so vieler herangezogener Persönlichkeiten. Viel sicherere Resultate können auf viel leichtere Weise erzielt werden, wenn man die Typen verringert, nur solche auswählt, welche eine scharfe Abgrenzung gegeneinander zulassen und wirklich als charakteristische Eigentümlichkeiten sich unmittelbar darstellen. Auch die Weltanschauungen lassen sich leicht auf eine kleine Zahl von scharf bestimmtem Charakter reduzieren. Auch ohne Aufwand von differenzieller Psychologie unterscheidet man schon im gewöhnlichen Leben Optimisten und Pessimisten in Bezug auf Lebens- und Weltauffassung. Der Optimist hat ein sanguinisches Temperament, dem entsprechend sieht er alles in rosigem Lichte und konstruiert sich darnach auch sein Weltbild. Der Melancholiker sieht alles schwarz und darnach beurteilt er auch die Bestimmung des Menschen und die gesamte Welteinrichtung. Die grosse Menge der Weltanschauungen lassen sich nach einem anderen Gesichtspunkte auf zwei Gegensätze zurückführen: die theistische und die antitheistische, und ihnen entsprechen die subjektiven Dispositionen ihrer Vertreter. Die gefügigen Gemüter nehmen freudig die Gründe für die christliche Weltauffassung an, die „Unabhängigen“ wollen keinen Herrn über sich haben; darum genügt ihnen die Begründung der Religion nicht.

Dagegen hat der Vf. sich seine Aufgabe durch die allzu eingehende Detailbehandlung sehr erschwert; kein Wunder, wenn seine Urteile nicht immer eines psychologischen Fachmannes würdig sind: ein so ausgedehntes Gebiet, das auf alle menschlichen Bestrebungen übergreift, ist nicht leicht von einem einzelnen zu beherrschen.

In Beurteilung von Erscheinungen in der christlichen Religion hat der Vf. sehr leichtfertige, gröblich irrige und ungerechte Verdächtigungen vorgebracht. Ich führe nur einige Beispiele an:

„Noch schlimmer hat sich die erstarrte Tradition in der Religion erwiesen. Die traditionelle Religion wird zu einem oft höchst kunstreich ausgeführten Prunkgebäude, das aber im Innern unbewohnbar ist. Man muss sich vorstellen, was Jesus gesagt hätte, wenn er den Konzilien von Nicäa oder Konstanz oder auch einem Kongress moderner Theologen beigewohnt hätte! Vielleicht wäre er noch zorniger als über die Händler im Tempel über diese Schriftgelehrten hergefallen, die durch toten Intellektualismus und leere Buchstaben-Theorien den wahren Geist der Religion erstickten. Und in jeder anderen Religion ist es dasselbe. Wo ein wirklich aus tiefstem Innern religiöser Mensch ersteht, kämpft er gegen tote Tradition und leere Systematik . . . So ist man, wenn man die Kirchengeschichte überblickt, zuweilen geneigt, anzunehmen, dass man die wahrhaft religiösen Menschen überall bei den Ketzern, den Bekämpfern der Tradition, zu suchen habe“.

Also diese frommen, heiligmässigen Männer, welche für ihren Glauben die schwersten Verfolgungen, selbst den Tod erlitten, waren Schriftgelehrte, deren Inneres hohl war, die einem toten Intellektualismus und Buchstaben-theorien huldigten! Freilich die blosse subjektive Gefühlsduselei, in der der Vf. die innere Religion erblickt, war ihnen fremd, sie suchten ein sicheres Fundament für eine wahre religiöse Gesinnung, sie mussten die Grundlage des Christentums gegen die Neuerungen verteidigen. Aber Christus selbst findet vor dem Richterstuhle unseres Philosophen keine Gnade:

„Christus selber scheint keine asketische, an depressiven Zuständen leidende Persönlichkeit gewesen zu sein, wenn auch das selbstgewählte Schicksal zuletzt tiefe Schatten über sein Leben breitete. Eine entschiedene Wendung zum Depressiven erfährt das Christentum durch Paulus. Durch diesen von Natur anfälligen Menschen wird das ‚Kreuz Christi‘ in den Vordergrund gerückt. Mit dunkeln Farben malt Paulus das Elend und die Sünde der Menschen, deren Sold der Tod ist. Zwar preist auch er die Liebe als Erlöserin, aber ein düsterer Grundzug überwiegt in seiner Verkündigung. Dieser düstere Grundzug des Sünden- und Schuldbewusstseins gewinnt in den folgenden Jahrhunderten noch an Stärke . . . Die Müh-seligen und Beladenen, meist aus dem Bodensatz der sozialen Welt stammend, verstärken den Geist der Angst und Gedrücktheit im Christentum. Kein Wunder, dass die Askese in strengsten Formen sich breit macht“.

Das nennt man doch die Tatsachen verdrehen, geradezu auf den Kopf stellen. Das heldenmütige Opfer des Lebens, um die Menschen von Tod und Sünde zu befreien und ihnen Leben, überfließendes, ewiges Leben, zu verdienen, wird als depressiver Zustand, als eine Tat gebrandmarkt, die tiefe Schatten auf das Leben aufopfernder Liebe werfen soll!

Nicht minder ungerecht ist der Anwurf gegen den „anfälligen“ Paulus. Nicht erst er hat das Kreuz in den Vordergrund gestellt, sondern Christus selbst, der es als Kennzeichen seiner Jüngerschaft ausruft. Er hat das Elend und die Sünde der Menschen sehr hervorgehoben, er hätte aber, wenn er unsere Zeit gekannt hätte, noch mehr sagen müssen: Sünde und das damit zusammenhängende Leiden überschwemmt wie ein unermessliches Meer die arme Menschheit. Auch die Ungläubigen sind Sünder, und wenn sie aufrichtig und ehrlich sein wollten, müssten sie auf die Brust schlagen: Gott sei mir armen Sünder gnädig. Der Vf. will das Christentum auch dadurch herabsetzen, dass seine Anhänger dem „Bodensatz“ der Menschheit entstammen, dass es für die Mühseligen sorgt. Es liegt gerade darin ein Beweis für seine Wahrheit, dass es für seine Hauptaufgabe ansieht, dem Hauptelend der Menschheit entgegenzukommen. Allerdings wenden sich die Reichen, die Stolzen von ihm ab, weil es ihnen zu wohl im Diesseits ist, und sie in ihrem Genusse nicht gestört sein wollen. Aber gar manche aus diesem Bodensatze erlangen durch die Religion einen Adel der Gesinnung, vor dem die stolzen Ungläubigen sich beschämt verkriechen müssten. Der hl. Paulus macht aus diesen Gedrückten und Sündern lebensfreudige, opferwillige Glieder der menschlichen Gesellschaft.

Ganz und gar ungeschichtlich ist die Behauptung, vom Kloster Cluny aus sei im Mittelalter Angst und Schrecken verbreitet worden. Die Grundstimmung des Mittelalters ist frohes, fröhliches Leben, das allein durch die Heiligung des Lebens durch die Religion möglich ist, während in der Jetztzeit, wo das Diesseits die Zufriedenheit geben soll, die Grundstimmung pessimistisch ist. Ganz natürlich, die irdischen Güter reichen nicht für die Gelüste aller hin, deshalb der Kampf um dieselben, der das Leben vergiftet. Freilich hat man sich auch im Mittelalter zeitweilig in die diesseitige Herrlichkeit verloren. Da haben die Klöster durch die Schrecken des Gerichtes sie wieder zurückzuführen unternommen.

Doch der Vf. bringt es fertig, dem Christentum auch den dem Depressiven gerade entgegengesetzten Typus, den aggressiven, aufzubürden, wobei er nicht bemerkt hat, dass er sich selbst widerlegt. „Die monotheistische Religion des Christentums entwickelt im Teufel einen Gegenspieler gegen Gott. Satan mit seinen höllischen Heerscharen ist der ‚böse Feind‘, den man für alles Uebel in der Welt haftbar macht . . . Ja, der Christengott selber wird zum Gott des Hasses umgeformt. Was haben Hassinstinkte, Grausamkeit und brutale Herrschsucht nicht aus der Religion gemacht, die unter dem Gesang ‚Friede auf Erden‘ in die Welt trat.

Christliche Parolen waren es, unter denen man gegen den Islam, in den Kreuzzügen zu Felde zog. Und später wurde die Religion das Panier, unter dem man Bürgerkriege führte, Ketzler verbrannte und Juden verfolgte“.

Wenn dies alles auf Wahrheit beruhte, so könnte man doch nicht das Christentum dafür verantwortlich machen, sondern die Menschen, welche es missbrauchen, was ja Vf. selbst zugeben muss, da er als Ursachen Hassinstinkte, Grausamkeit, Herrschsucht angibt. Aber die Tatsachen selbst sind karikiert. Im Mittelalter richteten sich die Kreuzzüge nicht gegen die Religion des Islam, sondern gegen den ungerechten Besitz der hl. Stätten. Ebenso waren politische Gründe die Ursachen der Bürgerkriege, die Ausbeutung der Christen durch die Juden Grund ihrer Verfolgung, die Ketzler verständigten sich auch gegen die weltlichen Gesetze.

Nicht bloss Karikatur, sondern böswillige Verleumdung ist es, wenn er die Katholiken des Polytheismus beschuldigt. „Es ist falsch, den Polytheismus der südländischen Katholiken oder der griechisch-russischen Kirche ausschliesslich als Ueberbleibsel und Fortbestehen der antiken Religionen anzusehen. Gewiss mag manches sich fortgeerbt haben, aber vieles ist auch Neuschöpfung. Wir haben in dem Buddhismus ebenso wie im Christentum dasselbe Eindringen eines volkstümlichen Polytheismus. Wie weit diese Vielheit geht, zeigt die Tatsache, dass selbst die einzelnen göttlichen Persönlichkeiten sich wieder spalten. Die heilige Mutter von Czenstochau ist z. B. eine andere Gottheit als diejenige, zu der man nach Lourdes wallfahrtet. Der Protestantismus macht mit seinem wesentlich abstrakten Charakter noch mehr Ernst mit dem Monotheismus und verweist energischer die Halbgötter und Viertelsgötter aus seinem Tempel. Dafür ist sein Gott weniger individualisiert als die Heiligen des katholischen Himmels, die nicht nur nach ihrem Charakter, auch nach ihrem besonderen Berufe und ihren Liebhabereien steckbrieflich genau festgelegt sind“.

Bei solchen handgreiflichen Verleumdungen kann man kaum noch eine bona fides voraussetzen. Freilich die Macht der in der Jugend eingesogenen Vorurteile ist unberechenbar. Auch die grossen Denker, welche alles im Himmel und auf Erden ihrem Gerichtshofe unterwerfen zu können glauben, vermögen die Verdächtigungen, welche ihnen im Konfirmandenunterricht gegen die katholische Kirche eingepflichtet worden sind, nicht abzulegen, ja überbieten sie noch, wie wir hier sehen, an Gehässigkeit. Die Katholiken müssen nun einmal die Heiligen anbeten, damit die Kinder bibelfest gemacht werden. Einem ernstern Philosophen sollte die Wahrheit erstes und höchstes Ziel sein, nicht Sensation, Effekthascherei durch wohlfeile Witze. Der Götzendienst, den der Vf. den Katholiken imputiert, ist vielmehr bei den modernen Philosophen, welche die Unabhängigkeit und Selbstherrlichkeit des Ich proklamieren. Dieses Ich hat sein Ziel in sich selbst, um das Ich muss sich alles Denken und Handeln drehen, der Kult des Ich ist also die eigentliche Religion. Diese Abgötterei ist unvergleichlich schlimmer

als der antike Polytheismus, der dagegen als ein naives Kinderspiel erscheint, das man mehr bemitleiden als streng verurteilen kann. Aber im Grunde gibt es für die „Unabhängigen“ überhaupt keine Religion, selbst wenn man die Definition des Vfs. in Anwendung bringt: sie soll die Beziehung zu einer transzendenten Macht sein. Aber das unabhängige Ich erkennt keine höhere Macht über sich an.

Wer aber selbst religionslos ist, kann unmöglich die religiösen Gesinnungen anderer verstehen; selbst die edelsten, zartesten zieht er in den Kot, wie dies sich hier in den zitierten Expektorationen, aber noch stärker, geradezu haarsträubend, in der den Katholiken aufgebürdeten religiösen Erotik zeigt. „Im Christentum bringt der Madonnenkult eine Gestalt auf, zu der sich sinnlich erregte Menschen flüchten. Maria ist für die verschiedensten erotischen Affekte Trösterin. Den Männern bietet sie transzendenten Ersatz für auf der Erde gehemmte Gefühle, Frauen und Mädchen beten zur Gottesmutter, sei es, dass sie Schutz vor sexuellen Gefahren suchen, sei es, dass die Sehnsucht nach dem Kinde sich in solchen Gebeten ausspricht, sei es, dass Maria dem frigidem Weibe als höchstes Ideal der Reinheit erscheint“.

„Auch im Jesuskult machen sich erotische Elemente geltend. Die Nonne wird beim Eintritt ins Kloster dem ‚Seelenbräutigam‘ formell angetraut und fühlt sich fleischlich mit ihm verbunden. Es ist bekannt, wie viele meist stark hysterische Heilige aller Jahrhunderte in ihren Visionen wahre Systeme einer solchen erotischen Frömmigkeit entwickelt haben. Das ausgebildetste ist das der hl. Theresia“.

Also die edelsten Gesinnungen, welche gerade erotische überwinden sollen, werden von sinnlicher Geschlechtsliebe gedeutet! Woher kennt denn der Vf. so genau die Gebete, welche an die Mutter Gottes gerichtet werden? An den Haaren muss er die Erotik hineinziehen. Maria wird hauptsächlich als Mutter der Barmherzigkeit von Sündern und Leidenden angerufen. Wenn sie Trösterin gegen verschiedene erotische Affekte ist, wenn Schutz vor sexuellen Gefahren von ihr erlieht wird, wenn sie als Ideal der Reinheit angesehen wird, so ist dies das gerade Gegenteil von Erotik; aber nicht bloss das frigide Weib verehrt sie darum, sondern alle Gläubigen; alle rufen sie gerade darum um Bewahrung der Reinheit an, überzeugt, dass ohne göttliche Gnade dies nicht möglich ist. Die Unabhängigen brauchen allerdings nicht zu beten, und sind doch wahre Engel an Reinheit.

Die Antrauung der gottgeweihten Jungfrauen an den Seelenbräutigam ist die lauterste geistige Verbindung in Liebe mit Gott, der sich ja selbst seinem Volke als Bräutigam geoffenbart hat. „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, ich habe mich dir vermählt in Treue“. Jesus Christus ist nicht nur Seelenbräutigam der Nonnen, sondern aller Seelen, auch der Männer.

Was denkt sich denn aber der Vf. unter der fleischlichen Verbindung der Nonne mit Christus? Carnalis omnia carnaliter judicat. Es gibt wohl kaum ein anderes Weib, welches ein so absolut lauterer, von aller geschlechtlichen Liebe freies und auf das Höchste gerichtetes Herz besessen hat, wie die hl. Theresia. Und da hat der Vf. den Mut, zu behaupten, sie habe das ausgebildetste System erotischer Frömmigkeit entwickelt! Er hat sicher noch nicht eine Zeile aus den klassischen Schriften der grossen heroischen Heiligen gelesen, und doch wagt er ein so unqualifizierbar leichtfertiges Urteil über sie. Die Ebnerin gefällt sich allerdings in stark sinnlichen Bildern, aber fleischlich kann sie doch nur der deuten, der selbst ganz fleischlich gesinnt ist, es sei denn, dass man sie für geistesgestört ausgibt, was im Grunde der Vf. auch zugibt, da er solche Personen hysterisch, Schwärmerinnen nennt; abnorme Erscheinungen im Christentume können doch dem Jesukult nicht aufgebürdet werden. Die Margarete Ebnerin ist keine „Selige“, zu der sie der Vf. stempelt, um sie der Kirche zur Last legen zu können. Dazu dient auch die Bemerkung: „Bei dieser Nonne und bei zahlreichen anderen Schwärmerinnen gibt es ähnliche und noch deutlichere Sätze im Ueberflusse“. Hat denn der Vf. die katholische Literatur so eingehend studiert, um eine so allgemeine Behauptung aufstellen zu können? Auffallend ist auch, dass er genau die Gebete der Verehrer Mariens kennt. Solche interne Angelegenheiten, insbesondere in Liebesnöten, plaudert man doch nicht aus, am allerwenigsten vor ungläubigen Philosophen. Unser Philosoph hat sie also für seine Zwecke erdichtet.

Wir kommen nun zum Endergebnis der ganzen Untersuchung, es ist das der „Psychologische Relativismus“. Alle unsere Erkenntnis ist relativ, es gibt keine absoluten Wahrheiten, darum hat auch die Weltauffassung eines jeden nur Geltung für ihn selbst. Dies gilt speziell von der Religion, in der die Weltauffassung am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Die Religion ist eine wesentlich psychologische Erscheinung.

„Nicht im Intellekt liegt die Quelle der religiösen Vorstellungen; nein, diese entspringen dem Affektleben. Das Gefühl hält alle Vorstellungen fest, die ihm als Ausdruck dienen können, genau wie es in der Schöpfung des Dichters geschieht. . . Alles in allem zeigt sich, dass dasjenige, was in den Religionen als ‚objektiv‘ gilt, in Wirklichkeit psychologisch bedingt ist. Und zwar ist es nicht das allgemeine Subjekt, sondern es sind die konkreten individuellen Subjekte, die ihre persönlichen Bedürfnisse in die transzendente Sphäre projizieren. Und wir fürchten keineswegs, auf diese Weise die Würde der Religion herabzuziehen. Im Gegenteil, es scheint uns, dass der tiefste Lebenswert aller Religionen eben darin besteht, dass sie allen ihren Anhängern gerade das geben, was diese ihrer Individualität nach von ihnen erwarten“.

Damit sind alle Weltanschauungen, alle Religionen gleichberechtigt, der Fetischismus ebenso gut wie das Christentum.

„Wir behaupten, in unserem psychologischen Relativismus nicht etwa eine Weltanschauung zu erbringen, die alle anderen ausschliesse. Im Gegenteil, sie setzt das Bestehen aller anderen voraus, sie verlangt nur, dass sie neben den anderen anerkannt werde, weil nur durch ihre Anerkennung die psychologische Einseitigkeit spezifischer Gesichtspunkte vermieden wird. Auch behauptet unsere Lehre keineswegs, selber die absolute Wahrheit zu sein. Mit solchen billigen Unterschiebungen pflegen die weniger intelligenten Absolutisten immer gegen den Relativismus zu arbeiten. Sie übersehen nur den Unterschied zwischen absoluter und allgemeiner Erkenntnis. Die Feststellung, dass es nur relative Weltanschauungen geben könne, behauptet bloss, die allgemeinste Erkenntnis zu sein, deren wir fähig sind. Aber auch sie ist durchaus relativ, da sie nicht absolut gelten will, sondern nur für Menschen. Ob es für hypothetische Subjekte, für Gott etwa, eine absolute Erkenntnis gibt, können wir nicht wissen, für uns Menschen jedenfalls ist alle Erkenntnis relativ, auch die allgemeinste, zu der wir gelangen können, die also, dass es für uns eben keine absoluten Wahrheiten gibt, sondern nur relative, was durch die Tatsache der beständigen Ablösung und gegenseitigen Bekämpfung der verschiedenen Weltanschauungen untereinander vollauf bestätigt wird“.

Dieser Standpunkt schliesst alle anderen nicht aus, sondern fasst sie in sich zusammen.

„So würden die verschiedenen Weltanschauungstypen zu einer Totalität sich ergänzen, deren Subjekt vielleicht niemals ein einzelner Mensch sein kann, aber vielleicht dürfen wir die Gesamtheit aller Individualitäten, also die Menschheit, als Subjekt ansehen“.

Sehr bescheiden äussert sich der VI. über seinen eigenen Standpunkt.

„Wir wollen mit alledem nicht gesagt haben, dass wir den psychologischen Relativismus für aller Weisheit letzten Schluss ansehen. Es scheint uns nur, dass seine Anerkennung eine Vorbedingung für jede Art der Weltanschauung ist“.

Doch beharrt er auf der Berechtigung seines Systems:

„Auf keinen Fall aber darf man den psychologischen Relativismus als epigonenhaften Verzicht auf eigene Weltanschauungen deuten. Im Gegenteil, er schliesst die Anerkennung jedes eigenen Standpunktes ein, ja die Aufforderung, jede Persönlichkeit nach ihrer Art auszuwirken. Möge so auch Gegensatz und Streit entstehen: auch diese können zur Klärung und Förderung dienen. Auf diese Weise wird die Menschheit zu einem möglichsten Reichtum an Weltanschauungen gelangen und das hypothetische Objekt immer mehr umkreisen. Und da wir Menschen in unserem Ich nicht in Einzelhaft gefangen sitzen, sondern die Möglichkeit haben, uns auch auf fremde Standpunkte zu stellen, so ist jener Reichtum auch dem

einzelnen nicht verschlossen, und die Möglichkeit einer überindividuellen Weltanschauung, unter Anerkennung jedes individuellen Sonderstandpunktes, ist damit gegeben“.

Dieser „Reichtum“ an individuellen Sonderstandpunkten ist ein sehr zweifelhaftes Geschenk; dieses Chaos lässt schliesslich an aller Wahrheit verzweifeln. Dass dieses „hypothetische Objekt“ damit immer enger umkreist werde, ist ein schwacher Trost, gerade umgekehrt wird der Subjektivismus mit jedem neuen System um so radikaler. Wie kann man doch hoffen, dass durch Uebernahme fremder Standpunkte ein überindividueller Standpunkt errungen werde? Jeder hält an dem seinigen fest, er ist ja nach dem Vf. vollauf berechtigt und exklusiv berechtigt, weil er seiner Individualität entspricht. Warum polemisiert denn der Vf. so heftig gegen die Absolutisten, wenn doch sein Relativismus ihnen Recht geben muss? sie sind doch wohl ebenso im Recht wie der Fetischismus mit seiner Weltanschauung.

Der Vf. übersieht, dass die Weltanschauung keine rein theoretische Frage ist, sondern eine eminent praktische. Sie ist höchste Norm für unser Leben, und da müssen wir eine feste Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit haben; eine solche kann aber das wandelbare trügerische Gefühl des Psychologismus nicht geben.

Das „hypothetische Objekt“ der Weltanschauungen könnte ja auch ein Schöpfer sein, dessen Möglichkeit wenigstens auch die Psychologen nicht leugnen können; die grössten Denker haben ihn ja mit vollster Ueberzeugung anerkannt. Der Schöpfer verlangt aber von seinem Geschöpfe Anerkennung und Verehrung. Wer also jeden religiösen Standpunkt prinzipiell als berechtigt anerkennt und deshalb den atheistischen festhält, setzt sich der Gefahr schwerster Pflichtverletzung aus.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Zur Weltanschauung. Versuch einer einheitlichen Zusammenfassung der wichtigsten philosophischen Fragen zur Bildung einer Weltanschauung. Von Al. Fery. Trier 1919, Paulinus-Druckerei. 28 S. M 1,—.

Im ersten Kapitel „Grundlegung“ legt der Verfasser dar, dass in der neueren Philosophie man immer mehr vom Materialismus zur „dynamischen Weltbewertung“ (8) übergegangen ist. Die Wege dieser Entwicklung sind gekennzeichnet durch Leibniz, Descartes, Fichte, Hegel und Kant. Man hat mit Recht erkannt, dass die Fragen nach dem Sinn des Daseins und Lebens letztthin nur durch die Metaphysik befriedigend gelöst werden können. Im zweiten Kapitel „Erkenntnis“ zeigt der Verfasser, wie auf grund der Sinneswahrnehmungen unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes

der Verstand zur Annahme einer objektiven Aussenwelt gelangt. Das dritte Kapitel „Gott“ legt einige Gedanken vor über Gott als Persönlichkeit und über das Verhältnis Gottes zur Schöpfung. In ähnlicher Weise wird im fünften Kapitel über die Seele philosophiert. Im sechsten Kapitel „Ethik“ wird die Nützlichkeithetik und Diesseitsethik abgewiesen, der Wert der Willensfreiheit in der Ethik gegenüber dem Determinismus hervorgehoben und der religiöse und teleologische, ebenso wie der ästhetische und in gewissem Sinne autonome Charakter der rechten Ethik betont. Im vorletzten Kapitel „Religion“ wird u. a. die Notwendigkeit des Glaubens für die vollbefriedigende Erklärung der Welt- und Menschengeschichte hervorgekehrt. Das letzte Kapitel „Weltanschauung“ legt eine Lanze ein für den Dualismus gegen den Monismus und befürwortet den Aktivismus in der Weltanschauung. Das Schriftchen bietet einen kurzen, aber gedankenvollen Aufriss der theistischen Weltanschauung. Offensichtlich leitet den Verfasser das Bestreben, neben dem Verstande auch Willen und Gemüt zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Daher auch die (leicht zu Missverständnissen führende und deshalb einer schärferen Fassung bedürftige) Betonung des willensmässigen Glaubens bei der Annahme der grundlegenden Tatsachen: Aussenwelt, Seele, Gott, und bei der Bildung der Weltanschauung. Die das erste Kapitel durchziehende optimistische Auffassung, die dynamische Weltbewertung habe in der gegenwärtigen Philosophie gegenüber der materialistischen eine gewisse Vorherrschaft erlangt, steht mit den Tatsachen nicht sehr im Einklang.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Naturphilosophie, Psychologie und Theodizee.

Institutiones philosophicae. Auctore C. Willems, s. Theologiae et Philosophiae Doctore, philosophiae in Seminario Trevirensi professore. Volumen II. continens **Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam naturalem.** Editio tertia; XVIII et 708 pag. Treviris 1919, ex officina ad S. Paulinum. *M* 20,—, gebunden *M* 25,—.

Hiermit erscheint der zweite Band des Lehrbuches der Philosophie von Willems in dritter Auflage. Er umfasst die Kosmologie, Psychologie und Theodizee. Die neue Auflage weist eine Vermehrung von 46 Seiten auf. Diese Vermehrung entfällt erstens auf die physiologischen Stellen in der Kosmologie (228 sqq.) und in der Psychologie (277 sqq.), die jetzt zu selbständigen Abhandlungen mit Bildern geworden sind; sie besteht zweitens in der Einfügung dreier Thesen über die spezifisch verschiedenen Lebensakte der menschlichen Seele, sowie in der Erweiterung der Ausführungen

über die Existenz und Natur des Bewusstseins. — Willems' Lehrbuch der Philosophie ist zweifellos eines der besten und reichhaltigsten in der gesamten diesbezüglichen Literatur.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Experimentelle Psychologie.

Psychologisches Praktikum. Leitfaden für experimentell-psychologische Uebungen. Von Dr. R. Pauli. Jena 1919, Gustav Fischer. VII und 223 Seiten.

Auszeichnenderes kann man einem wissenschaftlichen Werk nicht nachrühmen, als dass es in einem Wissenszweig eine wirklich empfundene Lücke ausfüllt, und dies in einer Weise, die allen berechtigten Erwartungen entspricht. In Paulis neuestem Werk finden wir beide selten miteinander vorkommenden Vorzüge vereinigt. Trotz mancher gut orientierender Lehrbücher über experimentelle Psychologie gebrach es uns bis jetzt an einer schulgemässen Einführung in die praktisch-experimentelle Seite der Psychologie. Der Mangel eines solchen Leitfadens wurde besonders lebhaft von jenen empfunden, die bei eingehendem Studium der neueren Psychologie zur Ueberzeugung kamen, dass eine vollgerechte Würdigung und Wertung ihrer Ergebnisse erst nach praktischer Betätigung in ihrem experimentellen Betrieb erreicht werden kann. In Paulis „Psychologischem Praktikum“ begrüßen wir eine erstmalige wirksame Abhilfe dieses Mangels. Mit der Klarheit, Gründlichkeit, naturwissenschaftlichen Genauigkeit und einer trotz gedrangter Kürze alles Wesentliche umfassenden Vollständigkeit, welche die vor Jahresfrist vom Verfasser zusammen mit seinem Bruder W. E. Pauli herausgegebene „Physiologische Optik“ auszeichneten, behandelt R. Pauli der Reihe nach aus allen Einzelgebieten der experimentellen Psychologie die wichtigsten Fragen und besterwiesenen Tatsachen und Ergebnisse. Die Aufgabe war um so schwieriger, als dem Verfasser keine in gleicher Richtung gehende Arbeiten vorlagen. Ihm gebührt das Verdienst, als erster einen solchen Leitfaden geschaffen zu haben. Kennern kann es nicht entgehen, dass Pauli manches Neue aus Eigenem bietet. Es sei nur erinnert an manche Punkte aus dem Kapitel vom Haut- und Muskelsinn, an die Photometrie, Zeitsinn, Enge des Bewusstseins, an die Kombination der tachistoskopischen Vorrichtung mit dem von ihm erfundenen, vielseitig verwendbaren Reizhebelapparat u. a. Auf jeder Seite des Leitfadens gewinnen wir den Eindruck, dass das Buch nicht in der Studierstube, sondern im Laboratorium entstanden ist, was seiner Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit einen ausnehmend hohen Wert verleiht. Wie sehr die Praxis auch in den theoretischen Ausführungen, die, dem besonderen Zweck des Werkes entsprechend, nur in knappster Form geboten werden, der leitende Gesichtspunkt war, zeigt sich in vorteilhafter Weise in dem Abschnitt über

„Psychologische Methodik“. Genauigkeit und Uebersichtlichkeit bilden die unerlässlichsten Bedingungen für die Verwertbarkeit experimenteller Ergebnisse. Gerade in dieser Hinsicht müssen wir die Sorgfalt, die fast peinliche Exaktheit und Vollständigkeit anerkennend hervorheben, mit denen Pauli Apparate, Versuchsanordnungen und -ausführungen beschreibt und durch Beigabe von Zeichnungen und Vordrucke besonders anschaulich gestaltet.

Wenn ich einige Bemerkungen machen dürfte, so beträfen sie nur theoretische Punkte. Die gedrängte Kürze, deren sich der Verfasser bei Definitionen und theoretischen Ueberblicken befleissigt, birgt die Gefahr in sich, die Kürze auf Kosten leichter Verständlichkeit zu erkaufen. Für einen Anfänger dürfte es z. B. sehr schwierig sein, den Begriff des Wollens, wie er S. 180 gefasst ist, zu verstehen. Es wäre zu überlegen, ob eine einfache Aufzählung der wesentlichen Teilmomente des Willensaktes nach den neuesten Ergebnissen der Willenspsychologie bei aller Wahrung der Kürze vom didaktischen Standpunkt aus nicht vorzuziehen wäre. In dem Abschnitt über die Arten und Einteilungen der Bewusstseinsvorgänge scheinen mir die beiden Hauptrichtungen, die Assoziationspsychologie und die Funktionspsychologie, in ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit nicht genügend hervorgehoben und unzureichend begründet zu sein. Die Rückwirkung davon macht sich nachteilig geltend in den Bestimmungen über die Klarheits- und Deutlichkeitsgrade des Bewusstseins, Aufmerksamkeit (140 f.). Die wenigen Ausstellungen, die wir machen zu müssen glaubten, beeinträchtigen in keiner Weise die überragenden Vorzüge des Buches als eines Leitfadens für experimentell-psychologische Uebungen. Allen denen, die, von der durchgreifenden Wichtigkeit der neueren Psychologie als der Grundlage aller Geisteswissenschaften überzeugt, in deren Wesen und inneren Zusammenhang eindringen wollen, wird es unschätzbare Dienste leisten. Es eignete sich vorzüglich als Unterrichtsbuch für philosophische Lehranstalten, in deren Studienprogramm die experimentelle Psychologie bereits den ihr gebührenden Platz einnimmt.

Beuron.

P. Alois Mager O. S. B.

Ethik.

Probleme der Ethik. Von Prof. Dr. Georg Mehlis. Tübingen 1918. Verlag von J. B. C. Mohr (Paul Siebeck). VIII u. 104 S.
M 3.—.

Die Ausführungen der vorliegenden Schrift tragen nicht systematischen, sondern aphoristischen Charakter und gehören in der Hauptsache nicht der ethischen Prinzipienlehre, sondern der angewandten Moral an. Sie sind, wie zahlreiche Beispiele verraten, zum Teil unter den Eindrücken des

Weltkrieges niedergeschrieben. Ein einheitlicher Gesichtspunkt ergibt sich immerhin bis zu einem gewissen Grade insofern, als sich die Erörterung vorzugsweise um ethische Konflikte dreht. Der Verf. gehört zu jenen Naturen, welche Mühe haben, den Krieg mit den Forderungen der Humanität und der Sittlichkeit in Einklang zu bringen. Ohne die überaus edle Gesinnung, die aus den Darlegungen durchweg spricht, irgendwie zu verkennen, glaubt Ref. doch bemerken zu sollen, dass jene Konflikte teilweise durch eine Vorherrschaft ästhetischer Empfindungen bedingt sind. Gefühle treten beim Verfasser nicht selten an die Stelle nüchterner, verstandesmäßiger Ueberlegungen. Die besprochenen Konflikte sind daher mehr persönlicher als grundsätzlicher Art. Das S. 72 angeführte Beispiel darf zudem billigerweise befremden. Die vorwiegend ästhetische Lebensanschauung des Verfassers, die das höchste Ziel des Daseins in dem Stil des Menschen erblicken, die Form also an die Stelle des Inhalts setzen möchte, verursacht ausserdem einen durchgehenden Mangel an Klarheit und Sicherheit. Vor allem wird übersehen, dass jene Auffassung doch nicht konsequent durchgeführt ist, vielmehr ein anderer Gesichtspunkt zur Geltung gelangt, wenn nicht mehr von Stil und Einheit die Rede ist, sondern verlangt wird, dass das „Wichtige“ in uns heranreife und das „Tüchtige“ entfaltet werde. Nicht mehr der Stil oder die Form, sondern der Inhalt des Lebens gibt jetzt den Ausschlag. Sodann will es von jenem Standpunkt aus nach keiner Richtung gelingen, klare und feste Normen aufzustellen. Die Ausführungen über die Ordnung etwa, an die das Geschlechtsleben zu binden ist, erweisen sich, obschon sie ebenfalls einen vornehmen Geist atmen, als unzulänglich. Keine Frage, dass hier die Grundsätze der christlichen Moral auf einem festeren Boden ruhen und sich durch ein höheres Mass von Bestimmtheit auszeichnen. Ferner wird auch das Verhältnis zwischen Individualität und Persönlichkeit nur unvollkommen bestimmt. Zwar wird die Individualität höheren Zwecken dienstbar gemacht, allein diese Zwecke heben sich nicht scharf genug ab. Ähnliches gilt endlich von dem Verhältnis zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft. Zwar wird sowohl ein extremer Individualismus, wie ein Aufgehen des einzelnen in der Gemeinschaft abgelehnt, das Richtige also auf einer Mittellinie gefunden; welches aber diese Mittellinie ist, wird nicht angegeben. Der Verfasser begnügt sich, zu sagen, dass Individuum und Gemeinschaft für einander da sind.

An Einzelheiten sei noch folgendes angemerkt. Es geht nicht an, den Gegensatz zwischen Sein und Sollen in erster Linie als das Bewusstsein zu deuten, „dass etwas nicht so bleiben darf, wie es ist“, und als Willensimpuls, die geforderte Aenderung eintreten zu lassen. So sehr sich derartige Deutungen einbürgern wollen, so kann doch unmöglich verkannt werden, dass sie eine Verschiebung des klaren Bewusstseinsinhalts darstellen. Nicht als eine verändernde oder umgestaltende Kraft tritt uns das

Sollen in erster Linie und unmittelbar entgegen, sondern als ein Gebot, das auch dann in voller Geltung bleibt, wenn es bisher schon vollkommen erfüllt wurde, ein Anlass zu einer Aenderung des Verhaltens also in keiner Weise besteht. Das Bewusstsein, „dass etwas nicht so bleiben darf, wie es ist“, gehört also keineswegs zum Wesen des Sollens. Eine antreibende und unwandelnde Kraft kommt nur als sekundäres Moment in Betracht, macht aber nicht das eigentliche und primäre Wesen des Sollens aus. — Der harmonischen Lebensanschauung des Griechentums scheint M. nicht gerecht zu werden. Soll es denn nicht das Richtigere und Natürlichere sein, nach harmonischer Einheit zu streben, als das Leben in lauter Gegensätze und Konflikte aufzulösen? Dass der Gegensatz zwischen den Geboten der Sittlichkeit und den Forderungen des Geschmacks sogar eine Notwendigkeit sein soll, will kaum einleuchten. Die Bemerkung sodann, dass die Harmonie zwischen dem Guten und dem Schönen im Leben und in der Kultur der Griechen vielleicht nur die Konstruktion einer späteren Zeit ist, scheint zu verraten, dass der Verfasser in dieser Beziehung einer quellenmässigen Kenntnis des Griechentums nicht gefolgt ist.

Eichstätt.

Prof. Dr. M. Wittmann.

Religionsphilosophie.

Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmanen-Texte. Von Hermann Oldenberg. Göttingen 1919, Vandenhoeck & Ruprecht. 8°. VI und 249 S. Preis geh. 10 *M*; geb. 12 *M*, dazu die gegenwärtigen Teuerungszuschläge des Sortiments.

Oldenberg steht in allererster Reihe der Kenner indischen Geisteslebens. Seine Werke über die Religion des Veda, über die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus sowie sein weit verbreitetes Buch über Buddha beweisen dies zur Genüge. In diesen Untersuchungen ist er — wenn der Ausdruck erlaubt ist — zu klaren, festen Ergebnissen gekommen, weil er klar (oder verhältnismässig klar) umschriebene Forschungsgegenstände zum Ausgangspunkte hatte. Anders in seinem neuesten Werke, das mir zur Besprechung vorliegt. Die Forschung erstreckt sich hier auf ein geistiges Leben, das von der alten mythologischen Periode der Veden hinüberleitete in die Zeit der Upanishads mit ihrer tief sinnigen Atman-Brahmanphilosophie, also auf eine Uebergangsperiode im eigentlichsten Sinne. Das, was dabei herauskommt, ist (dem Inhalte nach) durchaus nicht so fruchtbar, wie es etwa die reichen Erkenntnisse des Veda- und des Upanishadstudiums waren, aber für die geschichtliche Erfassung des Entwicklungsganges der indischen Religion und Philosophie

nichtsdestoweniger wertvoll. Es bietet auch für die allgemeingeschichtliche Würdigung der philosophischen Bewegung in der Menschheit soviel des Interessanten, dass in einer philosophischen Zeitschrift darauf verwiesen werden muss.

Oldenbergs überragende Kenntnis der in Betracht kommenden Texte, seine Gediegenheit und Objektivität ist keines Lobes bedürftig. Dass er sich trotz der Undankbarkeit des Stoffes mit solch eingehender Hingabe dem Ziele widmete, ist einer besonderen Anerkennung wert.

Die an die kanonischen Grundtexte des Veda eng angeschlossenen Brahmanas setzt Oldenberg ungefähr um das Jahr 1000 v. Chr. an. Ihr Inhalt erschöpft sich zum weitaus grösseren Teil in der Erklärung des Opferrituals. Man könnte sie Opferphilosophie nennen, wenn der Ausdruck „Philosophie“ nicht doch zu verfrüht und zu ehrenvoll wäre. Selbst das, was an „vorwissenschaftlicher Wissenschaft“ in ihnen steckt, muss mit grösster Mühe wie aus „dem Gerede von Irren“ herausgesucht werden. Oldenberg bringt diese mühsam gewonnenen Ermittlungen in vier Abschnitten unter: Götter und Substanzen, die Zusammenhänge des Geschehens, die Werte des Daseins (Ethik), die Weise des Denkens in den Brahmanas. Es versteht sich von selbst, dass die religionsgeschichtlich bedeutsamen Materialien die philosophischen oder philosophisch verwertbaren überwiegen.

Die Opferwissenschaft der Brahmana-Texte war eine Wissenschaft von der magischen Kraft des Opfers und des Opferwortes; primitive Vorstellungen wirkten noch mit aller Deutlichkeit herein; die Technik der priesterlichen Ausbeutungskunst hatte eine bestechende Macht. Die altvedischen Götter als Adressaten des Opfers verloren an konkreter Lebendigkeit. Naturmächte, Kräfte der menschlichen Persönlichkeit traten in den Vordergrund. Oldenberg spricht mit Recht von einer neu sich durchsetzenden Gedankenrichtung, die „auf die Herabdrückung, das Verkümmern der alten Götterwelt hinwirkt; dafür hilft sie der priesterlichen Zauberkunst die Bahn weit auftun, so dass diese, erfüllt vom Bewusstsein überlegenen klugen Wissens, das Wirken der jetzt zur Herrschaft gelangten Weltmächte mit einer Sicherheit zu dirigieren unternimmt, die gegenüber einem Gott, wie dem alten launenhaften Indra, nicht denkbar gewesen war“ (13). Die Weltschöpferidee wurde in der nicht ganz fassbaren Gestalt des Prajapati dargestellt. In ihm verkörperte sich zugleich offenkundig das Streben nach Ordnung innerhalb der Götterwelt und nach einer einheitlichen Ursache alles Seienden. Freilich ist von einer klar monotheistischen Anschauung keine Rede. Prajapati zerfliesst. „Die schöpferische Natur empfahl ihn für die Identifikation mit allgemeinsten, produktivsten Mächten. Prajapati ist das Jahr. Prajapati ist das Opfer. Prajapati ist Jahr und Opfer zugleich“ (32). Auf die Substanzen, die als Ersatz für die vedischen Götter in Betracht kommen, näher einzugehen, ist hier unzulässig; genannt seien:

Wind, Wetter, Weltgegenden, Zeiten, Opfer, Versmass, Zahlen, die Elemente, der Atem usw. Interessant sind die Auffassungen über die menschliche Persönlichkeit, die Ansichten über Leib und Seele und die damit zusammenhängenden Fragen über körperliches Sein, über Individualität. Die Idee einer dem Leib innewohnenden Seele ist nach Oldenberg (97) weder kurzweg als vorhanden noch kurzweg als nicht vorhanden zu bezeichnen. Die spätere Atman-Brahmanlehre kündigt sich aber doch schon an. Die Anschauung von rupa, der Gestalt, erinnert an den Hylomorphismus (105); desgleichen, wenigstens ansatzweise, an die Universalienlehre, an die Unterscheidung des Allgemeinen und des Besonderen (106 f.). Die Unklarheit des tatsächlichen Denkens in diesem Problem wie überhaupt beleuchtet grell die Unsumme der uns zum Teil förmlich befremdlichen Identifikationen (110 ff.), mit denen Oldenberg sich eingehend beschäftigt.

Ueber die Zusammenhänge des Geschehens bieten die Brahmanas nur wenig, was über die Opfer- und Zauberkausalität hinausreicht (siehe besonders 149 ff.). Oldenberg, der hier sehr vorsichtig zu Werke geht in der Führung seiner Untersuchung, spricht nur von „schüchternen Ansätzen zum Operieren mit der Kausalitätskategorie“ (161). „Für jetzt tritt in der Tat dem Zauberer, der auf die Wirkung seines Zaubers rechnet, wohl eine gewisse schattenhafte Vorstellung von Notwendigkeiten entgegen, die auf bizarren Kausalitätsordnungen beruhen. Und in der Folgezeit trägt insonderheit die zunehmende Bedeutung der Lehre vom Karman (der Vergeltung der Taten) dazu bei, dass man die Verknüpfung von Grund und Folge in ihrer durchgehenden Gültigkeit und Festigkeit immer entschiedener würdigen lernt. Aber zu ernstlichem Verfolgen dieser Gedankenrichtungen ist für die Ergründer des Opferrituals, die in den Brahmanatexten das Wort führen, die Zeit noch nicht gekommen“ (162). Wäre es nicht — beiläufig bemerkt — eine ausserordentlich fesselnde Aufgabe der „vergleichenden“ Philosophiegeschichte, die Kausalitätsauffassung nach ihrer wissenschaftlichen Entwicklung bei einzelnen Völkern und innerhalb einzelner Kulturen zu erforschen? — Die Ansicht von der obersten schöpferischen Kausalität erläutert Oldenberg in folgender Weise: „die in den Brahmanas arbeitende Phantasie liebte es . . ., im Anfange der Dinge den Schöpfer allein sein zu lassen. Was blieb also als Materie für sein Schaffen übrig? Offenbar nur er selbst. So musste er die zu schaffenden Wesenheiten ‚aus seinem Selbst‘, ‚aus seinen Gliedern und Atemkräften‘, ‚aus seinem Mund‘ usw. ‚bereiten‘: wobei auch die Erinnerung an das rigvedische Schöpfungsoffer des Purusa (‚Mann‘, Rigv. X, 90) mitspielen mochte, dessen Mund der Brahmane war; aus seinen Armen wurde der Adlige gemacht“ usw. (171). Die Rätsel des Weltaseins sind in solcher Denkweise noch nicht ernst genommen, es war zumeist ein Spiel mit phantastischen Vorstellungen; nur bisweilen war ein „Vorwärtstasten nach mächtigsten Abstraktionen“ bemerkbar (182).

Aus der Ethik der Brahmanas sei nur folgendes herausgehoben: Es ist unbestreitbar, dass trotz aller Verwirrung in manchem Augenblicke der Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit „offenbar als ein entscheidender, über dem Dasein herrschender erschienen ist“ (192). Schuld und Schuldbeseitigung war — dem ganzen Charakter dieses Opferzeitalters gemäss — eine Hauptangelegenheit des Lebens. Die Idee des wahren Gutes leuchtete aber noch lange nicht klar auf, wenn man wohl auch von einer fortschreitenden Auffassung des Sittlichen reden kann. Die Anweisung: „Solltest du über eine Handlung oder über ein Verhalten im Zweifel sein, so sieh, ob dort Brahmanen sind von gutem Urteil, aufmerksam und angespannt, von Rauheit frei, das Recht liebend: wie sich die da verhalten würden, so magst du dich verhalten“ — diese Anweisung deutet auf eine Gesinnung, „die mit Festhalten des sittlichen Tuns am Buchstabendienst, an gottesdienstlichen oder zauberhaften Aeusserlichkeiten schwer vereinbar ist“ (210). In der gesamten Ethik der Brahmanas (in ihrer Güter- und Pflichtenlehre) „kommt nicht die starke Persönlichkeit zur Erscheinung, den grossen, vornehmen Zug der Freiheit an sich tragend. Und auch kein Leben, das in frischem Wellenschlag, in mächtigen Spannungen die Kräfte übt, vom Schein der Dinge auf das Wesen zu gehen zwingt. Vielleicht naturwüchsige Plumpheit und Masslosigkeit nur halb durchgearbeiteter Lebensformen“ (217).

Die hochinteressante Charakteristik der Weise des Denkens in den Brahmanas müsste eigentlich ganz hierhergesetzt werden. Besonders hervorzuheben wären Oldenbergs Ausführungen über die Phantasie, über das begriffliche Denken, über die Definition, über die Klassifizierung der Begriffe. Der Rückblick auf das Ganze lehrt, dass man „im Grossen zu bauen, jetzt noch nicht die Kraft besessen hat. Die gewaltige Masse der Opferriten bot ja den Antrieb, Darstellungen von erheblichem Umfang zu schaffen. Aber da hatte man doch im Grunde vielmehr einen hohen Haufen von Einzelheiten oder eine ganze Reihe solcher Haufen, als ein von lebendigen Kräften zusammengehaltenes Ganzes. Und wenn sich dann in der Tat neben die mystische Ausdeutung der zahllosen Teilriten im Lauf der Zeit immer mehr auch die der ganzen Opfer stellte, so kam man auch da über eine Häufung einzelner Einfälle nur wenig hinaus. Das Arbeiten mit Allgemeinbegriffen, die Kraft und Sicherheit des Ueberblickens grösserer Gedankenreihen, die Schulung darin, das einmal Gesagte festzuhalten, und mit ihm das, was weiter gesagt werden sollte, zur Einheit zusammenzufügen: das alles stand ja der Hauptsache nach — abgesehen vielleicht von rasch vorauseilenden, genialen Leistungen der Grammatik — noch in den Anfängen“ (237).

Würzburg.

Dr. Georg Wunderle.

Volkswirtschaftslehre.

Karl Marx. Von R. Wilbrandt. (Aus Natur und Geisteswelt. Band 621.) Leipzig und Berlin 1918, B. G. Teubner. 135 S. *M* 1,50.

In dieser Zeit des Umsturzes und der Revolutionen dürften viele, die sonst gar nicht daran gedacht hätten, das Bedürfnis nach Kenntnis des Mannes und seiner Lehre haben, dessen Geist und Ideen sich nun auszuwirken scheinen. Das vorliegende Büchlein kommt diesem Bedürfnis, ganz gleich, wie man zu Marx stehen mag, gewiss entgegen, wenn der Leser es erstens nur als den „Versuch einer Einführung“ nimmt — es bleibt noch viel Unklares bestehen —, und zweitens von der offenbaren Bewunderung abzusehen vermag, die das ganze Buch durchzieht, jedoch in dieser Art durchaus nicht gerechtfertigt wird. Vor einer „irreführenden Verhimmelung“, vor der das Buch auf seiner letzten Seite noch selber warnt, muss man sich ganz gewiss hüten.

Greifswald.

Dr. Karl Eugen Nickel.

Geschichte der Philosophie.

Die Galileifrage. Ihre Bedeutung für Glauben und Wissen. Von Dr. theol. et philos. C. Willems, Prof. der Philos. am Priesterseminar zu Trier. Trier 1919, Paulinusdruckerei. 33 S. *M* 0,75,

Auf dem Untergrunde dessen, was besonders P. Adolf Müller S. J. zur Galileifrage geschrieben hat, legt der Verf. die Stellung Galileis zur kirchlichen Behörde und die Beziehungen seiner astronomischen und physikalischen Aufstellungen zur hl. Schrift und zur Kirchenlehre, aber auch zur Naturwissenschaft und Erkenntnistheorie dar. Er schildert, wie der Zusammenstoß Galileis mit der kirchlichen Behörde entstand und welche grundsätzliche Bedeutung ihm vor allem in der Frage des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen zukommt. Das Schriftchen will offensichtlich keine fachmännische Untersuchung sein, sondern das von Fachmännern Gebotene für weitere Kreise unter bestimmten Gesichtspunkten würdigen. Es gliedert sich in die Abschnitte: Das Leben Galileis, der Charakter Galileis, der Konflikt mit der Kirche, die Bedeutung des Galileifalles für das Glaubensgebiet, für die Naturwissenschaft und für die Erkenntnistheorie.

F u l d a.

Dr. Chr. Schreiber.

Kants Erkenntnislehre. Dargestellt und gewürdigt von Dr. theol. et philos. C. Willems, Prof. der Philos. am Priesterseminar zu Trier. Trier 1919, Paulinusdruckerei. 80 S. *M* 1,50.

Die Kantsche Sittenlehre. Dargestellt von demselben Verfasser in gleichem Verlag 1919. 136 S. *M* 2,50.

Beide Abhandlungen sind vom Verf. im 2. und 3. Bande seiner vortrefflichen „Grundfragen der Philosophie und Pädagogik“ (vergl. die Besprechung derselben in dieser Zeitschrift 29 [1916] 214 f.) schon veröffentlicht worden. Um solchen, die sich für Kant interessieren, das dreibändige Werk des Verfassers zu kaufen aber nicht geneigt sind, entgegenzukommen, hat sich der Vf. zu dieser Sonderveröffentlichung entschlossen. Im Anhang zu beiden Schriften nimmt der Vf. Gelegenheit, seine früheren Abhandlungen in wichtigen Punkten zu ergänzen. Der Standpunkt des Vf.s ist, wie bekannt, der peripatetisch-scholastische, d. i. in der Erkenntnislehre der aristotelische kritische Realismus, in der Sittenlehre die theistische Heteronomie bzw. der ethische Idealismus.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.