

Rezensionen und Referate.

Logik.

Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. Von Dr. Th. Ziehen, ord. Professor an der Universität Halle a. S. Bonn 1920, A. Marcus & E. Webers Verlag.

Der 866 Seiten umfassende Band gliedert sich in 4 Teile. I. Teil: Abgrenzung und allgemeine Geschichte der Logik (1—240). II. Teil: Erkenntnistheoretische, psychologische, sprachliche und mathematische Grundlegung der Logik (241—416). III. Teil: Autochthone Grundlegung der Logik (417—458). IV. Teil: Die einzelnen logischen Gebilde und ihre Gesetze (459—829).

1. Man wird dem Vf. Dank wissen, dass er unter Berücksichtigung eines ungeheuren Materials eine Geschichte der Logik seinem eigentlichen Thema vorausschickt. Denn „der Zugang zu vielen logischen Problemen wird am leichtesten auf dem historischen Wege gewonnen“ (Vorrede). Ziehen hat sich bemüht, die logischen Systeme der einzelnen Autoren und ganzer Schulen klar und oft mit den Worten der Verfasser darzustellen und zu belegen. So zieht denn die Logik von ihren Urfängen bei den orientalischen Völkern des Altertums bis auf unsere Tage vor unserem geistigen Auge vorüber, wenigstens in ihren Hauptströmungen. Es seien hier nur einige wenige Bemerkungen zu diesem ersten Teil des Buches gemacht. S. 89 heisst es: „Die Renaissance und die Reformation haben in zwei wesentlichen Richtungen einen befreienden Einfluss auf die Logik ausgeübt, die erstere, indem sie der fast ausschliesslichen Herrschaft der Aristotelischen Logik mit den endlosen, oft sophistischen Interpretationen der Aristotelischen Schriften ein Ende machte, die letztere, indem sie die Logik von der katholischen Theologie endgültig unabhängig machte“. Ziehen scheint hier das Aufhören der Aristotelischen Logik und die Unabhängigkeitserklärung der Logik von der katholischen Theologie zu begrüßen. Und doch ist dieser radikale Bruch für Logik und Philosophie überaus verhängnisvoll gewesen. Denn das für jede Wissenschaft so ungemein wichtige Gesetz der Kontinuität wurde durchbrochen. Die Früchte der Arbeit der Scholastiker wurden von den Vertretern der Renaissance und Refor-

mation zurückgewiesen; kostbares Erbgut, das man hätte hüten und vervollkommen sollen, wurde zum alten Eisen geworfen, zum allergrössten Schaden der Philosophie. Ziehen selbst muss gestehen, dass „für unbefangene Betrachtung weder diese (die Reformation) noch jene (die Renaissance) unmittelbar zu erheblichen positiven Fortschritten der logischen Wissenschaft führte und sogar hie und da auch mancher wertvolle Erkenntnisbesitz für längere Zeit verloren ging“ (89). Neuerdings wird die Bedeutung und der Wert der scholastischen Logik auch von nichtscholastischen Autoren wieder mehr anerkannt. Im 13. Jahrgang der Internationalen Monatsschrift (November/Dezember 1918, Sp. 439 f.) gibt T. K. Oesterreich einen Ueberblick über die gegenwärtigen Strömungen der Weltphilosophie. Dort wird u. a. etwa folgendes ausgeführt: Grosse Triumphe feiert neuerdings die Logik als selbständige Wissenschaft der Begriffe. Die besten Arbeiten darüber bedeuten eine Ehrenrettung der klassischen Scholastik (vgl. „Stimmen der Zeit“ 51. Jahrg. 3. Heft Dezember 1920 S. 209). Es war nicht mehr die klassische Scholastik, deren Beseitigung Luther verlangte, als er, wie Ziehen berichtet, die Forderung stellte, dass die „*philosophia und logica, ut nunc habentur*“, ausgerottet und durch anderes ersetzt werden sollte (93). Das war die durch und durch verwässerte nominalistische Philosophie Occams, die in Luthers Werdegang eine grosse, verhängnisvolle Rolle gespielt hat (vgl. Grisar: „Luther“ I 102 ff.).

Man konnte diese Philosophie mit Recht ablehnen; die klassische Aristotelisch-scholastische Philosophie verdiente und verdient aber diese Ablehnung nicht. Tatsächlich wandten sich, als der erste revolutionäre Sturm sich etwas gelegt hatte, auch die Reformatoren der alten Philosophie wieder zu. Ziehen sagt hierüber: Es ist bemerkenswert, dass schon Melanchthon und viele andere Reformatoren wieder auf Aristoteles zurückgingen. „Auch Luther gab später dieser Aristotelischen Tendenz nach. Melanchthon selbst gab in seinen Lehrbüchern eine didaktisch sehr geschickte, aber doch etwas oberflächliche Darstellung der Aristotelischen Lehren“ (93). Dasselbe Zurückgreifen auf die alte Logik und Philosophie berichtet uns Ziehen bei den Schülern Descartes', der bekanntlich der Ansicht war, dass jene, die von der Aristotelisch-scholastischen Philosophie so wenig als möglich wüssten, am besten zum Verständnis seiner eigenen Philosophie „vorgebildet“ seien. „Während Cartesius selbst jede Anknüpfung an die traditionelle Logik verschmäht hatte, wurde von seinen Schülern sehr bald eine Verbindung der Cartesianischen Erkenntnistheorie mit der alten Logik hergestellt. So schrieb Johann Clauberg (1622—1665) eine *Logica vetus et nova*“ (100). Ich buche mit Befriedigung diese beiden Beiträge zur Geschichte der „*philosophia perennis*“. Hätte man auf der Grundlage dieser „*philosophia perennis*“ weiter gebaut, so hätte Ziehen wohl kaum konstatieren müssen, dass für die Zeit von ca. 1830 bis jetzt

das Bild der Logik „vielgestaltig und etwas zerrissen“ ist (153). „Quot capita, tot sensus!“ Das ist der Eindruck, den man beim Lesen dieser Periode in der Geschichte der Logik bekommt. Beinahe jeder Philosoph hat einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um das Weltbild darin aufzufangen.

Endlich noch einige berichtigende Bemerkungen zu einer Angabe, die Ziehen über Bernhard Bolzano macht. S. 175 wird gesagt: „er (Bolzano) verlor . . . im Jahre 1820 seine Professur, weil er sich weigerte, seine Lehren zu widerrufen“. Es könnte hier, wo doch von der Logik Bolzanos die Rede ist, der Anschein erweckt werden, als habe er wegen dieser, oder doch hauptsächlich wegen dieser seiner logischen Anschauungen seine Professur verloren. Bolzano verlor dieselbe, weil er in seinen Vorträgen und Predigten u. a. die Ansicht vertrat, dass die Welt keinen Anfang in der Zeit genommen hat; dass die Seele im Tode Teile des Körpers, einen feineren Leib mitnimmt (vgl. Ueberweg, Grundriss d. Gesch. d. Phil.¹¹ III 162 f.). Dass der katholische Theologieprofessor Bolzano bei diesen und ähnlichen irrigen Anschauungen seine Professur verlor, braucht nicht Wunder zu nehmen. Seine Logik war also ganz gewiss nicht der einzige, vielleicht nicht einmal der durchschlagende Grund. Wenn in einer Geschichte der Logik überhaupt der Verlust der Professur erwähnt werden sollte, so hätte die geschichtliche Genauigkeit und Objektivität doch eine etwas genauere Darlegung des Sachverhalts erfordert.

2. Es ist nun ganz kurz die „positivistische Grundlage“ darzulegen, auf der Ziehen seine Logik aufbaut. „Wie man auch die Philosophie definieren und abgrenzen mag, jedenfalls ist eine ihrer Hauptaufgaben, das Gegebene nach seinen Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu ordnen und die Grundgesetze der Veränderungen des Gegebenen zu ermitteln. Derjenige Hauptteil der Philosophie, welcher sich mit dieser Aufgabe beschäftigt, kann als Gignomenologie . . . bezeichnet werden“ (11). Diese liefert uns die Einteilung alles Gegebenen (aller „Gignomene“) in Empfindungen und Vorstellungen („Empfindungs- und Vorstellungsgignomene“). Diese Empfindungen und Vorstellungen sind das einzig und allein Gegebene; etwas „Transzendentes“, das diese Empfindungen und Vorstellungen hervorriefe, gibt es nicht. „Das Immanenzprinzip, das ich zugleich als das Prinzip des Positivismus in seiner reinen Form betrachte, wird gewahrt“ (256). „Dinge an sich“ gibt es also nicht. „Die Dinge an sich werden zu »Reduktionsbestandteilen« des Gegebenen im Sinne eines Binomismus“ (ebenda). Für eine eingehendere Beschäftigung mit Ziehens „binomistischem Positivismus“ muss auf die „erkenntnistheoretische Grundlegung der Logik“ im vorliegenden Buche verwiesen werden. Es ist nicht ganz leicht, sich durch all die langen Ausführungen mit ihrer oft neuen Terminologie und den vielen Abkürzungszeichen hindurchzuarbeiten. Ein Uebermass an Klarheit und Verständlichkeit kann leider nicht konstatiert werden.

Dieser „Binomismus“ ist der Spiegel, in dem Ziehen das Weltbild auf-fängt. Der binomistische Positivismus „bestreitet, dass die Gegenüber-stellung ‚psychisch-materiell‘ erkenntnistheoretisch gerechtfertigt ist, und ver-wirft damit den psychophysischen Dualismus und den Idealismus. Ebenso leugnet er im Gegensatz zum Egotismus, dass ein universelles Ich oder individuelle Ichs als besondere (spezifische) Wirklichkeiten irgendwie existieren, und versucht vielmehr nachzuweisen, dass dasjenige, was der naive Mensch und was andere Systeme als Ich bezeichnen, nur in cha-rakteristischen, sehr häufigen Komplexen bestimmter Relationen besteht, die wir aus dem Gegebenen abstrahieren. Gegen den Phänomenologismus be-hauptet er, dass die Zerlegung des Gegebenen in unerkennbare Dinge an sich einerseits und apriorische Anschauungs- und Denkformen andererseits nicht zulässig ist, dass sich vielmehr aus der Analyse des Gegebenen (der Gignomene) nur zwei Hauptarten gesetzlicher Beziehungen im Ge-gebenen (daher die Bezeichnung „Binomismus“) ergeben. Die Gignomene zeigen das Produkt dieser gesetzlichen Beziehungen; dasjenige in den Gignomenen, was in diesen gesetzlichen Beziehungen zueinandersteht, ist von mir als Reduktionsbestandteil bezeichnet worden. Die beiden Hauptarten gesetzlicher Beziehungen sind die Kausal- und die Parallel-gesetze. Die Kausalgesetze fallen mit den sogenannten Naturgesetzen zusammen; die ihnen entsprechenden Veränderungen erfolgen auf bestimmten Wegen und mit einer bestimmten Geschwindigkeit. Die Parallelgesetze beziehen sich im einfachsten Fall z. B. auf die Zuordnung einer bestimmten Sinnesqualität zu einer bestimmten Hirnrindenerregung, die ihrerseits wieder von einem bestimmten, z.B. optischen, Reiz, abhängt (Gesetz der spezifischen Sinnesenergien); für die ihnen entsprechenden Veränderungen ist weder Weg noch Geschwindigkeit nachzuweisen, sie erfolgen weglos und instantan (250 f.). Also: Aussenwelt, Ich, Seele, alles wird geleugnet. Das „gesamte Denken“ (Vorstellungsbildung, Urteilen usw.) ist nichts anderes als „Rück-wirkungen von Rindenelementen“ (genauer von Reduktionsbestandteilen solcher Rindenelemente) (254).

Diese „erkenntnistheoretische Grundlegung“ der Logik, welche (Logik) ist „die Lehre von der formalen Gesetzmässigkeit des Denkens mit Bezug auf seine Richtigkeit und Falschheit“ (1), soll der Logik Klarheit über die Stellung des Denkens innerhalb des Gegebenen ver-schaffen (417). Ziehen legt seinen Ausführungen über die Logik den von ihm vertretenen Binomismus zugrunde. „Es soll jedoch allenthalben auch . . . der erkenntnistheoretische Standpunkt der anderen Ansichten, soweit erforderlich, mitberücksichtigt werden. Ueberhaupt ist nachdrücklich zu betonen, dass die Lehren der formalen Logik auch unabhängig von diesem oder jenem erkenntnistheoretischen Standpunkt als solche zurecht be- stehen“ (264).

Die „psychologische Grundlegung der Logik“ beschreibt das tatsächliche Denken, klassifiziert es und stellt seine wichtigsten Gesetze fest und macht so die Logik mit den Eigentümlichkeiten des Denkens im weitesten Sinne bekannt. Sie stellt die sichergestellten Untersuchungsergebnisse der Psychologie bezüglich der Denkvorgänge zusammen.

Die Beziehungen zwischen Logik und Sprache, zwischen Logik und Mathematik behandeln die sprachliche und mathematische Grundlegung der Logik.

3. Die Logik ist die Lehre vom Denken nach seiner formalen Gesetzmässigkeit in Bezug auf seine Richtigkeit und Falschheit; sie untersucht also das Denken nach einer spezifischen Richtung hin.

So erwächst nun der Logik die Aufgabe, „im Hinblick auf dieses ihr eigentümliche Ziel sich eine eigene Grundlage zu geben. Sie muss zu diesem Behuf vor aller Einzelerörterung in einer autochthonen Grundlegung den Begriff des Denkens, der ihr von der Erkenntnistheorie und Psychologie im weitesten Umfang übermittelt worden ist, ganz wesentlich einengen . . . Sie muss vor allem im allgemeinen feststellen, worin die logische Richtigkeit bzw. Falschheit des Denkens besteht. Sie wird dann — ebenfalls ganz allgemein — den Wertunterschied zugunsten des richtigen logischen Denkens zu untersuchen und damit auch den normativen Charakter der Logik aufzuklären haben. Ferner muss sie — wiederum in allgemeinen Umrissen — den Weg aufzeigen, den sie einzuschlagen gedenkt, um gegenüber dem tatsächlichen Denken, das fast unterschiedslos bald richtig bald falsch ist, das richtige Denken für ihre Untersuchung zu isolieren und festzuhalten“ (417 f.). Dieser Weg ist nach Ziehen in der Bildung sogenannter „Normalgebilde“ gegeben: „Normalvorstellungen“ oder Begriffe, „Normalurteile“, „Normalschlüsse“, „Normalbeweise“, „Normalwissenschaften“ (451). Was sind nun nach Ziehens Anschauung diese „Normalgebilde?“ Ich beschreibe kurz seine „Normalvorstellungen“. Diese „Normalvorstellungen“ sind solche, die mit Bezug auf denselben Gegenstand („Gegenstand“ ist hier selbstverständlich im Sinne Ziehens zu nehmen) stets denselben eindeutig bestimmten Inhalt haben. Es sind „unveränderlich gedachte logische Vorstellungen, welche von den individuellen Denkakten als solchen und anderen psychologischen Faktoren (Aufmerksamkeit, Gefühlstönen) nicht verändert werden; sondern durch alle Denkakte hindurch einen und denselben konstanten Inhalt haben, soweit die materialen Grundlagen unverändert bleiben“ (438 und 460). Von ein und demselben Gegebenen kann man mehr als eine Normalvorstellung bilden, also z. B. von Schiller die Normalvorstellung des Dichters Schiller, des Philosophen Schiller, des Historikers Schiller (461). Ziehen nennt diese Normalvorstellungen auch solche Vorstellungen, bei denen sich keine Vorstellungsverwechslung oder „Alienation“ findet (424). Nach der alten Logik würde man wohl sagen: die Normalvorstellungen

sind Begriffe, die immer ein und dieselbe Supposition haben, wenn sie in verschiedenen Sätzen vorkommen; oder: in einem Syllogismus wird durch die Normalvorstellungen die „quaternion terminorum“ ausgeschlossen; oder endlich: die Normalvorstellung bezieht sich in einem Materialobjekt immer auf ein und dasselbe Formalobjekt; so lange ich in dem Materialobjekt Schiller auf seine dichterische Veranlagung blicke, kann ich mir nur die Normalvorstellung „Dichter“ von ihm bilden.

4. Auf dem Boden seines binomistischen Positivismus baut nun Ziehen seine Logik und die dabei nötige Terminologie auf. So ist der Begriff die „Normalvorstellung“ oder die „konstant gedachte Vorstellung“ und der Inhalt des Begriffes ist der „normalisierte Vorstellungsinhalt“ (470).

Die ganze Abhandlung über die Begriffe, ihre Definition und Division enthält vieles aus der alten Logik, freilich in einer von Ziehens positivistischem Standpunkt bedingten Auffassung und in einer vielfach von ihm selbst erfundenen, das Studium nicht immer erleichternden Terminologie und in einer doch wohl stark übertriebenen Zeichensymbolik.

Das Urteil im logischen Sinne wird definiert „als ein wenigstens zwei Begriffe (Normalvorstellungen) enthaltendes Gebilde, dessen Begriffe durch Differenzierungsfunktionen konstant verknüpft und speziell bezüglich ihrer Individualkoeffizienten in konstanter Weise als vollständig oder partiell sich deckend gedacht werden, und das sowohl als ein sukzessiver Prozess wie als ein fertiges Ergebnis aufgefasst werden kann“ (603). Ich meine, da wäre die scholastische Definition des Urteils doch verständlicher, das Urteil ist ein Akt des Geistes, durch den man die Identität zweier Begriffe behauptet oder verneint. In der Lehre vom Schluss behandelt Ziehen auch die „Konversion“ und „Aequipollenz“ der Urteile; er bezeichnet diese als „unmittelbare Schlüsse“. Im allgemeinen gehört diese Sache eher zur Lehre vom Urteil. Den eigentlichen „Schluss“ bezeichnet er als „mittelbaren Schluss“, Syllogismus oder Mittelbegriffsschluss. Im übrigen gilt auch hier, was vorhin schon gesagt wurde, unter mehr oder weniger veränderter Gestalt tritt uns die alte Logik entgegen.

Längere Ausführungen widmet Ziehen dem „Induktionsschluss“ (768 ff.). „Der Induktionsschluss ist das wichtigste produktive Schlussverfahren, über das wir verfügen, und die Grundlage fast des gesamten Fortschreitens unserer Begriffsbildung“. „Wovon hängt nun der Grad der Gewissheit eines Induktionsschlusses ab, und wie muss dementsprechend der Induktionsschluss gestaltet werden, damit das Maximum der Gewissheit erreicht wird?“ (774). Ziehen glaubt dafür die von Baco aufgestellten Forderungen erheben zu müssen: Zusammenstellung und Analyse der positiven Instanzen, ebenfalls der negativen Instanzen usw. Wenn diese und die übrigen von Ziehen noch aufgestellten Bedingungen erfüllt werden müssten, so hätte man eine fast vollständige Induktion, die für die Wissen-

schaft keinen übermässig grossen Wert hat. Mit Recht sagt Wundt: „Es ist längst bemerkt worden, dass sich die Baconische Induktion einer Weitschweifigkeit schuldig macht, die den wirklich geübten Induktionen niemals eigen ist . . . so dass bei ihm der Induktion die Unmöglichkeit zugemutet wird, sie solle tatsächlich die Erfahrung erschöpfen“ (Logik II 1³ [1907] 20).

Es wären noch manche Ausstellungen an Ziehens Darlegungen zu machen, doch würde das hier zu weit führen. Soweit sich irrige Ansichten inbezug auf logische Gesetze aus dem positivistischen Standpunkt des Verfassers ergeben, werden diese durch eine prinzipielle Widerlegung des Positivismus auch selbst widerlegt. Man wird den Scharfsinn, mit dem diese Theorien aufgestellt und verfochten werden, vielfach bewundern müssen, leider aber sind es „grandes passus extra viam“. Eine Logik auf positivistischem Standpunkt ist eben unmöglich. Wo Ziehen wirklich Logik aufbaut, da ist es, wie bereits mehrfach hervorgehoben wurde, die alte klassische aristotelisch-scholastische Logik.

Fulda.

Dr. E. Koch.

Theodizee.

Der entropologische Gottesbeweis. Von Dr. Jos. Schnippenkötter. Bonn 1920, A. Marcus & E. Webers Verlag.

Auf Anregung des Professors Dr. Stölzle in Würzburg hat der Verfasser den entropologischen Gottesbeweis zum Gegenstand seiner Studien gemacht. Die Frucht derselben sind zwei Niederschriften: Das Entropieprinzip, eine historisch-kritisch-physikalische Monographie, und: Das Entropieprinzip in seiner philosophischen Bedeutung und apologetischen Verwertung.

Beide ziemlich umfangreichen Abhandlungen liegen leider nur handschriftlich vor, weil die Ungunst der Zeiten eine Drucklegung nicht ermöglicht. Um so mehr ist es zu begrüessen, dass der Verfasser in der vorliegenden kleinen Schrift die wichtigsten Ergebnisse seiner Arbeit zusammengefasst und weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Dieser Auszug und das beigegebene ausführliche Literaturverzeichnis lassen den Inhalt des vollständigen Werkes wenigstens ahnen. Sie zeigen aber auch, dass neben der Relativitätslehre kaum ein Gegenstand in den letzten Jahren eine solche Beachtung seitens der verschiedensten Kreise gefunden hat, wie das Entropieprinzip und die sich daran anschliessenden Erörterungen.

Der sogenannte Entropiesatz hat seit Carnot (1824) verschiedenen Ausdruck gefunden. Eine Form von Clausius gilt heute als zweiter Hauptsatz der mechanischen Wärmelehre und lautet: „Die Entropie des Weltalls strebt einem Maximum zu.“ Der Begriff der Entropie ist, wie allseitig zugestanden wird, einer der schwierigsten und seine physikalische Deutung dunkel und unsicher. Doch wird er im allgemeinen dahin gedeutet, dass er eine Entwertung bzw. eine Verminderung der Umsetzbarkeit der Ener-

gien, eine Abnahme der wirkungsfähigen Energie, eine Herabminderung der vorhandenen Arbeitsvorräte des Weltalls besagt.

Im grossen Ganzen und innerhalb weiter Grenzen ist der Entropiesatz durch neue Forschungen und Untersuchungen auf physikalischem Gebiete bestätigt worden (19). Auf das organische Geschehen lässt er sich jedoch nicht ausdehnen, und selbst auf anorganischem Gebiete gibt es Ausnahmen, da man Vorgänge beobachtet hat, die eine Verminderung der Entropie zur Folge haben (18).

Von den sieben Voraussetzungen, die Isenkrahe (1910) für den entropologischen Gottesbeweis fordert, hält der Verfasser die erste heute für erfüllt, dass nämlich Vorgänge, die dem Entropiesatz entsprechen, überhaupt vorkommen. Ueberflüssig wird die Forderung dadurch keineswegs, da sie ja die unterste Grundlage für den Beweis bildet, und das um so weniger, weil der Begriff der Entropie, wie bereits bemerkt, auch heute noch dunkel ist. Man wird Schnippenkötter beistimmen, dass der Entropiesatz nicht selbstverständlich sei, sondern ein reiner Erfahrungssatz (28 ff.).

S. 31 ff. schaltet der Verfasser eine Betrachtung über die Gewissheit ein. Sie läuft darauf hinaus, dass es nur eine metaphysische Gewissheit gibt, wie sie den Sätzen der reinen Mathematik eigen ist. Alle Sätze, die auf Erfahrung beruhen, sind nur mehr oder minder wahrscheinlich, mag die Erfahrung noch so bewährt sein. Das gilt auch von den Naturgesetzen.

Gewiss steht der Verfasser mit dieser Ansicht nicht allein, und man könnte es ja schliesslich als eine blossе Wortfrage betrachten, welche Sätze man als gewiss und welche man als bloss wahrscheinlich bezeichnen will. Trotz alledem kann ich dem Verfasser nicht beistimmen. Seine Ansicht widerspricht der gesamten Scholastik und auch der Auffassung des gewöhnlichen Lebens und scheint mir auch in sich nicht haltbar. Die geschichtliche Wirklichkeit der Stadt Rom, obwohl nur Erfahrungstatsache, ist so gewiss, wie irgend eine mathematische Wahrheit. Die gesamte augenblickliche weltgeschichtliche Lage, nicht bloss die der katholischen Kirche, wäre durchaus unerklärbar, ja geradezu undenkbar ohne Rom. Nur in der geschichtlichen Wirklichkeit von Rom findet sie ihren zureichenden Grund. Man denke nur an die Stellung der ganzen Welt zu den Aeusserungen des Papstes über den Weltkrieg; von vielem andern nicht zu reden. Andererseits gilt der Satz: „Der Teil ist kleiner als das Ganze“, dessen Gegenteil von den meisten Leuten für undenkbar gehalten wird, nicht mehr für unendliche Mengen.

Auch alle Gottesbeweise gehen von der Erfahrung aus und können selbstverständlich nur jene Festigkeit der Zustimmung erzeugen, die durch Erfahrung begründet werden kann. Freilich nicht durch die Erfahrung allein, sondern mit Hilfe der denkenden Vernunft. Erfahrung allein begründet überhaupt keine Wissenschaft, auch keine Naturwissenschaft, ohne Zuhilfenahme des denkenden Verstandes. Die nächsten Ursachen entziehen

sich ebenso der unmittelbaren Erfahrung, wie die höchste und letzte Ursache alles Seins und Geschehens; sie werden nur durch den Verstand erschlossen. Erfahrung und Ueberlegung aber zeigen, dass der Entropiesatz keine tragfähige Grundlage für einen schlüssigen Gottesbeweis bildet. Das dürfte sich aus den Untersuchungen des Verfassers mit Sicherheit ergeben.

Sehr lehrreich sind auch die Ausführungen Schnippenkötters über die Stellung, die die Gelehrten verschiedenster Richtungen zu diesem Beweis einnehmen. Man findet Ablehnung, wo man eher Zustimmung vermutet hätte, und umgekehrt. Für die Einzelheiten muss auf das Schriftchen selbst verwiesen werden. Für Apologeten und Religionslehrer, für Philosophen und Theologen bildet das Schriftchen eine willkommene Gabe. Niemand wird es ohne Nutzen lesen, und bei vielen wird der Wunsch rege werden, dass auch die beiden grösseren Arbeiten recht bald veröffentlicht werden mögen.

Geistingen a. d. Sieg.

P. Norbert Brühl.

Religionsphilosophie.

Die Kirche als Keimzelle der Weltvergöttlichung. Von Dr. phil. nat. H. André. Leipzig 1920, Vierquellenverlag.

Die Entelechie kommt wieder zu Ehren. Driesch macht sie zum Zielpunkte seiner Auffassung vom Organismus, und auf seinen Spuren wandelnd, hat sie ein Botaniker von Fach aus dem Wesen und der Entwicklung des Organismus abgeleitet, sie mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie in Beziehung gesetzt; sodann hat er aber einen Schritt weiter getan, er hat sie nicht auf die Natur eingeschränkt, sondern ihren Begriff auch in einer höheren Sphäre anwendbar gefunden. H. André entwirft einen „Ordnungsbauriss im Lichte biologischer Betrachtung“. Wir geben hier einige seiner schönen Gedanken, welche auch den Sinn des Titels erklären.

Kein Denker hat sich so heiss bemüht, den lebendigen Wesen gleichsam ihr Herzensgeheimnis abzuringen in der Wesenserkenntnis des Organischen, wie der fachkundige Zoologe und tiefste neuzeitliche Naturphilosoph Prof. H. Driesch. Seine scharfsinnige Problemstellung, seine exakten methodisch durchdachten Experimente und ihre überraschenden Ergebnisse bilden die tief in die Erfahrung eingebaute Grundlage jener uralten Metaphysik des Organischen, deren Vater Aristoteles ist. Aristoteles erkannte es. Das Kräftespiel des Lebens, wie es in der Form des Organismus sich darstellt, wird von einem „Sinn“ beherrscht. Diesen Sinn, der gleichsam in idealer Vorzeichnung die reife entfaltete Wirklichkeit umschliesst und wie eine zeugende Idee sie aus ihrer materiellen Anlage

oder Möglichkeit hervortreibt, nannte Aristoteles „Entelechie“. Die Entelechie eines Organismus ist in gewissem Sinne sein „Logos“, sein dem Geist entstammender Mittelpunkt, seine innere Einheit und Ordnung. Dieser in seinem Logos verknüpfte Mikrokosmos, den wir Organismus nennen, ist ein tief sinniges Gleichnis für den Makrokosmos, die Welt im Grossen.

Experimente von Driesch an Tieren und Beobachtungen des Vf.s an Pflanzen führen zu folgenden Ergebnissen:

Das nicht nur schematisch ersonnene, sondern empirisch wirkliche, also das nicht nur ein logisches, sondern ein biologisches Gebilde darstellende harmonische äquipotenzielle System steht inmitten des Mediums mit seinen unübersehbaren „zufälligen“ Konstellationen, wird aber in weisem Ausmasse nicht von ihnen angefochten. Ja, es ist experimentell erhärtet, dass alle möglichen Beeinflussungen des Druckes, des Zuges, der Temperaturschwankung usw. die normale Ausgestaltung eines harmonischen Systems nicht beeinträchtigen, abgesehen davon, dass ihm der Stoffwechsel nichts antut.

Die Selbstregulation ist charakteristisches Merkmal des Organismus. Eine solche ist einer Maschine nicht möglich. Diese Erkenntnis führt uns dazu, in das System des Organismus als Ganzes, in das vollständige Gefüge seiner materiellen Kraftpunkte, eine ideelle Determinante, eine einheitliche ideale Wesens- und Strebeform einzuführen, wie sie Ed. von Hartmann schon in das Streben der anziehenden Atomkraft einführte.

Durch innerliche, nicht energetische Beeinflussung der Materie wirkt die vom Keim umschlossene Determinante extensiv sich aus. Sie ist seine Entelechie, seine Wesensform, das immanente Urbild seiner reifen, entfalteten Wirklichkeit, in der sein Wesen abschliesst. Zugleich ist sie auch die Seele des Organismus, der immanente Grund seines bewussten sensitiven Lebens, zu dessen Dienst sie sich den Leib organisiert.

Nach der scholastisch-aristotelischen Biologie besteht zwischen Organismus und Maschine der wesentliche Unterschied darin, dass das, was den Organismus zutiefst in seiner Wirksamkeit bestimmt, nicht bloss äussere akzidentale Maschinenform, sondern auch als innerlichst eingeprägte substanziale Wesensform gefasst wird; es ist die substanziale Form die Determinante des Geschehens.

Der Vf. bleibt bei naturphilosophischer Betrachtung nicht stehen, sondern überträgt den Begriff der Entelechie auf ein höheres Leben. Den Gedanken dazu hatte schon Driesch angeregt, indem er die Möglichkeit superpersonaler Ganzheiten ins Auge fasste. Einen Versuch dazu hatten schon andere, namentlich Soziologen gemacht. Spengler überträgt in seinem „Untergang des Abendlandes“ den Begriff des Organischen auf die grossen Menschheitskulturen. Eucken gefällt sich in einem über dem natürlichen sich erhebenden selbständigen Geistesleben, Becher glaubt die

Fremddienstlichkeit der Gallen für die Insekten nur durch ein überindividuelles Seelenwesen erklären zu können. Diese Versuche findet der Vf. unzureichend, zum Teil unhaltbar. Dagegen erklärt er und weist nach: Es gibt im Leben der europäischen Menschheit nur eine superpersonale Ganzheitsordnung, in der dieses Moment einen erschöpfenden Ausdruck findet: es ist die religiöse, die christkatholische Lebensordnung.

Der Leitgedanke katholischer Lebensordnung ist die Entelechie. Es kann sich dabei nur um Analogien handeln, aber diese weiss der Vf. in feinsinniger Spekulation und poetischer Darstellung geschickt zu entwickeln. Er gemahnt an die geistreiche Spekulation Scheebens, den er auch zitiert und dessen „Mysterien des Christentums“ er das tiefstinnigste Werk der neueren katholischen Theologie nennt.

Die entelechetisch-organische Lebensform ist der Wesenszug der Kirche, in der schon das Urchristentum das Corpus Christi mysticum erblickte. Gott ist im Rahmen dieser Lehre die reine Form, das ist lichte, lautere Wirklichkeit und Vollendung, das Leben selbst. Gott tritt im Gnadenzustande in ein ähnliches Verhältnis zu uns, wie die Entelechie oder Wesensform zur Materie. Christus aber, der Logos, ist im eigentlichen Sinne die Entelechie der begnadeten Menschheit, indem sie durch die Gnadenverbindung mit ihm das ideale, ur- und vorbildliche Prinzip ihrer Wesensvollendung in sich aufnimmt. Wie die Entelechie eines harmonischen Systems die ihr unterstellte Seinsstufe des Anorganischen in sich aufnimmt und durch ihre Organisierung sie als Vehikel und Werkzeug gebraucht, mittelst derer sie sich auswirkt, so verhält sich die göttliche Entelechie Christi zur Kirche. Die Kirche ist der mystische Leib, dessen Haupt Christus ist. In diesem mystischen Riesenorganismus offenbart sich jene göttliche Oekonomie der übernatürlichen Lebensordnung, aus der wir erkennen, „wie wunderbar die göttliche Weisheit das Höchste mit dem Niedrigsten zu verbinden trachtet, damit beide in geheimnisvoller Einheit und Wechselbeziehung die vollste Harmonie des Universums repräsentierten, damit das Hohe in der Durchdringung des Niedrigen seine ganze Kraft offenbarte, das Niedrige hinwiederum an der Kraft des Hohen partizipierend aus seiner natürlichen Niedrigkeit erhoben würde“ (Scheeben).

Unsere Zeit aber harret des Genius, in dem aus der ganzen Spannweite der modernen Psyche heraus der Kampf um die entelechetische Lebensseinheit dramatisch sich gestaltet, der wie Augustin dieser Lebensseinheit nicht bloss systematisch-metaphysischen, sondern auch lebendigen vitalen Ausdruck verleiht. Er wird der Erbauer des geistigen Zukunftsdomes sein, der die neue Menschheit in kühnen Dimensionen als Bau der Hoffnung überwölbt.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Geschichte der Philosophie.

Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus Von P. Bernard
Kälin O. S. B. Sarnen 1920, Ehrli. 8°. 87 S.

In dankenswerter Weise weiss der Verfasser der vorliegenden gediegenen, auf sorgfältigster Quellenanalyse aufgebauten Schrift, die der vortrefflichen Schule von Professor G. M. Manser O. Praed. in Freiburg i. Schw. alle Ehre macht, einem vielfach — zuletzt von Joh. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus (Beiträge z. Gesch. der Philosophie des Mittelalters XIX 2, Münster i. W. 1916) — behandelten Thema neue Seiten abzugewinnen. Ganz einfach möchte dieses freilich nicht erscheinen. Ist doch seit der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Augustinismus und Aristotelismus und dann wieder besonders intensiv seit der Auseinandersetzung mit dem Ontologismus, der nach dem teilweisen Vorgange von Malebranche¹⁾ sich auf Augustin, Anselm und Bonaventura als seine Gewährsmänner berief (besonders eindringlich geschah dies durch den Loewener Ubaghs), die platonisierende Erkenntnislehre des Adlers von Hippo Gegenstand eindringendster Untersuchungen gewesen, nicht nur seitens derer, die ihn als Stütze für die eigene Theorie ins Feld führten oder die umgekehrt ihn harmonisierend der eigenen, aristotelisch gerichteten Lehre möglichst anzugleichen suchten, sondern auch seitens objektiver Historiker, denen es in erster Linie darauf ankam, ohne jede Parteinahme den historisch gegebenen Inhalt der Augustinischen Lehre festzustellen, ihr Verhältnis zu den Quellen und ihre Stellung innerhalb ihrer Zeit klarzulegen und ohne so oder so gerichtete apologetische Tendenzen ihren wahren Sinn nach seinem inneren Zusammenhange herauszuarbeiten. So konnte denn auch Kälin seine Hauptabsicht selbstverständlich nicht in die Beibringung völlig neuen Materials und völlig neuer Gesichtspunkte legen, sondern musste sich bei solch vielumstrittenen Fragen auf eine klärende Sichtung und kritische Erörterung beschränken. Er tut das, indem er mehr, als dies gewöhnlich geschah, das einzelne im Zusammenhange des Ganzen betrachtet und zugleich seine Auffassung des Ganzen auf eine möglichst vollständige Induktion aus sorgfältig und exakt analysierten und vorurteilslos erläuterten Einzelstellen stützt.

Auf diese Weise rückt nicht nur die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und der inneren Vorstellung — bei welcher letzterer Augustin, der die physiologische Erregung des Sinnesorganes bei der Wahrnehmung natürlich nicht übersehen konnte, die auch hier vorliegenden und von Aristoteles auch

¹⁾ Eine vermittelnde Stellung suchte schon der gelehrte Kapuziner P. Juvenalis Annaniensis in seinem auf Augustin und Bonaventura sich stützenden grossen Werk: *Solis intelligentiae lumen indeficiens, seu immediatum Christi crucifixi magisterium* (Augsburg 1686) einzunehmen. P. Ignatius Jailer, der Herausgeber der Werke der hl. Bonaventura, schätzte diese Schrift sehr,

anerkannten zentralen physiologischen Vorgänge völlig unbeachtet lässt und daher die Phantasie- und Erinnerungsvorstellung noch mehr als das Empfinden zu einem rein psychischen Produkt macht (12. 30) —, sondern auch die von der intellektuellen Erkenntnis in den rechten Zusammenhang und erhält durch diesen volles Licht. Ohne die Unterschiede zwischen Plato und Plotin einerseits, Augustin anderseits zu übersehen, die namentlich aus Augustins späterer Abwendung von den angeborenen Begriffen sich ergeben, arbeitet Kälin vor allem die Verwandtschaft mit der lebendigen platonischen Tradition heraus (unter nachdrücklicher Hervorhebung plotinischer Parallelen) und tritt den Versuchen von Kleutgen, Haffner, Stöckl, Nik. Kaufmann u. a. entgegen, durch oft gewaltsame Umdeutung aus dem Zusammenhange gerissener Augustinustexte eine wesentliche Uebereinstimmung Augustins mit der aristotelischen Scholastik und ihrer Abstraktionslehre zu erweisen. Gerade hier bringt er im einzelnen viel Eigenartiges.

Auch den scharfsinnigen Versuch von Hessen, zwischen *sapientia* und *scientia* zu unterscheiden, und zwar nicht die erstere, wohl aber die letztere bei Augustin auf abstraktiv gewonnene allgemeine Realbegriffe sich stützen zu lassen, unterzieht Kälin einer beachtenswerten Kritik, die hinsichtlich mehrerer Hauptargumente Hessens (wie der Berufung auf die Ausdrücke *trahere* und *species* bei Augustin und auf die durch Isolierung eines Satzteils in ihr Gegenteil verkehrte Stelle De Trin. VIII 6 n. 9.) sicherlich im Rechte ist, freilich nicht wegräumen kann, dass Augustin das, was Plato als *δόξα* der *ἐπιστήμη* gegenüberstellt, wenigstens später immerhin im weiteren Sinne des praktischen Lebens noch als ein Wissen bezeichnen will und hierfür nicht nur sinnliche Einzelbilder, sondern auch assoziativ (so würde ich lieber sagen als abstraktiv) gebildete Gemeinbilder zu Grunde legt.

Ebenso wird man dem, was der Verfasser über den Unterschied des Augustinischen Gottesbeweises vom thomistischen entwickelt, fast durchweg zustimmen können. Freilich würde ich nicht völlig zugeben, was Kälin S. 71 bemerkt, dass Augustin die Wahrheit, die zunächst ein Allgemeinbegriff, eine Allgemeinheit ist, unbemerkt hypostasiert, um so unmittelbar zum Urgrund aller Wahrheit, zu Gott, zu gelangen. Um die Lehre des hl. Augustinus zu verstehen, müssen wir beachten, dass dieser — nicht in klaren Worten, wohl aber der Sache nach gewissermassen den Kampf gegen den Psychologismus vorausnehmend -- zwischen dem psychischen Akt, durch welchen wir die Wahrheit erfassen, und der ideellen, geltenden Wahrheit selbst als dem Objekte dieses Aktes unterscheidet und dass nun dabei die „Wahrheit“, von der aus er das, was wir seinen Gottesbeweis nennen, aufbaut, ihm in erster Linie nicht das Allgemeine als Allgemeines zu dem Besonderen, sondern, worauf auch Hessen gelegentlich hindeutet, das normgebende Ideal ist. Zwar nicht der von den realen Dingen aus schliessende Kausalgedanke, wie bei dem Aquinaten, wohl aber der die

Erkenntnismöglichkeit erklärende Normgedanke schiebt sich bei Augustin als Mittel zwischen den Ausgang und das Ziel seiner Deduktion.

München.

Dr. Clemens Baeumker.

Averroes. Compendio de Metafisica. Texto árabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez. Madrid 1919. 8^o. XL, 308 und 176 S.

Es ist bekannt, welche hervorragende Rolle das katholische Spanien seit den Tagen des grossen Balmez in der Pflege der neuscholastischen thomistischen Philosophie gespielt hat. Ich brauche dafür nur an die glänzende Darstellung der thomistischen Lehre von Zefirino Gonzalez zu erinnern, dessen Estudios sobre la filosofía de santo Tomás C. J. Nolte auch in das Deutsche übersetzt hat (Regensburg 1895). Treten hier die systematischen Interessen in den Vordergrund, die das Werk eines Soto und Bañez, eines Suarez und Vasquez und der anderen spanischen Grossen in zeitgemässer Erneuerung fortzusetzen streben, so schiefen auch die historischen Studien nicht. Mit Glück waren sie dem eigenen Lande und dessen Kulturkreis zugewendet. So schenkte, um nur einige wenige Namen willkürlich herauszugreifen, der gelehrte Bibliothekar im Augustinerkonvent des Escorial, P. Pedro Blanco Soto, uns die „Consolatio Rationis“ des Petrus de Compostella, einen insbesondere aus Augustin, Boëthius, Isidor von Sevilla schöpfenden, dem zwölften Jahrhundert entstammenden Moraltraktat in Dialogform (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters VIII 4, Münster 1912). Von dem jetzt so bedeutsam hervortretenden Dominicus Gundissalinus brachte Menéndez Pelayo die erste nähere Kunde, indem er in seiner Historia de los Heterodoxos españoles (I Madrid 1880) einen Abdruck von dessen Schrift de processione mundi nach einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek gab.

Hatte schon Menéndez Pelayo mit Nachdruck sich der Erforschung der islamischen Philosophie im spanischen Kulturkreise hingegeben, so fand er darin vor allem an Miguel Asín Palacios, jetzt Professor der orientalischen Philologie an der Universität Madrid und Mitglied der Real Academia de Ciencias morales y políticas daselbst, einen würdigen Nachfolger. Auch die Beziehungen der Scholastik zur islamischen Philosophie verfolgte er, und wenn seine im einzelnen freilich sehr umstrittenen Untersuchungen über das Verhältnis von Thomas von Aquino zu Averroes in manchem ein von dem traditionellen sehr verschiedenes Bild ergaben¹⁾, so lag dies

¹⁾ El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino, in: Homenaje a Don Francisco Codera. Zaragoza 1904 (Meine Stellung zu den zwar viel zu weit gehenden, aber sehr bedeutsamen Untersuchungen habe ich angedeutet in „Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino, und seine Disputation vor König Manfred“. S.B. der Münchener Akad. d. Wiss. 1920 S. 32).

darin begründet, dass er sich nicht an den lateinischen Averroismus hielt, sondern auf den ursprünglichen Averroes nach den arabischen Originalquellen zurückging. Auch andere spanische Gelehrte, wie z. B. der verdiente Alberto Gómez-Izquierdo in Granada, wurden durch diese Bewegung angeregt.

Eine jüngste, erfreuliche und wertvolle Gabe aus diesem Kreise ist die Textausgabe und Uebersetzung von des Averroes Compendium der Metaphysik, die uns ein spanischer Priester, Carlos Quirós Rodríguez, Militärgeistlicher in Tetuán, schenkte und die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Madrid herausgegeben wurde.

Bekanntlich hat Averroes eine grosse Zahl von Kommentaren zu den Werken des Aristoteles verfasst, und zwar in dreifacher Form, grosse, mittlere und kleinere. Moritz Steinschneider in seinem grundgelehrten Buche: Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (Berlin 1893) S. 49 ff., hat darüber eingehend gehandelt. Grosse Kommentare existieren zu den *Analytica posteriora*, der Physik, *De caelo*; *De anima* und der Metaphysik; mittlere zu den genannten Schriften und ausserdem zu den übrigen Schriften des Organon mit der *Isagoge* des Porphyrius, zu *De generatione et corruptione*, den *Meteorologica* und zu der Nicomachischen Ethik; kleinere Kommentare oder Compendien zu den sämtlichen genannten Schriften mit Ausnahme der Nicomachischen Ethik und ausserdem zu den *Parva naturalia* (*de sensu et sensibili*) sowie zu den neun letzten Büchern *De animalibus*¹⁾. Während diese Werke in lateinischer Uebersetzung durchweg erhalten sind, zumeist auch in hebräischer Uebersetzung, hat man im arabischen Original von den grossen Kommentaren vereinzelt Bruchstücke, von den mittleren Kommentaren die zum Organon, *De anima*, *De generatione et corruptione* und den *Meteorologica*, kleinere Kommentare oder Compendien (Summen in der Form zusammenfassender Paraphrasen) von der Physik, Metaphysik, *De caelo* und den *Parva naturalia*. Jene lateinischen Uebersetzungen aber, die sklavisch Wort für Wort übertragen, statt den Sinn in einer der lateinischen Sprache gemässen Weise wiederzugeben, sind zwar nicht ganz so schlecht, wie sie vielfach gemacht werden; aber dass sie leicht verständlich im Stil und scharf im Ausdruck wären, wird niemand behaupten, der sich eingehend mit ihnen beschäftigte. Und wie viele Uebersetzungsfehler — insbesondere unexakte und zum Missverständnis führende Ausdrücke — in diesen Uebersetzungen enthalten sind, das ist von Arabisten oft genug hervorgehoben. Manche von ihnen sind verhängnisvoll geworden. Ist doch

Von grosser Bedeutung ist auch sein Werk über Algazel, Zaragoza 1901, und das über Avenmasarra und seine Schule, Madrid 1914.

¹⁾ Die 10 Bücher der Tiergeschichte, die 4 über die Teile der Tiere und die 5 *De generatione animalium* wurden (wie auch bei Albertus Magnus) zu einem einheitlichen Werk *De animalibus* zusammengefasst.

z. B. der lateinische Averroismus des Mittelalters infolge solcher unexakter Uebertragungen dazu gekommen, der Lehre des Averroes vom Verhältnis der Religion zur philosophischen Demonstration, die etwa mit der Hegelschen Auffassung des Verhältnisses von Religion und Philosophie vergleichbar ist, eine weit darüber hinausgehende, scharf feindliche Zuspitzung gegen die Theologie zu geben, die sich auf „Fabeln“ stützen soll. „Quod sermones theologi fundantur in fabulis“, heisst es in dem 152. der im Jahre 1277 zu Paris verworfenen Sätze. Aber das offenbar zu Grunde liegende arabische Wort bedeutet hier, wie Rodriguez p. XII 3 nach Asin Palacios ausführt, nicht „Fabel“, sondern „Bild“, „Gleichnis“, „bildhafte Anschauung“. Und wenn Aegydius von Rom den Gegnern vorwirft, dass sie die Theologen als „Schwätzer“ (garrulantes) bezeichneten, so haben sich diese gewiss jenes Ausdrucks bedient und so selbst, ebenso wie Aegydius, den Sinn des Wortes Mutakallimun („loquentes“) gründlich verfehlt; denn der „Kalam“ bedeutet nicht ein Geschwätz, sondern eine mit Vernunftgründen überlegende Rede über das heilige Buch, bei den islamischen Denkern über den Koran, bei den Juden über die Bibel.

Aber auch wo solche Beziehungen auf tieferegreifende Fragen nicht in Betracht kommen, sondern wo es sich nur einfach um das durchgängige genaue sachliche Verständnis der Lehre jener arabischen Philosophen handelt sowie um die besondere Einstellung und Gruppierung ihrer Begriffswelt und um den spezifischen Stimmungscharakter in ihrer Anschauungsweise, wie dieser durch Volksgeist und allgemeine Kulturzusammenhänge bedingt ist, da wird man den Wunsch nach dem Original und — da dieses ja doch nur sehr wenigen zugänglich ist — nach guten, sach-, sinn- und stimmungsgemässen Uebertragungen in eine moderne Sprache lebhaft empfinden. In hohem Grade dankenswert war darum z. B. die deutsche Uebertragung, die Max Horten von der Metaphysik Avicennas gegeben hat (Halle und New-York 1907), jenem bedeutsamen System der metaphysischen Begriffswelt, das nicht nur innerhalb der arabischen Philosophie eine hervorragende Erscheinung von wertvollem Eigencharakter bildet, sondern das auch in der Bewegung, die zur Hochscholastik führte, und noch bis tief in die Hochscholastik hinein, ja noch — es sei z. B. an Denifles Nachweis einer Beeinflussung des Meister Eckhart in ihm spezifisch eigenen Lehren durch Avicenna erinnert — darüber hinaus eine nicht geringe Rolle spielt¹⁾.

¹⁾ Gerade wegen dieser hohen Bedeutung der Metaphysik Avicennas für die Scholastik, die ja nur die lateinische Uebertragung kannte, bleibt darum freilich neben Hortens deutscher Uebersetzung auch eine den Anforderungen der Gegenwart an die Textgestaltung entsprechende neue kritische Ausgabe der lateinischen Uebertragung (wie auch wenigstens der Psychologie Avicennas, des Liber sextus naturalium) ein dringendes Bedürfnis. Ich habe früher mancherlei für diesen Zweck getan, glaube auch eine doppelte Rezension dieser Uebersetzung gefunden zu haben, habe aber die Sache liegen lassen müssen.

Nicht minder bedeutsam als wie Avicenna ist Averroes, der den dem arabischen Aristotelismus vom Beginn des arabischen philosophischen Lebens her als Einschlag mitgegebenen Neuplatonismus ausscheiden und zu dem reinen Aristoteles sich halten will, dieses freilich mit nichten fertig bringt, da ein rein begriffliches Denken ohne Beimengung einer zu emanatistischen Vorstellungen führenden Phantastik der orientalischen Seele nicht zu liegen scheint. Auch er wird für die philosophische Bewegung im lateinischen Abendlande zu einer bedeutsamen Potenz, die freilich erst dann einsetzt, als der von Gerhard von Cremona übersetzte Avicenna schon lange wirksam gewesen war und nun Michael Scottus auch den Averroes übertrug.

Auch von Averroes hat jüngst Max Horten eine in lateinischer Uebersetzung schon vorher bekannte charakteristische Schrift aus dem Kreise der Aristoteles-Erklärungen, das Kompendium der Metaphysik, auf Grund des Originals in einer neuen, nicht Wort durch Wort ersetzenden, sondern den Sinn sprachgemäss wiedergebenden und dem modernen Leser zum Verständnis bringenden deutschen Uebersetzung zugänglich gemacht¹⁾. Der von ihm zugrunde gelegte arabische Text ist derjenige, den um 1903 (o. J.) Mustafā Kabbānī aus Damaskus zu Kairo nach einer Handschrift der dortigen Khedivialbibliothek veröffentlicht hat. Nunmehr bietet uns Carlos Quirós Rodríguez in dem angezeigten Werke eine neue Ausgabe des Urtextes mit spanischer Uebersetzung. Dem Text ist eine Handschrift der Nationalbibliothek in Madrid zugrunde gelegt, welche die kleinen Kommentare (Kompendien) zur Physik, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, den Meteorologica, De anima und der Metaphysik enthält und die, wie eine beigegebene Vergleichung mit der Ausgabe von Kairo aufweist, eine Reihe von Lücken in dem letzterer zugrunde liegenden Manuskript in erwünschter Weise ergänzt. Das Faksimile einer Seite des zierlich und klar geschriebenen Manuskriptes mit Glossen in lateinischer (auf einigen Blättern auch in hebräischer) Sprache ist beigegefügt. Die spanische Uebersetzung ist von durchsichtiger Klarheit des Stiles. In praktischer Weise sind (was bei Horten fehlt) die vier Bücher sowohl im arabischen Text wie in der spanischen Uebersetzung in kurze Kapitel eingeteilt, so dass die Vergleichung von Uebersetzung und Urtext bei der Benutzung einzelner Stellen sehr erleichtert ist. Dem Ganzen geht eine wertvolle Einleitung voraus, welche die Notwendigkeit einer neuen Uebersetzung begründet (die deutsche von Horten scheint dem Verfasser unzugänglich gewesen zu sein), über Leben und Werke des Averroes eine dankenswerte Uebersicht gibt und das Nötige über das Manuskript, über die Stellung des Werkes in der Schriftstellerei des Averroes und über seine lateinische Uebersetzung, über die Einrichtung der Ausgabe beibringt. Dankenswert ist auch das Verzeichnis der arabischen Termini technici S. 297—307.

¹⁾ Die Metaphysik des Averroes (1198 †). Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert von Max Horten. Halle a. S. 1912,

Der Verfasser sowie die Königliche Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften in Madrid, welche die Herausgabe des schön und elegant ausgestatteten Werkes ermöglichte, haben sich durch dasselbe ein wahres Verdienst erworben. Möge dasselbe auch bei uns in Deutschland seine Anerkennung finden! Nicht nur der reinen Wissenschaft wegen; auch persönlich haben wir Grund, Spaniens und der spanischen Gelehrten freundlich zu gedenken,

München.

Dr. Clemens Baeumker.

Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal. Por Miguel Asín Palacios presbitero. Santander 1920, Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo. 8^o. 66 S.

Der ausgezeichnete Vertreter der orientalischen Philologie an der Universität central de España, auf dessen zahlreiche Arbeiten zur islamischen Philosophie und deren Beziehungen zur christlichen ich S. 176 an dieser Stelle bei Besprechung der Ausgabe und Uebersetzung des Averroistischen Kompendiums der Metaphysik durch Carlos Quirós Rodríguez hinwies, hat inzwischen seinen früheren Arbeiten auf diesem Gebiete einen neuen, höchst interessanten Beitrag folgen lassen, von dem auch deutschen Lesern Kenntnis zu geben mir eine Freude ist. Es handelt sich um eine lehrreiche und in einzelner in der Tat überraschende Parallele zwischen dem Franzosen Blaise Pascal (1623—1662), den eine moderne Bewegung, auf die näher einzugehen hier keine Veranlassung vorliegt, als den Begründer einer neuen Apologetik feiert, und dem Apologeten des Glaubens an den allmächtigen und allwirkenden Schöpfergott, an die Unsterblichkeit der Seele und das ewige Leben unter den islamischen Theologen, den mystisch gerichteten Gegner wie der Gottesleugner und Materialisten, so auch der aristotelischen Philosophen, vorab Avicennas, Al-Gazzālī, bei den Lateinern als Algazel bekannt (1059—1111). Nicht nur ist beiden die Grundeinstellung ihres Denkens gemeinsam, welche auf die Rechtfertigung der Glaubensgewissheit auf der Unterlage eines skeptischen Mystizismus geht, unter Ablehnung der intellektualistischen Begründung, sondern auch im Einzelinhalt ihrer Apologetik finden sich auffallende Berührungen.

Namentlich hinsichtlich eines Argumentes, dessen Pascal sich bedient, um den Ungläubigen zum Glauben an Gott und das ewige Leben zu bestimmen, ist dieses der Fall. Es ist die bekannte Wette (*pari*), eine Wette um Gott, zu der Pascal (*Pensées* X 1 Havet) den Zweifler zwingen will, um ihm klar zu machen, dass er, der auf der einen Seite ein endliches Leben mit wertlosen endlichen Freuden einzusetzen, auf der anderen möglicher Weise ein unendliches Gut zu gewinnen hat, dann, wenn er, auf die Existenz Gottes wettend, die Wette gewinnt, alles gewinnt, wenn er sie verliert, nichts verliert, und dass es darum nach den Regeln der mathe-

matischen Wahrscheinlichkeitsrechnung einzig vernünftig sei, auf das Dasein Gottes und das ewige Leben zu wetten und damit zu glauben. Seit Bayle, der schon auf eine Stelle bei Arnobius hinwies, die den Gedanken Pascals im Keime bereits enthält, und Condorcet, der von der mathematischen Seite her das Argument angriff, haben zahlreiche Gelehrte mit dieser schwierigen Stelle der „Pensées“ sich beschäftigt, die mehr noch als die meisten jener Aufzeichnungen den Charakter des rasch Hingeworfenen an sich trägt und daher im einzelnen vielfach lückenhaft, unausgeglichen, ja verworren ist. So haben Havet, Sully-Prudhomme, Lachelier um die Einzelerklärung und Kritik, letzterer auch um die Geschichte des Argumentes sich bemüht; Blanchet wies in Silhon und Sirmond französische Vorgänger Pascals nach¹⁾; M. Laros in seiner trefflichen Schrift über „Das Glaubensproblem bei Pascal“ (Düsseldorf 1918) zeigte, dass dieses argumentum ad hominem für die subjektive Entwicklung Pascals keine Bedeutung hat und nicht dafür ins Feld geführt werden kann, dass der Standpunkt Pascals ein irrationalistischer Skeptizismus sei²⁾.

Zu den durch Bayle, Lachelier, Blanchet nachgewiesenen Parallelen aus der Patristik und der christlichen Apologetik fügt Asín y Palacios neue, sehr interessante Seitenstücke aus der islamischen Literatur hinzu. Er zeigt, wie die Keime jenes praktischen Entscheidungsgrundes für die Annahme eines ewigen Lebens schon in der — ihrerseits durch christliche Einflüsse mitbedingten — Aszetik des ursprünglichen Islam mitgegeben sind, wie die Dialektik dieses „argumentum ad hominem“ bereits bei einem Dichter des 10. Jahrhunderts, Abulala El Maarri, berührt wird, und wie der Gedanke dann, reicher und mannigfaltiger noch als bei Pascal, im 11. Jahrhundert bei Algazel seine volle Entfaltung findet. In dankenswerter Weise werden S. 16—42 sämtliche einschlägige arabische und christliche Texte (unter letzteren auch die von Silhon und Sirmond) in spanischer Uebersetzung mitgeteilt und (42 ff.) auf Grund einer sorgsam Analyse

¹⁾ Infolge der Zeitverhältnisse kenne ich diese Aufsätze von L. Blanchet: „L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal“ (Revue de métaphysique et morale 1919, 477—516; 617—647) nur aus den Ausführungen bei Asín y Palacios.

²⁾ A. a. O. 53 ff. — Eine Hauptstütze für die Einreihung Pascals unter die eigentlichen Skeptiker sah man in seiner Berufung auf die Gründe (raisons) des Herzens (cœur), welche die Vernunft (raison) nicht kennt. Allein „Vernunft“ ist bei Pascal die diskursive, demonstrative, rasonnierende Vernunft; und dass das „Herz“ bei ihm nicht im Sinne eines irrationalen, rein emotionalen Gefühls verstanden ist, sondern ungefähr dasselbe bedeutet, was in der Gegenwart (man denke an Bergson) als „Intuition“ bezeichnet wird, hob bereits Victor Giraud, Pascal² (Paris 1900) 173 hervor. Laros S. 117 ff. begründet letzteres ausführlich, indem er zugleich den intellektualistischen Sinn dieser von Pascal gemeinten Intuition erweist und erläutert. Ich gehe hier nicht näher auf die Sache ein, da Asín y Palacios bei der üblichen Charakterisierung Pascals als Skeptikers (freilich als mystischen Skeptikers) stehen bleibt.

und Vergleichung der Einzelemente die Analogien, wie auch die Verschiedenheiten, zwischen Algazel einerseits, Pascal und seinen christlichen Vorgängern anderseits erörtert. Ein Moment freilich, in dem immerhin eine charakteristische Eigentümlichkeit der Ausführungen bei Pascal besteht, lässt der Verfasser bei der Besprechung der Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten leider fast ganz ausser Betracht: die spezifisch mathematische Färbung, die bei jenem der Gedanke durch die Bezugnahme auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung erhält. Das Aussererachten dieser für den scharfsinnigen Mathematiker Pascal bezeichnenden Seite lässt die Uebereinstimmung hinsichtlich der „Wette“ vielleicht doch wohl etwas grösser erscheinen, als sie in Wirklichkeit sein möchte.

Schon aus diesem Grunde habe ich auch Bedenken gegen den — freilich nur mit allem Vorbehalt — vorgetragenen Versuch des Verfassers (57 ff.), über den Rahmen von blossen Parallelen und Analogien hinaus auch einen historischen Zusammenhang, wenn auch nur einen indirekten, zwischen Algazel und Pascal wahrscheinlich zu machen. Er denkt dabei an mancherlei mögliche Wege. So weist er hin auf den „Pugio fidei“ des Raymundus Martini, eines katalonischen Dominikaners des 13. Jahrhunderts, auf die Bibliothèque orientale von Pascals Zeitgenossen d'Herbelot, die freilich erst nach Pascals und d'Herbelots Tode gedruckt wurde, aber lange vorbereitet war, auf die Möglichkeit einer mündlichen Mitteilung von Orientalisten an Pascal, ohne aber nach eigenem Geständnis (57) hier irgend einen positiven Beweis führen zu können. Mir selbst ist eine solche wirkliche Abhängigkeit ebenso unwahrscheinlich, wie wenn man etwa aus der bemerkenswerten Uebereinstimmung zwischen Descartes, der in der 3. Meditation (Bd. III 48²⁵—49¹¹ Adam und Tannery) die Notwendigkeit eines in ständiger Neuschöpfung mich erhaltenden göttlichen Wesens auch für den Fall, dass ich von Ewigkeit existierte, auf Grund einer atomistischen Auffassung der Zeit erweisen will, mit der Lehre des arabischen Mutakallimun nach dem „Führer“ des Maimonides (I 73; Guide ed. Munk Bd. I 388 ff.) auf eine direkte oder indirekte Abhängigkeit des Descartes von den Mutakallimun schliessen wollte. Aber handelt es sich bei Algazel und Pascal auch nur, um biologisch zu reden, um „Konvergenzerscheinungen“ auf Grund analoger Vorbedingungen, nicht um genetische Abstammung, so tut das der Bedeutung der von Asín y Palacios gegebenen Nachweisungen und Analysen in keiner Weise Eintrag. Auch so bleiben dieselben von hohem Werte für die Geschichte der philosophischen Apologetik und für die historische Würdigung, nicht minder wie es die schönen Worte am Schluss für die sachliche Würdigung sind.

München.

Dr. Clemens Baeumker.

Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Martin Grabmann, o. Professor an der Universität in München. Freiburg i. B. 1919, Herder.

Der durch seine „Geschichte der scholastischen Methode“ und viele kleinere und grössere Beiträge zur Geschichte der Scholastik rühmlich bekannte Verfasser glaubt mit Recht, dem Wunsche vieler, die dem Studium des gewaltigsten Werkes der Scholastik sich widmen, durch die Veröffentlichung der vorliegenden Einführung entgegenzukommen. Neben den vielen systematischen Kommentaren fehlte uns bisher eine solche historische Einführung in die Summa, wie sie hier in bester Art und Weise geboten wird.

In den „literarhistorischen Untersuchungen“ des ersten Kapitels handelt der Verfasser von den theologischen Summen im allgemeinen; von der Entstehung der S. th. des hl. Thomas und ihrer Stellung in seinem literarischen Lebenswerk; endlich von der Geschichte der S. th. und ihren Kommentatoren. Grabmann beweist in diesen Ausführungen eine staunenswerte Kenntnis der einschlägigen Literatur; auch viel bis jetzt noch ungedrucktes Material hat er verarbeitet; man liest mit steigendem Interesse den Entwicklungsgang der theologischen Summen und findet so den geschichtlichen Zusammenhang und Rahmen, „in den die Summa Theologiae des hl. Thomas, die vollendetste und wertvollste aller theologischen Summen, hineingestellt werden kann“ (7).

Im Anschluss an den Prologus des hl. Thomas wird im zweiten Kapitel Geist und Form der theologischen Summa im Rahmen der mittelalterlichen Scholastik behandelt. Mit kundiger Hand führt uns der Vf. in die methodische und didaktische Arbeitsweise des Heiligen ein. Das Werk des hl. Thomas wird inbezug auf die sachliche Seite (Auswahl des Stoffes) und auf die Verarbeitung und Darbietung desselben mit den Summen der übrigen Scholastiker verglichen. Ungemein anziehend und tiefgründig sind diese geschichtlichen und methodischen Rückblicke und Umblicke, die immer wieder den gründlichen Kenner der gesamten Summenliteratur vertragen. Die ganze Darstellung Grabmanns wird zugleich zu einem liebevoll gezeichneten Charakterbild des bescheidenen, demütigen Heiligen, der da schreibt „cum confidentia divini auxiliü“, es aber dabei an gründlichster und rastloser Arbeit nicht fehlen lässt; des von Liebe zu seinen Schülern erfüllten Lehrers, der ja seine Summa eigens „ad eruditionem incipientium“ schrieb, der es tief bedauerte, dass man bisher zu wenig Rücksicht auf all die Schwierigkeiten der Neulinge und Anfänger genommen hatte; des tiefgründigen Mannes der Wissenschaft, der sine ira et studio seine Forschungen betreibt, der auf alle Strömungen und Anregungen des damaligen Geisteslebens sorgfältig achtet, der auch moderne kritische Arbeitsweise kennt und der Mann eines gesunden wissenschaftlichen Fort-

schritts ist und so in seiner Summa ein unerreichtes Monumentalwerk methodischen und didaktischen Könnens schuf.

Ueberaus lehrreich sind die Gedanken über Erklärung und Verwertung der theologischen Summa des hl. Thomas, die im dritten Kapitel entwickelt werden, Jeder Freund und Lehrer der Wissenschaft wird aus Grabmanns Ausführungen reiche Anregungen für seine eigene wissenschaftliche Arbeit schöpfen.

Es seien nun noch einige Gedanken Grabmanns über die Verwertung der theologischen Summe in der Gegenwart hier angeführt.

Sie „ist und bleibt auch für unsere Tage die inhaltlich und methodisch beste systematische Gesamtdarstellung der spekulativen Theologie, der Dogmatik und Moral“ (121), die innerhalb der katholischen Theologie einen unverwacklichen Geltungswert hat und haben muss. „Und gerade in unsern Tagen, da die biblische und historische Theologie in so erfreulichem Aufblühen begriffen sind, wird auch die systematische spekulative Theologie an der Summa theologica emporwachsen und erstarken können“ (122). „Das in unsern Tagen immer mehr sich regende Interesse an der christlichen Mystik und an einem vertieften innerlichen Leben hat an der Lehre von der *vita contemplativa* in der *Secunda Secundae* eine vor Irrwegen schützende und die wahren Höhenwege des geistlichen Lebens zeigende theoretische Orientierung“ (123 f.). Ueberhaupt sind manche Fragen und Probleme, die das moderne Leben und Denken beherrschen, bereits in der Summa behandelt und vielfach nach ihrer prinzipiellen Seite gelöst. Man lese hierüber nur die kurzen Ausführungen Grabmanns S. 124—130, studiere danach die einschlägigen Quaestiones beim hl. Thomas und man wird das Wort eines Kommentators der Summa *contra Gentiles* bestätigt finden, dass der hl. Thomas ist „*homo omnium horarum*“ (130).

Grabmann schreibt im Vorwort: „Was ich hier niedergeschrieben, ist Mittheilung aus dem, was ich in vieljährigem Studium der theologischen Summa und ihrer grossen Geschichte erkannt und erlebt habe. Wer ein gewaltiges Kunstwerk Jahre hindurch mit liebender Hingebung studiert, in dasselbe sich eingefühlt, es nach allen Seiten betrachtet hat, der wünscht, dass auch andere dasselbe tiefer erkennen und warm lieben und aus seiner Betrachtung die gleichen geistigen Freuden wie er selbst schöpfen möchten. In dieser Gesinnung ist auch diese Abhandlung niedergeschrieben“.

Dass der Vf. mit liebender Hingebung die Summa des Aquinaten studiert und betrachtet hat, das beweist jede Zeile des Werkchens. Es ist mir wirklich ein Genuss und eine wahre geistige Freude gewesen, Grabmanns Ausführungen durchzuarbeiten. Und viele und schöne Anregungen hat mir das gehaltvolle Büchlein geboten. So möchte auch ich, dass viele andere durch seine Lektüre die gleichen Freuden empfinden, die gleichen Anregungen erhalten möchten. Möchten recht viele durch dasselbe angetrieben und angeleitet werden, sich tief und innig einzufühlen in die Persönlichkeit und in die Gedankenwelt des grossen christlichen Denkers und Heiligen, des *doctor angelicus*!

Die Philosophie der Gegenwart. Eine Einführung in die philosophischen Hauptströmungen unserer Zeit. Von G. Gronau. Langensalza 1919, Wendt & Klauwell.

Um dem Bedürfnisse unserer Zeit nach philosophischer Vertiefung entgegenzukommen, bietet der Vf. eine gemeinverständliche Einführung in die Hauptströmungen der Philosophie der Gegenwart.

Es ist, wie der Vf. bemerkt, kein erhebendes Bild, das uns diese „Philosophie der Gegenwart“ bietet. Ein Wirrwarr von Meinungen tritt uns entgegen. Die philosophische Armee ist führerlos, eben darum auch ohne alle Disziplin. Wir haben hervorragende Männer, aber keinen Mann, grosse Köpfe, aber keinen Kopf. „Wir sind, wie Joel sich ausdrückt, Nomaden ohne Heim und Heimat, Versprengte ohne Gemeinschaft und Führung“ (7).

Muss man deshalb an der Philosophie verzweifeln? Dafür liegt nach Gronau kein Grund vor. Er bekennt sich zu der Ansicht Simmels, dass das Weltbild als die Reaktion einer Seele von deren Sonderart bestimmt sei. „Wenn jemand“, so sagt er, „sich zu dem einen Philosophen mehr hingezogen fühlt, als zum andern, so beweist das nur, dass er zu einer Menschenart gehört, deren Vertreter in ihrer Persönlichkeit der ihres Meisters verwandter sind als einem andern Philosophen . . . Die Individualität, die Persönlichkeit fordert trotz aller Logik ihr Recht und kann es fordern, und niemand wird es ihr in der Philosophie der Gegenwart wie der Zukunft verweigern“ (10). So kann jeder von seiner Philosophie sagen: „sie ist aus den Tiefen meiner Individualität erwachsen und eben darum für mich die einzig mögliche“ (25).

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen, zu denen wir unten noch Stellung nehmen werden, geht der Vf. daran, die wichtigsten philosophischen Systeme der Gegenwart darzustellen und zu beurteilen. Er behandelt so in sechs Abschnitten: Die Phänomenologie Ernst Machs (26—40), Vaihingers Philosophie des Als Ob (41—58), den Pragmatismus von James-Schiller (59—82), die Intuitionsphilosophie Henri Bergsons (82—122), Euckens Philosophie des Geisteslebens (123—145) und endlich die Geschichtsphilosophie Rickerts (146—160).

Die Darstellung der Systeme ist sachlich richtig und allgemeinverständlich, auch der daran geübten Kritik kann man im allgemeinen zustimmen.

So wendet sich der Vf. — um einige Proben zu geben — mit Recht gegen den Versuch Machs, die Oekonomie des Denkens zum letzten Prinzip der Erkenntnis zu erheben. „Das in einem Begriff enthaltene Oekonomische ist“, so bemerkt er, „keineswegs der wesentliche und ursprüngliche Zweck des Begriffs, es ergibt sich nebenbei, die Denkökonomie ist gleichsam eine Nebenwirkung des Logischen“ (33). Auch gegen die Lehre, dass die Empfindungen die Träger aller Gesetzmässigkeit seien, erhebt er ernste

Bedenken: „Man überlege sich einmal, vor welch ausserordentlicher Schwierigkeit wir stehen, wenn wir z. B. das unabänderliche Gesetz der Anziehung der Körper uns an so wechselnde und unbeständige Träger, wie es die Empfindungen sind, gebunden denken“. Den Versuch Machs, eine metaphysikfreie Physik zu begründen, betrachtet der Vf. als gescheitert. „Physik“, so bemerkt er, „wird ohne Metaphysik niemals bestehen können, und wer glaubt die Metaphysik entbehren zu können, treibt sie unter einem anderen Namen“ (40).

Auch Vaihingers Philosophie des Als Ob wird eingehend dargestellt und kritisch gewürdigt. Gronau missbilligt den Versuch Vaihingers, die Kategorien auf Fiktionen zurückzuführen. In der Behauptung, dass selbst das Ich nur eine Fiktion sei, sieht er einen „schweren Irrtum“. Er stellt schliesslich fest, dass Vaihinger mit sich selbst in Widerspruch gerät, wenn er einerseits behauptet, wirklich sei neben dem Fluss der Empfindungen noch ihr unabänderlicher Zusammenhang, das Gesetz, und uns andererseits belehrt, auch das Gesetz sei nichts anderes als eine zusammenfassende Fiktion (52).

Nach dieser Kritik scheint uns das Schlussurteil über Vaihinger etwas zu günstig ausgefallen zu sein, das der Vf. folgendermassen formuliert: „Man mag sich zu Vaihingers Lehre stellen, wie man will, jedenfalls liegt schon in dem zusammengetragenen Stoff ein unschätzbarer Wert, ebenso in der scharfen Abgrenzung des Begriffs der Fiktion von dem der Hypothese. Dieses System der Fiktionen . . . stellt ein methodologisches Problem in seiner ganzen Tiefe dar . . . In diesem Werke sind die Differenziale der Mathematik, die Atome der Naturwissenschaft, die Ideen der Philosophie und sogar die Dogmen der Religion durch ein gemeinsames Band miteinander verbunden, Tatsachen und Ideale kommen in ihm gleichermassen zur Geltung“ (58).

Hat denn der Vf. nichts davon vernommen, dass Fachleute an dem von Vaihinger zusammengetragenen „Stoffe“ eine vernichtende Kritik geübt haben? Nach ihrem Urteile sind ganze Kapitel des Buches, besonders die, welche sich mit mathematischen und physikalischen Dingen beschäftigen, mit Missverständnissen angefüllt, sodass bei der Benützung der Vaihingerschen Stoffsammlung die grösste Vorsicht geboten ist.

Bei der Besprechung des Pragmatismus, der Intuitionsphilosophie Bergsons und der Euckenschen Philosophie des Geisteslebens legt der Vf. eine unverkennbare Sympathie mit der modernen Gottesauffassung an den Tag, wie sie in diesen Systemen zum Ausdruck kommt. „Ob wir“, so meint er S. 78, „die höchste Realität, in Uebereinstimmung mit James, mit der »unterbewussten Fortsetzung unseres bewussten Lebens« gleichsetzen, oder, wie es Bergson tut, mit jener alles durchdringenden Lebensschwungkraft, dem élan vital, der schöpferischen Dauer, oder ob wir mit Eucken im Geistesleben unseren Gott erblicken, im Grunde stimmen diese Philo-

sophen doch überein. Und was unsere Geistesheroen tief fühlen . . ., das empfindet mehr oder weniger jeder von uns. An die Stelle des überweltlichen Gottes, der ein fertiges, starres, immer sich gleichbleibendes Sein hatte, ist so für die moderne Welt der Gott getreten, der unaufhörliches Leben ist und Tat und Freiheit. Gott ist das Leben, das uns trägt, wir erleben ihn in uns selbst, wir haben ihn in uns selbst. Gott ist nichts anderes als absolutes Geistesleben, das zum vollen Beisichselbstsein und zugleich zur Umspannung aller Wirklichkeit gelangt“ (140).

Dass ein solcher Gottesbegriff dem „modernen Menschen“ zusagt, ist nicht zu bezweifeln. Aber damit ist er noch nicht vor der Vernunft gerechtfertigt. Die Individualität eines Menschen kann wohl seine philosophischen Ueberzeugungen bis zu einem gewissen Grad psychologisch verständlich machen, sie kann dieselben aber niemals logisch rechtfertigen. Andernfalls hätte es ja auch keinen Sinn, dass Gronau an den Systemen Kritik übt, dass er z. B. Vaihinger des Widerspruches überführt. Der angegriffene Philosoph würde entgegnen: Diese meine Philosophie ist eben aus meiner Eigenart herausgewachsen und darum für mich die einzig mögliche.

Das gilt auch vom Gottesbegriff. Nicht das moderne Fühlen ist es, das darüber zu entscheiden hat, sondern die Vernunft.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.