

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Was ist Naturgesetz? Von Eleutheropulos, Professor an der Universität Bern. Bern und Leipzig 1921, Bircher.

Auf diese Frage gibt der Vf. die kurze Antwort: „Naturgesetz ist ein Satz, der hypothetisch die (oder eine) bestimmte Ahhängigkeit der Dinge von einander angibt, dessen Gesetzesform aber von unserer Logizität stammt“. Darin scheint derselbe Gedanke ausgesprochen, den Kant von der gesamten Naturordnung aufstellt, dass sie lediglich das Werk des ordnenden Verstandes ist. Damit wird den Naturgesetzen objektive Geltung abgesprochen. Jedenfalls wird vom Vf. der hypothetische Charakter sehr stark betont. „Was wir wissen wollen, ist, ob diese Gesetze, heute entdeckt oder aufgestellt, auch für immer gelten und notwendig gelten“. Er bemerkt mit Recht: sie haben keine metaphysische Geltung. „Zwar hat ein Axiom, ein Gesetz oder Prinzip, das auf Grund bestimmter Eifahrungen entdeckt oder aufgestellt wurde, den Anspruch, auch auf jede gleiche Erfahrung angewandt zu werden; aber es ist auch klar, dass dies faktisch (für uns Menschen, endliche Intelligenzen) nur eine hypothetische Bedeutung haben kann und hat: wir wissen nicht, ob wir morgen nicht vor Erfahrungstatsachen stehen werden, die uns zwingen, unsere Auffassung von der Beziehung gewisser Dinge zu ändern . . . Alle Axiome, Gesetze und Prinzipien der Naturforschung sind also für eine mögliche Erfahrung nur Hypothesen, die auch modifiziert und ersetzt werden können und eventuell auch müssen“.

Diese sehr skeptische Ansicht von der Geltung der Naturgesetze erklärt der Vf. genauer durch die Bemerkung: „Wir ändern ein aufgestelltes Gesetz nicht, weil es auch anders lauten kann (konnte), sondern weil wir in Unkenntnis aller möglichen Induktionsglieder es nicht richtig formuliert, nicht richtig erfasst hatten“.

Doch will der Vf. den Naturgesetzen nicht alle Geltung absprechen, ja er vindiziert ihnen eine solche in einem eigenen Abschnitte: „Die Wahrheit des Naturgesetzes“.

„Die Frage ist nunmehr die: gibt es wirklich Gesetze, Axiome und Prinzipien, nach denen die Naturvorgänge sich richten? Diese Frage ent-

hält eigentlich einen puren Unsinn, obschon sie immer in dieser Weise formuliert wird; denn wir gehen eben nicht von Gesetzen aus, um zu sehen, ob die Naturvorgänge ihnen entsprechen, sondern wir gelangen zu den Gesetzen, indem wir die Naturvorgänge, die Erfahrungsstatsachen bearbeiten“.

Das scheint ein blosser Wortstreit zu sein. Es ist doch klar, dass wenn man aus der Erfahrung die oft wiederkehrende Wirkungsweise kennen gelernt hat, man auch fragen kann, ob diese eine allgemeine ist. Es ist Sache einer exakten Induktion, diese Allgemeinheit darzutun, wenn wir auch nicht alle möglichen Fälle kennen. Sehr richtig ist die Fragestellung des Vf., „ob die Relationen, z. B. die Gesetze, welche wir aus der Erfahrung gewinnen, auch in den Dingen wirklich enthalten sind, und nicht das sind, was wir aus ihnen in unserem Geiste machen“. Und er antwortet darauf: „Ich bin also der Meinung, dass keine triftigen Gründe gegen die Annahme vorhanden sind, dass den Axiomen, Gesetzen und Prinzipien der Naturforschung eine Wirklichkeit entspricht“. Er glaubt, es sei das uralte Problem von der Wirklichkeit der Universalbegriffe. Das trifft zu insofern, als die Nominalisten nicht bloss die abstrakten allgemeinen Begriffe für blosser Worte erklärten, sondern auch die durch Induktion gewonnenen. Nicht recht verständlich ist, was der Vf. behauptet: „Die Prinzipien der Naturforschung sind keine universalialia, und so gilt von ihnen auch nicht der Streit, ob sie realia oder nominalia seien; sie sind notwendig als realia zu fassen“.

Zwischen unserer Frage und der im Universalienstreite verhandelten besteht der grosse Unterschied, dass die Realität der Allgemeinbegriffe verneint wurde, weil es kein Allgemeines gäbe. Die allgemeinen Naturgesetze dagegen werden beanstandet, weil nicht alle Fälle beobachtet sind und weil die Beobachtung selbst nur Hypothetisches liefert. Diese Bedenken werden zerstreut, indem man darauf hinweist, dass eine richtige Induktion zeigt, wie die betreffende Erscheinung nicht aus zufälligen, vorübergehenden Umständen, sondern nur aus einer inneren, notwendigen konstanten Ursache erklärt werden kann. Das Hypothetische der Beobachtung haftet auch unserer Erkenntnis von der Aussenwelt überhaupt an. Wir sind aber ebenso gewiss über die Existenz von allgemeinen Naturgesetzen wie von der Existenz der Natur, beide stellen sich uns ganz gleich objektiv gegeben dar.

Man kann unsere Annahme von der Existenz der Natur auch eine Hypothese nennen, aber sie ist jedenfalls die allerannehmbareste gegenüber dem Idealismus, Solipsismus u. a. Es ist also Einsicht in die objektive Welt, die uns nötigt, die Welt und allgemeine Gesetze anzunehmen, nicht, wie der Vf. behauptet, „der Zwang eines Mechanismus durch Anpassung“. Nur ein gewisser innerer natürlicher Drang zur Objektivierung unserer Wahrnehmungen mag dabei mitwirken.

Zum Schlusse behandelt der Vf. die „Metaphysik der Naturgesetze“. Er fragt, „ob eine letzte Notwendigkeit der Beziehungen denkbar ist . . . auf

Grund alles dessen, was wir von der Natur wissen. Nun, ich bejahe es nun“. Aber „ich bin der Meinung, der Weltgrund ist uns dem Wesen nach eine unbekannte Grösse. Er ist für uns ein unerkennbares ‚Uretwas‘, die ‚Substanz‘. So nehme ich denn auch eine uns weiter unbekannte Notwendigkeit in ihm an, die in den Relationen der Dinge und in unserer Logizität sich kundgibt“.

Dass uns der Weltgrund ganz und gar unerkennbar sei, kann nicht zugegeben werden. Die Beziehungen der Dinge sind nicht durchweg notwendige, mit ihrem Wesen gegebene, sondern sie weisen eine auffallende Ordnung, eine Zweckmässigkeit auf, die nur eine höchste Intelligenz ihnen geben konnte. Auch ist der Weltgrund Schöpfer der Geister, muss also selbst geistig sein.

Auch ist nicht zuzugeben, dass den Naturgesetzen eine metaphysische Notwendigkeit zukomme. „Somit sagen wir jetzt umgekehrt, dass alles in der Welt doch notwendig geschieht. Die Gesetze der Naturforschung, wären wir imstande, sie ein für allemal genau richtig zu erkennen, müssten nicht nur die Notwendigkeit in sich schliessen, dass sie alle Vorgänge erklären, sondern auch die Notwendigkeit, dass sie allein und keine anderen Gesetze, d. h. Relationen möglich sind. Dann zwar können, ja müssen wir metaphysisch diese Welt sowohl als die einzige als auch die eine Möglichkeit aus dem Urgrunde denken; dann verhielte es sich auch mit den Naturgesetzen so . . . Hätten wir den nötigen Geist, um diesen Weltgrund zu erkennen, so würden wir alles logisch daraus ableiten können als die einzige Möglichkeit aus der einzigen Prämisse“.

Der Weltgrund muss zwar absolut notwendig sein (denn es ist ein innerer Widerspruch, dass alles kontingent sei), aber zugleich intelligent und frei, weil er aus den möglichen Dingen eine beschränkte Anzahl ausgewählt hat. Es ist doch evident, dass nicht alles existiert, was existieren könnte. Es könnten mehr Menschen, mehr Tiere, mehr Pflanzen existieren, als tatsächlich vorhanden sind. Diese haben vor den unendlich vielen anderen, die gleich möglich sind, nichts voraus, dass sie allein Existenz verlangten. Existierten alle möglichen Körper, wäre der Raum vollständig ausgefüllt, und eine Bewegung in ihm wäre unmöglich. Was der Vf. von der Unmöglichkeit des leeren Raumes sagt, ist also durchaus unbegründet und kann für die absolute Notwendigkeit der Naturgesetze nicht geltend gemacht werden.

Ist aber der Weltgrund frei, so konnte er statt der jetzigen Welt mit diesen Körpern und ihren Gesetzen auch andere ins Dasein setzen. Sie sind demgemäss notwendig, aber bloss physisch notwendig, jedoch zugleich kontingent, hypothetisch, da der Schöpfer, der sie frei aufstellte, zu jeder Zeit sie auch aufheben kann.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Unsere Aussenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis. Von Josef Gredt, Benediktiner der Beuroner Kongregation. Verlagsanstalt Tyrolia 1921.

Eine viel umstrittene, in dieser Zeitschrift auch bereits mehrfach behandelte Frage soll in der vorliegenden Schrift einer Lösung entgegengeführt werden. Sie will dartun, „dass wir durch unsere Sinneserkenntnis Gegenstände erfassen, die von dieser Erkenntnis selbst verschieden sind, und dass wir diese Gegenstände unmittelbar erfassen und so wie sie an sich sind“ (III). Der Vf. löst also die Frage im Sinne des „naiven Realismus“, den er jedoch wegen des unangenehmen Beigeschmackes des Wortes „naiv“ als „natürlichen Realismus“ bezeichnet. Scharf nimmt er Stellung gegen den „kritischen Realismus“ und gegen die Leugner der sekundären Sinnesqualitäten. Letzterer Ansicht habe er auch einmal gehuldigt, aber bald sei ihm jedoch klar geworden, „dass diese Ansicht folgerichtig die ganze Aussenwelt verflüchtigt und auch das Licht drinnen im Bewusstsein auslösche, d. h. zur Verzweiflung führe an aller Wahrheit“ (ebenda). Diese letzten Worte geben schon von Anfang an einen Fingerzeig, in welcher Richtung manche Beweise Gredts liegen werden. Auch die obige Zusammenstellung des „kritischen Realismus“ mit dem Idealismus ist vom Vf. nicht ohne Grund gewählt worden, wie sich später noch zeigen wird.

Gredt sucht der grossen Schwierigkeiten, die im natürlichen Realismus liegen, „die den Alten unbekannt waren und zu deren Lösung die neueren Vertreter der alten Lehre nichts vollständig Befriedigendes vorbrachten“, selber Herr zu werden. „Dabei suchte er grundsätzlich vorzugehen, indem er sich bestrebte, den Gegenstand des unmittelbar einleuchtenden Sinneszeugnisses möglichst genau festzustellen und von allen Zutaten zu befreien. So lösten sich mit einem Schlage die meisten Schwierigkeiten, die anfänglich unüberwindlich erschienen“ (IV). Der Vf. glaubt, dass wegen dieser genauen Bestimmung des Gegenstandes des unmittelbaren Sinneszeugnisses sein Realismus auch als kritisch bezeichnet werden müsse (V). Wir haben also wohl hierin die Grundlage von Gredts Ausführungen zu sehen. Deshalb soll darauf etwas näher eingegangen werden.

Die Thomisten behaupten, „dass die Sinneserkenntnis der äusseren Sinne wesentlich Anschauung sei, so dass die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes notwendig zur äusseren Sinnesempfindung gehöre als wesentliches Glied dieser Empfindung. Und zwar findet nach der Lehre der Thomisten diese Anschauung statt unter Ausschluss eines jeden ausgeprägten Erkenntnisbildes. Es verhält sich daher die Erkenntnis der äusseren Sinne in Bezug auf ihren Gegenstand gar nicht hervorbringend. Sie bildet diesen Gegenstand in keiner Weise, sondern empfängt ihn . . . dieser Gegenstand (der jedem Erkennen innerlich ist) ist in keiner Weise von der äusseren Sinneserkenntnis gebildet, weder dem Inhalte, noch der Form, noch der Gegenwart nach. Er ist in jeder Weise von aussen empfangen“ (168).

„Diese Lehre der Thomisten, die, wie gezeigt werden soll, sich einleuchtend aus dem Zeugnis des Selbstbewusstseins ergibt und eine notwendige Voraussetzung ist für die Wahrhaftigkeit und Sicherheit der Sinneserkenntnis, ist je-

doch genauer zu bestimmen durch die Unterscheidung des doppelten Gegenstandes: des Gegenstandes drinnen und des Gegenstandes draussen ausserhalb des Organismus. Die äussere Sinneserkenntnis ist wesentlich Anschauung im strengsten Sinne des Wortes nur bezüglich des Gegenstandes drinnen, nicht bezüglich des Gegenstandes draussen, denn Anschauung im strengsten Sinne des Wortes hat man nur von dem, was man in sich, nicht von dem, was man in einem andern, in einem Abbilde erkennt. Die Gegenstände draussen schauen wir nur an, insofern sie uns physisch mitgeteilt sind durch die Gegenstände drinnen. Wir schauen sie in ihren physischen Wirkungen an unserem Organismus. Wir schauen sie so, wie sie uns physisch (durch ihre Wirkungen) berühren. Dadurch erkennen wir sie aber unfehlbar genau, zwar nicht so, wie sie absolut in sich sind, sondern so, wie sie physisch durch ihre Einwirkung auf uns sich uns mitteilen. Es ist also die äussere Sinneserkenntnis eine Tätigkeit, durch die der Erkennende erkenntnismässig erfasst und besitzt den Gegenstand drinnen, so wie er an sich ist, und durch den Gegenstand drinnen auch den draussen, so wie er vom Gegenstande drinnen hergestellt und abgebildet wird“ (169). Dieser „Gegenstand drinnen“ ist z. B. für das Auge das Netzhautbild (173).

Er hat „eine gewisse Ähnlichkeit mit dem ausgeprägten Erkenntnisbilde. Obwohl er schlechthin nicht formales Zeichen, psychische Erkenntnisform ist, sondern Gegenstand, so ist er dennoch in einer gewissen Beziehung formales Zeichen, insofern er nämlich als drinnen sich nicht zeigt. Und eben dadurch ähnelt er der Erkenntnisform, dem ausgeprägten Erkenntnisbilde. Wie dieses, ohne sich selbst zu zeigen, etwas von sich Verschiedenes, das von ihm Dargestellte zeigt, ebenso zeigt der Gegenstand drinnen, ohne sich selbst als solchen zu zeigen, etwas von sich Verschiedenes, das von ihm Dargestellte“ (64).

Zum Beweise für diese thomistische Lehre wird angeführt das einleuchtende Zeugnis des Selbstbewusstseins, das uns die äussere Sinneserkenntnis als nicht hervorbringend hervorhebt (170 ff.); sie ist „ferner eine notwendige Forderung zur sicheren Erkenntnis der körperlichen Aussenwelt“ (173 ff.).

Gestützt auf diese seine Ausführungen gibt Vf. zunächst positive Beweise dafür, dass wir unmittelbar bewusstseinsjenseitige Gegenstände erfassen (193—226), dass auch die unmittelbar sinnfälligen Beschaffenheiten als solche bewusstseinsjenseitig sind (226—236). Ferner stützt Gredt darauf auch die Widerlegung der Einwände, die gegen den natürlichen Realismus erhoben werden (237—322), besonders im letzten Teile, wo er sich mit Brühls Werk „die spezifischen Sinnesenergien“ und seinen Artikeln im „Phil. Jahrb.“ auseinandersetzt.

Es seien hier vorerst einige kritische Bemerkungen gemacht über diesen „Gegenstand drinnen“. Gr. will von seinem thomistischen Standpunkt aus ihn durchaus nicht identifiziert wissen mit einem „ausgeprägten Erkenntnisbilde“. Dieses lehnen bekanntlich die Thomisten für die äussere Sinneswahrnehmung ab. Die Gründe, die sie dafür angeben und deren Würdigung in die Psychologie gehört, scheinen aber andern Philosophen in keiner Weise durchschlagend. Ich möchte mich hier nur an Gredts Darstellung halten, die mir einen gewissen Selbstwiderspruch zu enthalten scheint. Einerseits soll die äussere Sinneswahrnehmung vollständig passiv sein... „Es verhält sich... die Erkenntnis der äusseren Sinne... gar nicht hervorbringend. Sie

bildet ihren Gegenstand in keiner Weise, sondern empfängt ihn“. Andererseits scheint aber der Vf. die äussere Sinneswahrnehmung auch wieder als aktiv darzustellen; wenigstens fasse ich so die folgenden Worte auf: „die äussere Sinneserkenntnis ist eine Tätigkeit, durch die der Erkennende erkenntnismässig erfasst und besitzt den Gegenstand drinnen“. Wie will Gredt diesen Widerspruch lösen? Weiterhin: die eben beschriebene Tätigkeit muss doch etwas hervorbringen bei dem Erfassen des „Gegenstandes drinnen“. Das naturgemässe Produkt dieser Tätigkeit wäre doch wohl ein „ausgeprägtes Erkenntnisbild“, sei es nun, dass dieses real von der Erkenntnistätigkeit verschieden ist oder nicht (welches letztere das wahrscheinlichere ist). Gredt selber gibt in der oben aus S. 65 seines Buches angeführten Stelle zu, dass der „Gegenstand drinnen“ eine gewisse Ähnlichkeit mit dem ausgeprägten Erkenntnisbilde habe. Diese Ähnlichkeit ist mir sehr einleuchtend, weniger hingegen die angebliche Verschiedenheit. Wäre es nicht besser und konsequenter, den doch eigentlich inkonsequenten thomistischen Standpunkt in bezug auf die äussere Sinneserkenntnis aufzugeben?

An einem Beispiel soll nun gezeigt werden, wie Gredt mit seiner Unterscheidung zwischen dem „Gegenstand drinnen“ und dem „Gegenstand draussen“ die Einwände gegen den natürlichen Realismus zu lösen versucht. S. 154 steht der Einwand: „Wenn die Interferenzfarben als solche gegenständlich sind, so ergibt sich das Widerspruchsvolle, dass ein und dasselbe Subjekt an derselben Stelle von zwei einander entgegengesetzten Akzidenzien behaftet ist. So zeigen Seifenblasen je nach dem verschiedenen Sehwinkel, unter dem sie angeschaut werden, an derselben Stelle verschiedene Farben für verschiedene Beobachter. Gibt man aber zu, dass die Interferenzfarben nicht als solche, sondern nur ihrer Ursache nach objektiv sind, dann ist kein Grund, diese Auffassung nicht auch auf alle Farben auszudehnen“. Antwort: Die ... Farbe ist wahrhaft und wirklich verschieden nach der Verschiedenheit der Richtung, in der die Wellen sich zu den Augen der Beschauer hin verbreiten. Für den einen Beschauer werden durch Interferenz die Strahlen dieser, für den andern die Strahlen jener Länge aufgehoben. Und so wird derselbe Gegenstand (die Seifenblase) dem Auge dieses Beschauers so verändert, dem des andern aber anders verändert mitgeteilt, indem für den einen diese Farbe in Wegfall kommt, für den andern jene. So hat das Netzhautbild des einen Beobachters wirklich diese, das des andern jene Farbe. Der unmittelbare Gegenstand, das Netzhautbild, wird also ganz der Wahrheit gemäss gesehen, der mittelbare Gegenstand ausserhalb des Auges aber unvollkommen, so wie er durch das Netzhautbild dargestellt ist“ (256). Hier wie überhaupt in seinem ganzen Buche sucht Gredt den physikalischen Tatsachen gerecht zu werden, aber auch die Sinnesqualität im Sinne des natürlichen Realismus in ihrer Objektivität aufrecht zu halten. Der „Gegenstand drinnen“ ist das dabei dienende Hilfsmittel. Er soll eine Erklärung ermöglichen für das unverkennbar bei den Sinnesqualitäten mitsprechende subjektive Element. Ich glaube, man wird dem Vf. beistimmen können, wenn er sagt: „Manche der gegebenen Erklärungen mögen mehr Erklärungsversuche sein als endgültige Erklärungen. Allein sie genügen zur Verteidigung des natürlichen Realismus. Es genügt, zu zeigen, dass die angeführten Tatsachen auf irgend eine Weise sich auch

andere erklären lassen, als auf die von den Gegnern namhaft gemachte, während die Gegner dartun müssten, dass die von ihnen verfochtene Erklärung die einzig mögliche sei. Viele dieser Tatsachen sind eben physikalisch und physiologisch dunkel genug und deswegen einer endgültigen Erklärung noch nicht zugänglich (321).

Vom Standpunkt des Erkenntnistheoretikers aus hält Gredt dem kritischen Realismus vor, er verfallende dem Skeptizismus (211 f.), dem Kantischen Phänomenalismus (213); es trete bei ihm ein ganz auffälliger Mangel an Folgerichtigkeit zutage (214). Dieselben schweren Anklagen erhebt er gegen die Leugner der Objektivität der Sinnesqualitäten. Diese Ansicht ist teilweiser Phänomenalismus und Idealismus; sie führt zum akosmistischen Idealismus und zum vollständigen Skeptizismus (231). Besonders sieht Gredt eine grosse Gefahr im kritischen Realismus für die Neuscholastik. „Wenn der kritische Realismus im Heereslager der neueren im Idealismus versunkenen Philosophie einen Aufstieg zum Besseren bedeutet, so bedeutet er hingegen bei den Neuscholastikern einen Abstieg auf der schiefen Ebene zum Idealismus“ (234).

Es sind dies alles schwere Anklagen, auf die aber von den Gegnern schon längst Antworten gegeben worden sind. Man kann wohl, wenn man das „Für“ und „Wider“ gegeneinander abwägt, sagen, dass Idealismus und Skeptizismus Klippen sind, an denen das Schifflein des kritischen Realismus zerschellen könnte, wenn es nicht sachkundig und zielsicher gesteuert wird. Aber die kritischen Realisten wissen das selbst sehr gut und tun deshalb ihr Möglichstes, um es nicht zur Katastrophe kommen zu lassen. Es muss bei näherer Prüfung ihrer Beweise und Ausführungen doch wohl zugegeben werden, dass der kritische Realismus durchaus nicht notwendigerweise zum Idealismus führt. Dasselbe muss auch gesagt werden von denen, die die Objektivität der Sinnesqualitäten in dem von Gredt vertretenen Sinne leugnen. Eines freilich ist unbedingt zu sagen, dass jene, die jede Qualität in dem Körper leugnen und nur mechanische Bewegung gelten lassen, sich den Vorwurf der Inkonsequenz mit Recht gefallen lassen müssen und dass ihre Ansicht folgerichtig zum akosmistischen Idealismus führen muss. Ich möchte zur näheren Behandlung dieser Sache auf die Arbeit hinweisen, die A. Stonner in dieser Zeitschrift veröffentlicht hat: „Der kritische Realismus und die Erkenntnis der Aussenwelt“ (1920 2. Heft 105—136): Im wesentlichen decken sich meine Anschauungen mit den dort vorgetragenen.

Gredts Buch ist ein Werk, das man mit grossem Interesse und vielem Nutzen liest. Es verrät den tiefgründigen Metaphysiker und zugleich den gründlichen Kenner der empirischen Tatsachen. Eingehend und scharf, aber stets ruhig und mit wissenschaftlicher Objektivität setzt er sich mit allen Einwänden auseinander. Mögen seine Darlegungen, die ja nach seinem eigenen Geständnis vielfach nur Erklärungsversuche sein sollen, zur Klärung der so heiss umstrittenen Probleme beitragen. Endgültig gelöst ist die grosse Frage noch nicht.

Fulda.

Dr. E. Koch.

Psychologie.

Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Von Ed. Spranger. Zweite, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 8^o. X u. 403 S. Halle (Saale) 1921, Max Niemeyer. Preis geh. *M* 50,— und Zuschläge.

Aus dem wertvollen Aufsätze über „Lebensformen“, den Eduard Spranger für die Alois Riehl zum 70. Geburtstage dargebrachte Festschrift (1914) beige-steuert hatte, ist nun ein stattliches Buch geworden, von dem man sich eine vertiefte Auffassung der Persönlichkeitspsychologie erwarten durfte. Eine Persönlichkeitsethik ist dazu gekommen und beides, Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, ist jetzt zu einer systematischen „geisteswissenschaftlichen“ Untersuchung zusammengefügt worden. Eine Fülle frischer Gedanken, ein Reichtum fruchtbarer Durchblicke durch das gesamte menschliche Geistesleben ist in Sprangers Buch niedergelegt; zum Teil ganz neue Aufgaben erwachsen daraus der Psychologie, der Philosophie und der Geschichtswissenschaft. In einer Besprechung können sie kaum angedeutet werden.

Das inhaltsreiche Werk ist trotzdem natürlich weder eine gänzlich unabhängige noch eine abschliessende Leistung; dessen ist sich der fremde und eigene Leistung gerecht würdigende Verfasser wohl klar. Was aus der neueren und neuesten Philosophie und Geisteskultur da und dort laut anklingt, sind zunächst Ideen des Neuhumanismus und des deutschen Idealismus, dann besonders die Wertphilosophie und die Phänomenologie der jüngsten Jahrzehnte. Das Ganze aber ist getragen von platonischem, genauer gesagt von neuplatonischem Geiste. Spranger bekundet in letzter Hinsicht selbst (31; vgl. 35, 45, 69, 102): „das Leben ist für uns immer schon ein verwickelter Prozess, und seine einfachen Sinnkomponenten treten für uns fast nirgends mehr so isoliert auf, dass sie unmittelbar auf einen abstrakten Gedanken gebracht werden können. Plötzlich aber tat sich mir die Einsicht auf, dass eben diese Verwebung gerade zum methodischen Ausgangspunkt genommen werden müsse. Vielleicht unter der dunklen Einwirkung neuplatonischer Ansichten formte sich mir die Gewissheit, dass in allem alles enthalten sei. In jedem Ausschnitt des geistigen Lebens sind, wenneschon in ungleicher Stärke, sämtliche geistigen Grundrichtungen enthalten. Jeder geistige Totalakt zeigt dem analysierenden Blick alle Seiten, in die sich der Geist überhaupt differenzieren kann“. Unzweifelhaft geht diese Betrachtung in die tiefsten Gründe des Seins; ob sie aber nicht doch nicht das Seiende schlechthin zu sehr idealisiert, um nicht zu sagen spiritualisiert? Der Geist, das geistige Sein „beherrscht“ ja wohl alles, indem er ihm einen „Sinn“ und einen „Wert“ verleiht; muss er dazu aber auch — irgendwie — alles sein? An diesem Punkte steigt die schwere Frage auf, die in Sprangers „Geisteswissenschaft“ nicht genug zur Geltung kommt: das rein erkenntnistheoretische Problem der Wirklichkeit und ihrer Erfassung, die „blosse“ Erkenntnis in ihrem Verhältnis zur sinngebenden und sinnerfüllenden Erkenntnis, der „Wert“ der empirischen und der „geisteswissenschaftlichen“ Methode gegenüber der Wirklichkeit.

Ueberhaupt: Was ist „Wert“ und „Wertung“? Was ist „Geist“ im Sprachgebrauch unseres Verfassers? Ueber „Wert“, „Wertarten“, „Wertungsakt“ finden wir eine Reihe von Erläuterungen. „Wertungen sind eine primäre Funktion des Geistes. Sie werden nicht durch Erkenntnisse geschaffen“ (46), wenn auch der Sinn der Wertung nachträglich in Werturteilen ausgedrückt werden kann. Die Wertungen sind zwar nicht unabhängig von der gesamten inneren Lebenslage des wertenden Subjektes (284), aber ihre subjektive Seite ist nicht das Bestimmende und Ausschlaggebende; der Wert kommt aus einer objektiven Sphäre, die Spranger an einem andern Orte (in der Festschrift für Johannes Volkelt [1918] 383 f) ausführlich schildert: „Schon die reinen Erkenntnisakte schliessen als solche keine Wertung ein; wer ästhetisch schafft, hat nicht das begleitende Bewusstsein, etwas zu werten. Ja selbst die wirtschaftliche Arbeit an sich ist eigentlich kein Werten. Vielmehr erhalten die Akte den Charakter des Wertens erst den fixierten objektiven Gebilden gegenüber, denen der betreffende Akt eine Sinnbeziehung verliehen hat. Eine eingesehene Wahrheit hat Erkenntniswert, eine Landschaft oder ein Kunstwerk hat ästhetischen Wert, ein Arbeitsmittel oder Arbeitsprodukt hat wirtschaftlichen Wert, eine Bekenntnisschrift hat religiösen Wert, weil sie Gegenstände neuer geistiger Akte werden können. Es scheint also, als ob die geistigen Grundakte den Wertungscharakter erst durch übergeordnete Akte erhielten, in denen die Gegenstände der ersten gleichsam noch einmal Gegenstände der Reflexion werden. Dies ist aber nur möglich, wenn sich ihr Sinn bereits objektiv fixiert hat in einem Gebilde, das gleichsam den Niederschlag früherer Akte enthält. Solche Gebilde sind immer „Wertgebilde“, sie haben objektiven Wert und dieser kann in der geistig homologen Einstellung erlebt werden“. — Ist mit diesen Worten tatsächlich die objektive Begründung der Werte und Wertgebilde gesichert? Ich kann es nicht finden, da hier sowohl der geistige Grundakt wie der „übergeordnete“ Reflexions- oder Beziehungsakt doch zunächst nur als Akte, d. h. als Betätigungen des Subjektes erfasst werden. Der Gegenstand vor allem der Grundakte scheint mir in seiner objektiven, wirklichen Beschaffenheit eine zu geringe Rolle zu spielen. Darum ist auch das Reich der „Wertgebilde“ nicht in dem herkömmlichen Sinne auf „objektiver Wirklichkeit“ aufgebaut. Gewiss kann keiner der wertschaffenden Akte sozusagen nach Belieben Werte erzeugen; bei Spranger scheint er aber doch nur vermöge innerer (apriorischer?) Gesetzmäßigkeit dazu imstande zu sein. Die objektive Wirklichkeit gelangt in solcher kantisch gefärbten Wertphilosophie nicht zur gebührenden Bedeutung. Und das Reich der so entstandenen Wertgebilde, das Reich der Wahrheit, der Schönheit, des Nutzens, der Liebe, der Freiheit, der Seligkeit (Volkelt-Festschrift 387) wäre als „eigentliche“, geistige Wirklichkeit so wenig wie das Reich platonischer Ideen fähig, der Natur und dem naturhaften Sein mehr als eine scheinhafte Wirklichkeit zu verleihen. Bei Spranger erscheint das Problem dadurch erleichtert, dass der Mensch mit seinen Akten bzw. Erlebnissen (21, 22, 26, 31) als wirkendes bzw. empfangendes Subjekt von vorneherein und ohne weiteres mitten in jene Welt der Werte hineingestellt wird. Es heisst darüber (14): „Vielleicht ist die Seele auf niederer Entwicklungsstufe in allen ihren Lebensäußerungen nur biologisch bedingt. Auf einer höheren,

zumal historischen Stufe hat die Seele an objektiven Wertgebilden teil, die nicht auf den blossen Wert der Selbsterhaltung zurückführbar sind. Diese im historischen Leben entstandenen Verwirklichungen von Werten, die in Sinn und Geltung über das individuelle Leben hinausgreifen, nannten wir den Geist, das geistige Leben oder die objektive Kultur“. Der Bsrgriff des Geistes ist damit zunächst objektiv bestimmt als System von Werten, wie sie von den menschlichen Subjekten im Laufe der Entwicklung tatsächlich hervorgebracht wurden. Es kann gereinigt gedacht werden von all den „Wertentartungen und Wertirrtümern“ (16), die sich mit dem Kulturschaffen bisher stets vermischten, und ist dann „der ideelle Normenkomplex, der dem einzelnen wie der Gesellschaft gleichmässig als Forderung entgegentritt, wie gewertet werden soll“ (16). Die Art der „Einlagerung“ (vgl. 17) des subjektiven, menschlichen Lebens in diese tatsächliche und ideelle Welt des Geistes, bedingt dann den „Sinn“ der individuellen menschlichen Geistesätigkeit, und diesen zu ergründen, ist Aufgabe der „Geisteswissenschaft“ als Tatsachen- und als Normenforschung. Daraus entsteht demnach „geisteswissenschaftliche“ Psychologie und „geisteswissenschaftliche“ Ethik. Die empirische Psychologie beschäftigt sich im Unterschiede von der geisteswissenschaftlichen Psychologie mit den seelischen Elementen (Vorstellungen, Gefühlen, Begehungen u. s. f.), die als solche des „geisteswissenschaftlichen“ Zusammenhanges entbehren und in diesem Sinne als „sinnloses Material“ (19) zu gelten haben. Ein hochbedeutsames Ziel der Untersuchung ist gewiss mit Sprangers „geisteswissenschaftlicher“ Methode umschrieben, und jeder, der sich etwa mit Religionspsychologie schon abgemüht hat, wird die völlige Unzulänglichkeit der nackten empirischen Forschung genüssam empfunden haben. Auf dem Wege, den Spranger zeigt, kann tatsächlich für das „Verstehen“ fremder Religiösität, überhaupt fremden seelischen Lebens ausserordentlich viel geleistet werden. Insofern ist die vorliegende Studie von grösstem Werte für die psychologische Bearbeitung der gesamten menschlichen Kulturgeschichte. Aber es darf doch nicht vergessen werden, dass die „elementare Psychologie“ keineswegs unnötig wird, sondern als strenge Erfahrungsgrundlage umsomehr zu berücksichtigen ist, als die geisteswissenschaftliche Methode infolge ihrer zum Teil notwendig deduktiven Art in die Gefahr gerät, Konstruktionen zu errichten, die mit der Wirklichkeit nur wenig übereinstimmen. Ich möchte nicht behaupten, dass Spranger dieser Gefahr erlegen sei. Seine gesamten Ausführungen zeigen einen überaus feinen und klaren Blick für die Wirklichkeit.

Die bisherigen Erörterungen bezogen sich der Hauptsache nach auf den ersten Abschnitt des Buches, der die geistesphilosophischen Grundlagen behandelt. Im zweiten Abschnitt werden dann die eigentlichen Lebensformen als ideale Grundtypen der Individualität ausgedehnt und „geisteswissenschaftlich“ beschrieben. Das Studium dieser sechs Typen und ihrer Kombinationen ist sehr anregend und für das Verständnis des gegenwärtigen und des geschichtlichen Kulturlebens förderlich. Die Typen selbst ergeben sich daraus, „dass jeweils eine bestimmte Sinn- und Wertrichtung in der individuellen Struktur als herrschend gesetzt wird“ (103). So entsteht der theoretische Mensch, der ökonomische Mensch, der ästhetische Mensch, der soziale Mensch, der

Machtmensch, der religiöse Mensch. So interessant manche Bemerkung über den letzten Typus auch ist, bezüglich der Grundbestimmung der Religiosität wird man der humanistisch angehauchten Auffassung Sprangers entschieden widersprechen. Religiosität ist eben nicht genug charakterisiert, wenn sie als „dunkelgefühlmässiger oder vom Denken durchleuchteter Zustand“ dargestellt ist, „worin das Einzelerlebnis in positive oder negative Beziehung zum Gesamtwert des individuellen Lebens gesetzt wird“ (211). Auch ist Gott nicht nur das „objektive Prinzip, das als Gegenstand der höchsten subjektiven Werterfahrung gedacht wird“ (212). Manche Bedenken steigen ausserdem bezüglich der Dreigliederung des religiösen Typus in immanente und transzendente Mystiker und in gebrochene (dualistische) Naturen (214) auf.

Der dritte Abschnitt enthält Folgerungen für die Ethik. Etwas Richtiges ist hier vor allem damit gesagt, „dass die Sittlichkeit überhaupt kein gesondertes Lebensgebiet darstellt, sondern nur eine Form des Lebens, die sich auf allen Gebieten geltend machen kann, oder nicht geltend machen kann“ (251). Dass aber die Entstehungsstelle des Ethischen immer der Konflikt sei (255), muss bestritten werden. Die Beziehung von Sittlichkeit und Religion ist nicht völlig durchsichtig; allem Anschein nach geht die Religion in der Sittlichkeit auf. Denn „das Sittliche wird erkennbar als die zu den Werthaltungen des Lebens hinzutretende Form des Sollens. Seinem Gehalt nach aber ist es die persönliche Richtung auf den höchsten objektiven Wert unseres eigenen objektiven Wesens“ (257 f.).

Der vierte Abschnitt bringt als gehaltreichen Abschluss des ganzen die geisteswissenschaftliche Theorie des Verstehens der geistigen Strukturen. „Verstehen heisst in die besondere Wertkonstellation eines geistigen Zusammenhangs eindringen“ (368). Erst das Verstehen ermöglicht eine gerechte und richtige Wertung von Personen und Leistungen. Und Spranger nimmt es ernst mit der Befähigung zu Werturteilen. Sie dürfen „nicht aus irgendeiner zufälligen Subjektivität heraus gefällt werden, sondern es muss eine Persönlichkeit von eigener Reife und Werthöhe den Richter machen, eine Persönlichkeit, in der der Geist selbst einen Gipfel erstiegen hat“ (389).

Würzburg.

Prof. Georg Wunderle.

Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit. Mit besonderer Berücksichtigung Gertruds der Grossen von Helfta. Von W. Müller-Reif. Berlin 1921, Dümmler.

Wenn unberufene Hände an die mystischen Erlebnisse fassen, zerzausen und zerknittern sie mit roher Faust die zartesten Blüten christlicher Frömmigkeit. Sie halten sie für ungebundene Schwärmerei, erklären sie physiologisch durch die Flechsig'schen Assoziationszentren, durch wechselnde Hegemonie der Grossgehirn-Hemisphären, durch neue Nervenbahnen, und wenn sie zu einer psychologischen Erklärung sich erheben, so finden sie darin eine krankhafte Verirrung des Seelenlebens, Hysterie, Vorwiegen

eines allmächtigen und allwissenden Unterbewusstseins, nachhypnotische Selbstsuggestion usw. Dagegen will der Vf. „ein Phänomen, das heute mit zu den bevorzugtesten gehört, in exakt-psychologischer Weise behandeln. . . . So viel ist wohl als erwiesen anzusehen, dass auch das mystische Erleben gewissen fundamentalen Gesetzmässigkeiten folgt, die den Rahmen abgeben für die ganze religiöse Wertfülle, die den Mystiker im Verlaufe seines Lebens und Wirkens verklärt“.

Der Hauptgrund, der zu der Verkennung der Mystik führt, ist die Gleichstellung aller Religionen in betreff der mystischen Erscheinungen. Alles Aussergewöhnliche, was in irgend einer Religion oder Sekte einige Aehnlichkeit mit der christlichen Mystik zeigt, wird als Material der Untersuchung herangezogen, gleichwertig mit der Mystik der christlichen Heiligen gesetzt. Starbuck entnimmt sogar sein Material dem amerikanischen Sektenwesen.

Ein hl. Paulus, die hl. Brigitta, die hl. Katharina von Siena, die hl. Hildegard, die hl. Gertrud, die hl. Theresia usw. müssen sich gefallen lassen auf eine Stufe mit Schamanen, Buddhisten, Fakiren, Konvulsionisten, Gesundbetern, mit dem epileptischen Muhammed gestellt zu werden. Es gibt nur eine echte Mystik: sie besteht in der innigsten Verbindung mit der Gottheit. Wahre Mystik kann darum nur da sich entfalten, wo eine richtige Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen die Grundlage bietet. Diese Erkenntnis vermittelt nur das Christentum, die Kirche. Diese fehlt in den falschen Religionen. Die Gefahr, die Vereinigung pantheistisch, quietistisch zu fassen, liegt ausserordentlich nahe. Selbst auf dem Boden des Christentums ist sie häufig zur Klippe für die „Astermystiker“ geworden. Man denke nur an die Beguarden, und um von Meister Eckehart zu schweigen, an Molinos, die Frau v. Guyon. Selbst ein so erleuchteter Kirchenfürst wie Fenelon konnte nur durch das Einschreiten der Kirche aus den Netzen der Frau v. Guyon befreit werden.

Die beiden methodischen Fehler der modernen Religionsphilosophen in der Behandlung der Mystik, Herbeiziehung unbewiesener Hypothesen und Mangel an Auswahl des zu behandelnden Materials hat der Vf. sorgfältig vermieden. Er versucht eine psychologische Erklärung nach den Ergebnissen wissenschaftlicher Psychologie und hat einen guten Griff getan in der Auswahl der Mystiker. Die hl. Gertrud war in ganz besonderer Weise geeignet, einen tieferen Einblick in das geheimnisvolle Wesen der mystischen Erlebnisse zu ermöglichen, wird sie ja doch gerade wegen ihrer Offenbarungen die „Grosse“ genannt. Freilich war sie auch nicht minder gross an Heiligkeit; und wahre Mystik verbindet sich nur mit grosser Heiligkeit. Zu dem Ziele, das der Mystiker erstrebt, führt mit Sicherheit nur eine aussergewöhnliche Heiligkeit. Beide erstreben eine Einheit mit Gott; zu der intimsten, wie sie auf der Erde möglich ist. (Vorübergehend können auch wohl gewöhnliche Christen solche selige Augenblicke erfahren.) Dies

ein neuer Grund, warum es echte Mystik nur in der Kirche gibt; denn die Kirche allein kann sich so hervorragender Heiligen rühmen.

Der Vf. glaubt die Persönlichkeit des Mystikers am ehesten erfassen zu können, wenn er seine Entwicklung verfolgt. Darum unterscheidet er drei Stadien im Leben des Mystikers, die Vorbekehrungsperiode, die Bekehrungskrise, die Nachbekehrungszeit. In diesem Schema muss die „Bekehrung“ in einem sehr laxen Sinne verstanden werden. Die modernen Religionsphilosophen verstehen sie im strengsten Sinne, die plötzliche Abwendung von einem sündhaften Leben, sie steht bei ihnen im Mittelpunkt der Behandlung. Sie stützen sich dabei auf Aussprüche von Mystikern, die nach Eintreten ihres mystischen Erlebens ihr Vorleben sehr hart beurteilen. Das ist eine der Psychologie wohlbekannte Bewusstseinstäuschung. Wir sind geneigt, nach unseren inneren Erlebnissen auch fremde und nach unseren gegenwärtigen frühere zu beurteilen, namentlich wenn ein ungewöhnlicher Bruch stattgefunden hat. Das sehen wir bei dem grossen hl. Paulus, der als Apostel sich für den früheren grössten Sünder erklärt, unwürdig, für einen Apostel gehalten zu werden, weil er die Kirche Christi verfolgt habe. Er hat ja aber dabei nicht gesündigt, sondern im Gegenteil sich hervorgetan im Eifer für das mosaische Gesetz, welches er als göttliches verehrte. Eine ähnliche Täuschung soll auch dem grossen Augustin in seinen Bekenntnissen begegnet sein. Der Vf. weist diese Täuschung auch bei der hl. Gertrud, die ihr Vorleben sehr hart verurteilte, nach. Er sagt: Eine typische Stelle, die zugleich die Lösung dieser Selbstbeurteilung andeutet, steht im Gesandten II 23: „Ich verlebte die Jahre von der ersten Kindheit an die ganze Jugendzeit hindurch bis beinahe zu meinem 25. Jahre so verblendet in Torheit, dass ich . . . ohne Gewissensbisse, wie mir jetzt scheint, alles getan haben würde, wenn ich Gelegenheit hatte, wenn du dasselbe nicht entweder durch den von Natur aus mir innewohnenden Abscheu vor dem Bösen und die Liebe zum Guten oder durch äusseren Verweis von Seiten des Nächsten verhütet hättest“. Die Bemerkung Gertruds, „wie mir jetzt scheint“, lässt uns ihre Selbstbeurteilung verstehen und ist für die psychologische Selbstbeobachtung Gertruds sehr ehrenvoll. Wenngleich eine gewisse Mechanisierung des religiösen Innenlebens vor der Bekehrung wohl angenommen werden darf im Sinne einer alltäglich mechanischen Erledigung der religiösen Pflichten, so muss doch wohl beachtet werden, dass diese Selbstschilderung in der Nachbekehrungsperiode geschrieben ist, nach einer Veränderung des Selbstbewusstseins, nämlich der Bekehrung, die stets das Bestreben hat, die Gefühle und Vorstellungen der Vorbekehrungszeit aufzusaugen oder doch zu modifizieren. Das ist wohl bei solchen Berichten zu beachten“.

Aber noch eine andere Erscheinung im Leben der Heiligen muss dabei beachtet werden. Selbst nachdem sie schon zu hoher Heiligkeit gelangt sind, erklären sie sich für die grössten Sünder, schlimmer als die grössten

Verbrecher. Uns gewöhnlichen Menschen erscheint eine solche Herabsetzung als übermässig, als unwahre Demut, und doch kann bei ihrem Abscheu vor jeder Unwahrheit ein solches Urteil nur als Ausdruck aufrichtiger Gesinnung angesehen werden. Selbst solche, welche in reinster Unschuld ihre Jugend verbracht haben, klagen sich so an. Gerade bei der hl. Gertrud kann von einer Bekehrung nach schuldvoller Jugend keine Rede sein. Schon als Kind wurde sie dem Kloster übergeben und zeichnete sich durch Frömmigkeit und Tugend aus. Wie kann man eine Bekehrung im Leben der hl. Theresia finden, die schon als Kind nach dem Martyrium verlangte, bei der hl. Katharina von Siena, die als Kind die Einsamkeit aus Frömmigkeit aufsuchte, bei der hl. Brigitta, die im Mutterschosse ihre Mutter vor Schiffbruch bewahrte! Die grossen mystischen Heiligen hat der Herr schon von frühester Kindheit an mit Segnungen überhäuft und für ihre hohen Aufgaben vorbereitet. Ihre Bekehrung muss darum richtiger eine Erhebung in eine höhere Sphäre, eine Erleuchtung genannt werden.

Der Vf. hat sachkundig seine Aufgabe gelöst, er hat Gesetzmässigkeiten auch im mystischen Seelenleben nachgewiesen, durch Analogien das mystische Erleben psychologisch aufgeheilt; aber eine restlose Erklärung zu geben beansprucht er nicht, meint jedoch, dass der Fortschritt der parapsychologischen Forschung unser Thema vielleicht einmal weiterfördern wird. Darin kann ich seine Hoffnung nicht teilen. Denn die Mystik, die echte christliche Mystik, ist über Parapsychologie hoch erhaben, eher könnte man sie metapsychologisch nennen, aber nicht in dem Sinne des Jenseits der Seele von Dessoir. Die psychologischen Erklärungen des Verfassers schliessen eine sehr beachtenswerte Seite an derselben nicht aus; sie tun nicht dar: dass die Mystik eine rein psychologische Erscheinung ist. Uebernatürliche Einwirkungen sind damit recht wohl verträglich.

Das gesamte Tugendleben des Christen vollzieht sich nach psychologischen Gesetzen, und doch steht es ganz und gar unter der Mitwirkung der Gnade. Ein noch stärkerer Einfluss geheimnisvoller übernatürlicher Art wird für das heroische Leben der Heiligen verlangt, und doch verläuft es nach psychologischen Gesetzen. Die Einwirkung der Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern erhebt sie: so dass auch bei den Heiligen das Naturell zur Geltung kommt und so von jedem Heiligen gesagt werden kann: *Non inventus est similis ei*. Der hl. Geist rühmt besonders die *suavitas* der Vorkehrung Gottes, sie schmiegt sich den geschöpflichen Anlagen, Neigungen usw. an. Selbst unter der Einwirkung der Inspiration behalten die hl. Schriftsteller ihre Eigentümlichkeit.

Darum beweisen die vom Vf. vorgeführten natürlichen Züge aus dem mystischen Leben der hl. Gertrud nicht den rein psychologischen Charakter derselben. So betont er besonders, dass ihre Visionen ihren Inhalt aus ihrem täglichen Klosterleben entnehmen, aus der Liturgie, aus der hl. Schrift, besonders aus dem Hohenliede. „Es ist naheliegend, dass bei dem

Mitglieder eines monastischen Ordens der gesamte Vorstellungskomplex des liturgischen Lebens in höherer Bereitschaft steht, zumal das „opus Dei“ mit seinem Opfer und kirchlichen Tagzeiten der Hauptinhalt des monastischen Lebens ist. Die Liturgie mit ihren Symbolen und mannigfaltigen Handlungen war die geistige Sphäre, in der sich Gertrud zeitlebens bewegte und mit ihr der ganze Helftaer Mystikerinnenkreis. Deshalb die phantasievolle Ausmalung von liturgischen Vorgängen, die Gertrud sodann egozentrisch bzw. christoegozentrisch umarbeitet. Ausser dem liturgischen Vorstellungskomplex steht bei Gertrud noch der zeitgeschichtlich-politische Vorstellungskomplex des höfisch-richterlichen Lebens in höherer Bereitschaft“.

Gewiss musste die tägliche Beschäftigung sowie die zeitgenössische Lage das Vorstellungsleben stark beeinflussen, dass aber alle Visionen als reine Phantasiefätigkeit anzusprechen seien, lässt sich nicht beweisen. Ganz dieselben Erscheinungen finden wir auch in den Visionen der gottgesandten Propheten des Alten Testaments. Eher sprechen für rein menschliche Arbeit die legendarischen Züge in den Offenbarungen der Seherin sowie Entlehnungen aus den Schriften der hl. Väter. Dass alle Visionen der Mystiker göttlichen Ursprungs seien, lässt sich nicht halten; dieser stetige persönliche Verkehr mit Gott, mit Christus wäre ein fortgesetztes Wunder; solche Wunder sind im höchsten Grade unwahrscheinlich. Aber einen strengen Beweis gegen den übernatürlichen Charakter der Offenbarungen bilden auch jene Entlehnungen nicht; wir finden sie auch in den inspirierten Büchern der hl. Schrift, z. B. im Briefe des Apostels Judas.

Einen stärkeren Beweis für den rein natürlichen, sogar physiologischen Charakter der Mystik, ja des religiösen Lebens überhaupt, scheint das Gesetz zu liefern, das Starbuck über den Eintritt der Bekehrung gefunden hat. „Wir können es mit Sicherheit als ein Gesetz aufstellen, dass bei den Frauen zwei flutartige Wellen religiösen Erlebens um das 13. und 16. Jahr vorhanden sind, auf welche noch eine weniger deutliche Periode im 18. folgt; während bei den Männern die Hochwelle um das 16. Jahr liegt, der eine kleinere beim 12. vorausgeht und ein Ansteigen beim 18. oder 19. nachfolgt“.

Dagegen ist vor allem einzuwenden, dass, wie schon gezeigt, Mystik und Bekehrung nicht so innig zusammenhängen, wie hier vorausgesetzt wird. Sodann ist das Material, das zugrunde gelegt ist, unvollständig; es sind Durchschnittsbekehrungen der Jugendjahre, und doch kommen Bekehrungen wie mystische Erleuchtungen in viel höherem Alter häufig vor; was aber vor allem hervorgehoben werden muss, ist das allgemeine psychologische Gesetz vom innigsten Zusammenhange zwischen geistiger und körperlicher Entwicklung. Da nun zur Zeit der Pubertät eine neue starke körperliche Energie sich entfaltet, ist es selbstverständlich, dass auch die geistige und darunter die mächtigste, die religiöse Tätigkeit an sich stärker hervortritt. Man hat sich oft gewundert, dass die südlichen Länder mehr

Heilige aufweisen, als die nordischen. Unter Heiligen werden hier heroische, kanonisierte Heilige verstanden. Die Südländer bleiben nicht so in der Mitte des Mässigen stehen wie wir, sondern ihr feuriges Temperament treibt sie auch zu ausserordentlicher Tugendübung.

Mit alledem haben wir nur dargetan, dass die Offenbarungen der Mystiker nicht rein natürlich erklärt werden müssen. Damit soll nicht behauptet werden, dass sie von Gott sind, dass sie immer von Gott sind. Nach dem hl. Thomas haben selbst die Propheten Gottes manchmal Menschliches ihren Weissagungen beigemischt, das wird also auch bei den Mystikern nicht fehlen. Um sie als wahre göttliche Mitteilungen anzuerkennen, müssen ausserordentliche Anzeichen vorhanden sein. So bei der hl. Katharina von Siena, welche in die Geschehnisse der Kirche im Auftrage Gottes eingriff, bei der hl. Juliana und der hl. Margaretha Alacoque, welche den Kult der Kirche beeinflussen konnten. So bei der hl. Theresia, welche einen Orden zu reformieren vermochte, die, eine schwache Jungfrau, aller menschlichen Mittel entblösst, unter den grössten Schwierigkeiten zweiunddreissig Klöster der strengsten Observanz gründen konnte. Solche ausserordentliche Beglaubigungen sind selten; häufiger beweisen aussergewöhnliches theologisches Wissen, Kenntniss der Gedanken, Erfüllung von Prophezeiungen ihren göttlichen Ursprung.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Geschichte der Philosophie.

Aristoteles, Ueber die Dichtkunst. Neu übersetzt und mit Einleitung und einem erklärenden Namen- und Sachverzeichnis versehen von Alfred Gudeman. Der Philosophischen Bibliothek Band 1. XXIV und 91 Seiten. Leipzig 1921, Meiner. Brosch. Mk. 10, gebd. Mk. 15, Geschenkb. Mk. 20.

Die Poëtik des Aristoteles ist in der Philosophischen Bibliothek zum ersten Male 1869 in der jetzt vergriffenen Uebersetzung von Fr. Ueberweg erschienen. Der Verfasser der vorliegenden neuen Uebersetzung hat sich zu ihrer Veranstaltung und Herausgabe auf die Einladung des Verlegers entschlossen, obgleich er, wie er im Vorwort sagt, eben eine weiter ausholende Arbeit über die Aristotelische Poëtik vorbereitet, die nach ihm der Uebersetzung eher vorangehen oder doch nicht nach ihr erscheinen sollte. Denn sie ist bestimmt, den vielfach neuen zu Grunde gelegten Text zu rechtfertigen, und exegesiert den Inhalt, was in der Uebersetzung unterbleibt. Aber weil gegenwärtig die Herausgabe umfassenderer wissenschaftlicher Werke ungewöhnlich kostspielig ist, so erschien es nicht angängig, mit der Uebersetzung so lange zu warten, bis die grössere Arbeit etwa erscheinen kann. Auch meint der Vf., diese letztere setze philologisch

geschulte und interessierte Leser voraus, und für die Leser, wie sie die Philos. Bibliothek vorzugsweise im Auge habe, sei ja die alte Ausgabe in Bibliotheken leicht zugänglich. So hat er denn an die Stelle der fortlaufenden erklärenden Anmerkungen nur ein Namen- und Sachverzeichnis gesetzt (68—91).

Der Text, an den die Uebersetzung sich hält, weicht von dem Bekkerschen Texte erheblich ab, aber auch von dem Vahlens (1886) entfernt er sich nach dem Vorwort S. III an fast 300 Stellen, die freilich nicht angeführt sind, so dass man hier und da nicht recht einsieht, weshalb das Original so wiedergegeben wird, wie es geschieht. Der Vf. benützt als Textesquelle eine syrisch-arabische Uebersetzung, die auf der nachweisbar ältesten, spätestens dem 5.—6. Jahrhundert angehörigen Handschrift beruht. Er versichert uns S. XIV, dass jene alte griechische Handschrift einen weit besseren Text darbot als die älteste uns erhaltene Handschrift, der codex Parisiensis 1741 (A^c) aus dem 10. Jahrhundert, auf der Vahlen zuerst die Rezension konsequent aufgebaut hat. Eine Probe der Bedeutung der syrisch-arabischen Uebersetzung als Textesquelle gibt nach dem Vf. S. IV sein Artikel im *Philologus* LXXVI (1920) 239—265.

Auf das Vorwort folgt S. VI ein dankenswertes Inhaltsverzeichnis, das auch die Anlage der Schrift zeigt.

Die Einleitung S. XI—XXIV verbreitet sich in 5 Nummern über die Bedeutung der Poëtik, die Poëtik im Altertum, ihre Textgeschichte, die Poëtik in der Neuzeit, die Quellen der Poëtik.

Was der Vf. über die Bedeutung der Poëtik sagt, hat nicht ganz unseren Beifall. Er schreibt S. XI: „Freilich werden wir heute nicht mehr, wie einst Lessing, deren Lehren für ebenso unfehlbar halten, wie die Elementé des Euklid. Im Gegenteil, man wird ohne weiteres zugeben müssen, dass für die Dramatiker der Gegenwart Aristoteles als literarischer Gesetzgeber ein völlig überwundener Standpunkt ist“. Aber wenn dem leider so ist, so fragt es sich doch, ob damit auch Lessings vorteilhaftes Urteil abgetan oder auch nur erschüttert ist. Auch zu seiner Zeit waren die Tragöden in Frankreich und Italien, obschon man gemeinhin es anders annimmt, tatsächlich weit davon entfernt, sich an die Vorschriften der Aristotelischen Poëtik zu binden. Aber darum zweifelt Lessing auch, ob die französische Bühne es bis dahin zu einem wirklichen kunstgerechten Schauspiel gebracht hatte (vgl. *Hamburger Dramaturgie* St. 80 f.).

In der Uebersetzung selbst hat sich der Vf. nach S. IV enger als seine Vorgänger an den Wortlaut des Originals angeschlossen, um, wie er sagt, über den eigentümlichen, lehrhaften Charakter der Poëtik keine falschen Vorstellungen aufkommen zu lassen. Sie ist ihm nichts weniger als ein Erzeugnis attischer Kunstprosa, sondern er sieht in ihr die Ueberbleibsel eines Kollegienheftes. Wir folgen dem Vf. auch hierin nicht. Unsere Poëtik hat keinen anderen Stil wie z. B. das Organon. Sie zeigt den schul-

gerechten Lehrton, der auf Rhetorik bewusst verzichtet. Das schliesst aber nicht aus, dass die Worte wohl abgewogen sind, und durch ihre Kürze, Bestimmtheit und Klarheit auch eine eigentümliche Schönheit haben.

Was den Wert der neuen Uebersetzung angeht, so soll sich mein Gutachten auf ihre Richtigkeit beschränken. Um der Billigkeit willen sollte ich nicht nur die einzelnen zweifelhaften oder verfehlten Uebertragungen hervorheben, sondern auch die gewiss vielen, die besser sind als bei den Vorgängern. Aber das erforderte eine eingehende Vergleichung, die ich mir nicht abgewinnen kann. Es werden also meine kritischen Bemerkungen, die ich hersetze, wie ich sie bei der Durchsicht aufgezeichnet habe, fast nur Ausstellungen sein.

S. 1 werden die Formen der Dichtung unterschieden nach Mittel, Gegenstand und Weise der Nachahmung. Letzteres heisst bei Aristoteles: „die Weise ist eine andere und nicht die gleiche“. Gudeman überträgt: „die verschiedene Art der Darstellung, und zwar nicht in gleicher Weise“. — K. 6 S. 10 hat er: „die Reinigung (Katharsis) von derartigen Gemütsstimmungen bewirkend“. Statt „von“ müsste es heissen „der“ Gemütsstimmungen. Gudeman hat von der Katharsis eine eigene Auffassung, die sich, nach seinen Andeutungen im Sachverzeichnis S. 84 unter Katharsis, einigermassen vermuten lässt. — S. 11 soll die in der Politik (S. 7) ver sprochene genauere Erklärung der Katharsis ausgefallen sein, was unabweisbar ist. Man kann hierzu Lessing, Hamburger Dramaturgie, St. 78, nachsehen. — K. 9, S. 18 heisst es, wo von dem Stoff der poetischen Darstellung die Rede ist, zweimal: „das, was sich hätte zutragen können“. Aristoteles hat aber: *οἷα ἂν γένοιτο*, im Gegensatz zu *τὰ γερόμενα*, das, was geschehen ist, und als solches die Geschichte beschäftigt. Der Dichter stellt, als eine Art von Philosoph, das Allgemeine dar, Dinge von typischer Beschaffenheit. Es muss demnach heissen: „solche Dinge, die“. Die versio latina des Riccobonus hat: „qualia“. — S. 26 findet man das sproposito: „die entweder untereinander verwandt (statt befreundet) oder verfeindet sind“. S. 28: „Familienhäuser“ statt Familien oder Häuser. — K. 15, S. 29 Zeile 2 von unten wird eine Lücke im überlieferten Text angezeigt, es kann aber, was hier fehlen soll, im ersten Beispiel mit einbegriffen sein: Menelaus im Orestes kann ebenso ein Beispiel von fehlender geschichtlicher Notwendigkeit sein, wie von unmotivierter Charakterschlechtigkeit, vor der ein Verstoss gegen die Geschichte an Schwere zurücktritt. — Auf derselben Seite muss im 1. Absatz beanstandet werden: „auch ein Weib kann sittlich gut sein, und ein Sklave, obgleich vielleicht von diesen die eine ein minderwertiges, der andere ein ganz und gar untaugliches Geschöpf ist“. Aristoteles will, dass der tragische Held tugendhaft sei. Aber die Tugend, so bemerkt er, findet sich in ihrer Art auch bei Frauen und Sklaven, freilich nicht die Vollkommenheit der staatsmännischen Tugend. Bei der Frau steht sie eine Stufe tiefer als beim Manne, der Sklave als

solcher ist nach seinen Verhältnissen ihrer nicht fähig, ob er schon sonst ein braver und achtungswürdiger Mensch sein kann. — Die Stelle K. 17, 1455 a 32 ff. findet sich S. 34 so übersetzt: „Deshalb ist die Dichtkunst viel mehr Sache eines Hochbegabten als eines Besessenen, denn jene sind reichlich bildsam, diese aber ausser Rand und Band“. Hierbei ist Zeile 34., anders als bei Bekker und in den meisten Handschriften, *ἐκσταιτικοί* statt *ἐξεταστικοί* angenommen. Aber auch so kann das der Sinn der Worte nicht sein. Denn es fehlt in dem überlieferten Text das *μᾶλλον*, das nötig wäre, um einen Vergleich auszudrücken. — S. 40 liest man: „auch Tiere haben unzerlegbare Laute, von denen ich keinen einzigen als einen zusammengesetzten oder einen Buchstaben bezeichne“. Aber das „zusammengesetzten oder“, das im Text keinen Beleg und in sich keinen Sinn hat, ist zu streichen.

Unmittelbar vorher hat die Uebersetzung irrig: „Der Buchstabe ist ein unzerlegbarer Laut, aber nicht in allen Fällen, sondern nur, wenn aus ihm naturgemäss ein zusammengesetztes Lautgebilde sich entwickeln kann“. Es muss aber heissen: wenn daraus ein verständlicher Laut entstehen kann. Denn es heisst Zeile 1456 b *συνετὴ φωνή*, nicht *συνθετὴ*. S. 40 f.: „Die Silbe ist ein zusammengesetzter, bedeutungsloser Laut, gebildet aus einer Muta < oder Liquida > und einem Vokal, denn G + R ohne A bildet keine Silbe, wohl aber mit A, wie in GRA“. Das steht nicht bei Aristoteles und ist nicht sein Gedanke. Ihm ist auch GR ohne A eine Silbe. Freilich hat auch Stahr in seiner Uebersetzung S. 156 f.: „Silbe ist ein Laut ohne bestimmte Bedeutung, zusammengesetzt aus einem Konsonanten und einem Vokal; denn G und R ohne A ist noch keine Silbe, sondern erst mit A wird daraus die Silbe Gra“. Aber es muss nach Text und Zusammenhang heissen: „Silbe ist ein Laut ohne Bedeutung, *ἄσημος*, zusammengesetzt aus einem lautlosen Buchstaben und einem solchen, der einen Laut hat (oder mehrere). „Denn GR ist sowohl ohne A eine Silbe wie mit A, also GRA“. Nämlich Aristoteles kennt nicht bloss zwei Arten nach dem Laute verschiedener Buchstaben, Vokale und Konsonanten, sondern ihrer drei: einmal solche mit vollem Laut: *φωνῆεν*, wie A und O; dann solche mit halbem Laut: *ἡμίφωνον*, wie S und R, und auch diese sind Buchstaben, die „einen Laut haben“, *φωνήν ἔχοντα*; endlich solche, die für sich allein keinen Laut haben: *ἄφωνον*, wie G und D (vgl. K. 20, 1466b 24 ff.). Er verbindet also mit dem Worte „Silbe“ einen weiteren Begriff als die modernen Grammatiker, entsprechend der Etymologie von *συλλαβή*, Zusammenfassung. — Was man S. 41 Abs. 4 samt Anm. 1 und im „Sachverzeichnis“ S. 83 über „Artikel“ liest, scheint zweifelhaft. Man versuche einmal, mit dem, was Buttmann, Griech. Sprachlehre I 296 f., über Artikel hat, dem Text der Poetik beizukommen. Ich meine, es sollte nicht ausichtslos sein. Buttmann unterscheidet einen doppelten Artikel: das bestimmte Geschlechtswort der, die, das und das Relativum welcher, welche,

welches. — Das Wort *λόγος* sollte S. 42 nicht mit Wortgefüge oder Satz wiedergegeben sein, sondern mit Rede. (M. s. unsere Uebersetzung Perihermenias K. 4 f.) Am Schluss von K. 20 muss es heissen: „Die Ilias ist eine Rede (*λόγος*), die durch Verbindung eins ist, der Begriff Mensch (*ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος*) aber ist dadurch einheitlich, dass er eines bezeichnet“. Auch was als Definition der Rede von Zeile 1457a 23 an steht, ist nicht glücklich wiedergegeben. Es muss heissen: „Rede ist eine sinnige Zusammensetzung von Lauten, von denen einige Teile an sich einen Sinn haben — denn nicht jede Rede besteht aus Zeitwörtern und Hauptwörtern, was z. B. bei der Definition des Menschen nicht der Fall zu sein braucht; es kann vielmehr eine Rede ohne Zeitwörter geben, wohl aber wird die Rede immer einen Teil aufweisen, der „einen Sinn hat, wie z. B. in dem Satz: ‚Kleon geht‘, das Wort ‚Kleon‘. Statt dessen hat Gudeman: „Das Wortgefüge wird dennoch stets irgend einen bedeutsamen Bestandteil enthalten, wie z. B. Im Gehen, Kleon, der Sohn des Kleon“. Dieses mag wohl ein Druckfehler sein. — S. 47 ist *κύρια ὀνόματα* K. 22, 1458a 19 statt mit „eigentliche Bezeichnungen“ mit „allgemein gebräuchliche Wörter“ wiedergegeben, gleich darauf *κύριον* mit „alltäglich“: vorher aber war mit Recht das *ιδιωτικόν* Zeile 21 mit „alltäglich“ wiedergegeben. — S. 49 findet sich ein Fehler von Stahr stillschweigend dankenswert verbessert. Nach Stahr S. 167 hätte Aristoteles einem gewissen Vers des Aeschylus vor einem bis auf ein Wort gleichlautenden des Euripides den Vorzug zuerkannt. Es ist aber umgekehrt. Aeschylus dichtet im Philoktet:

„Das Krebsgeschwür, das mir das Fleisch vom Fusse frisst“, *ἔσθίει*. Dieses *ἔσθίει* ist, wie Aristoteles sagt, das *κύριον εἰωθός*, der eigentliche und gewöhnliche Ausdruck. An dessen Stelle setzte Euripides die „Glosse“ *θουᾶται*, bewirbt, weidet sich und erhält dafür Lob. Das hat Gudeman richtig gesehen. Dafür begegnet ihm freilich wieder das Missgeschick, dass er *θουᾶται*, wie Stahr, mit „schmaust“ wiedergibt. Stahr durfte das, Gudeman nicht. — Im letzten Absatz des 23. Kapitels, S. 52 f. hätten die Ausführungen von Stahr S. 173 A. 8 wohl nicht übersehen werden sollen. Die Beanstandungen des Textes wären dann vielleicht unterblieben. — S. 66 sieht man nicht, was denn 1462b 2 f. fehlen oder ausgefallen sein soll. — Die vier Punkte am Schluss des Textes der Uebersetzung sind berechtigt, sofern die Schrift unvollendet ist, nur weiss man wohl nicht, ob Aristoteles sie unvollendet gelassen hat oder ob der Rest verloren gegangen ist.

Ich schliesse diese Anzeige mit dem Ausdruck der Befriedigung, dass der Verfasser, klassischer Philologe und Mitarbeiter am Thesaurus linguae latinae, seine Forschung jetzt so eingehend dem Aristotelischen Schrifttum zuwendet. Die angemerktten Verstösse erklären sich daraus, dass er mit seiner Arbeit in gewissem Sinne Neuland betreten hat. Aristoteles erfordert ein Lebensstudium. Mögen die Arbeiten, von denen er im Vorwort berichtet, bald durch den Druck Gemeingut werden!