

Rezensionen und Referate.

Logik.

System der Philosophie. Von P. Beat Reiser O. S. B. **1. Band. Formalphilosophie oder Logik.** Die Wissenschaft und Kunst des richtigen Denkens. XVI und 496 S. 8°. Verlagsanstalt Benziger und Co. Einsiedeln-Waldshut-Köln a. Rh.-Strassburg i. E. 1920. Brosch. fr. 12.—, gebd. fr. 13.50.

Der Verfasser, langjähriger Professor der Philosophie an der Stiftsschule in Einsiedeln, hat sich laut Vorwort das Ziel gesteckt, „das philosophische System der thomistischen Schule zu entwickeln. Es soll eine rein thomistische Philosophie sein“, in der Weise, dass alle wesentlichen Lehrsätze in ihrem inneren Zusammenhang begriffen und dargestellt werden. In der Entwicklung des Systems befolgt Vf., im bewussten Gegensatz zu den allermeisten scholastischen Lehrbüchern, die analytische Methode und zeigt, wie man zu den einzelnen Begriffsbestimmungen, Zerlegungen und Beweisen kommt, und warum jedes gerade so ist und so sein muss. So wird alles einleuchtend, verständlich, überzeugend. In der analytischen Behandlung liegt einer der Hauptvorzüge des Werkes.

Geschrieben ist das System der Philosophie in erster Linie für das Selbststudium. Vf. denkt zunächst an die Männer, die früher das offizielle Philosophiestudium betrieben haben, in denen aber erst jetzt, im Berufstudium, ein regeres Bedürfnis nach tieferem Erfassen der Weltanschauungsfragen erwacht ist. Sie wollen mit ganzem Ernst eindringen in die Probleme und Fragen, die das Leben mit sich bringt. Ihnen kommt P. R. entgegen und bietet ihnen, was sie suchen. Für die Schule kommt das Buch nur in zweiter Linie und nur mit Auswahl in Betracht. Zu diesem Zwecke hat V. seinem Buche die Wiederholungsfragen beigegeben (469/75).

Das System der Philosophie ist deutsch geschrieben, mit einer konsequent durchgeführten und zumeist wohl gelungenen Verdeutschung der lateinischen Kunstausrücke. S. 476/81 ist ein lateinisch-deutsches und deutsch-lateinisches Verzeichnis der philosophischen Kunstausrücke beigelegt.

In dem vorliegenden ersten Bande fehlt keine der Fragen, die in einer Logik zu behandeln sind. Voraus geht eine Einleitung in die Philosophie

(1—18). An die Einleitung in die Logik (20/34) schliesst sich der erste Teil der Logik, die Elementarlehre, an. Sie umfasst in drei Abschnitten die Lehre vom Begriffe, vom Urteil, vom Schluss (38/397). Der zweite Teil, betitelt Wissenschaftslehre, behandelt wieder in drei Abschnitten das Finden (Heuristik), den Aufbau (Systematik), das Ganze des Wissenschafts- und Bildungsbetriebes (Enzyklopädie) (397/468). An die Wiederholungsfragen und das Verzeichnis der philosophischen Kunstausdrücke, von denen bereits die Rede war, reiht sich als Abschluss des ganzen ersten Bandes das alphabetische Namen- und Sachverzeichnis (482/92). Schon diese kurze Uebersicht lässt die Fülle des hier behandelten Stoffes erkennen. Wertvoll ist vor allem die in anderen scholastischen Lehrbüchern so stiefmütterlich behandelte Wissenschaftslehre, in welcher der Vf. die tiefe Spekulation der thomistischen Schule über Wissenschaft und Wissenschaften mit den praktischen Rücksichten trefflich zu verbinden versteht. Von grösstem Wert ist die weitgehende Berücksichtigung der nichtscholastischen, älteren und neueren und neuesten Philosophen und Systeme. Die Darstellung ist anziehend. Selbst die trockensten Partien der Logik gewinnen unter der Hand des Verfassers Leben und Reiz. Was den Vf. und sein Werk weiter empfiehlt, ist die lichtvolle Klarheit, mit der er alles zu entwickeln versteht. Sehr dankenswert sind die vielen Beispiele, die er beibringt, nicht die veralteten aus einer Gedankenwelt, die uns fremd geworden ist und die von vielen scholastischen Lehrbüchern weiter geschleppt wird, vielmehr Beispiele, die einem, der unsere Gymnasien absolviert hat, wirklich liegen.

Für die Gründlichkeit und gediegene Wissenschaftlichkeit des Werkes bürgt die Tatsache, dass P. Beat Schüler des tiefen Denkers P. Joseph Gredt, Professors der Philosophie am Kolleg St. Anselm in Rom, ist. Bei ihm hat er die innere Wahrheit und die Konsequenz der rein thomistischen Lehre, die er uns in seinem System zu bieten verspricht, in sich aufgenommen; sie trägt er seit Jahren an der Stiftsschule in Einsiedeln vor. Tief, gründlich und klar ist z. B. die Darstellung des gedanklichen Seins (154/66), des Wesens des Urteils (199/209), der einzelnen Bestandteile des Aussagesatzes (210 f.) sowie der zusammenfassende Ueberblick über das gesamte Begriffssystem (93) und über das System der Wissenschaften (465/67).

Wenn Verfasser die auf Seite 85 gegebene Darstellung des subjektiven und objektiven Begriffes in den Nachträgen und Berichtigungen (X) abändert, so, glaube ich, ist der Unterschied zwischen beiden Darlegungen nicht von zu grosser Bedeutung; denn auch der S. 85 definierte objektive Begriff ist, um überhaupt Begriff genannt werden zu können, das ausserhalb des Verstandes zwar existierende, aber von diesem erkannte Objekt, der Gegenstand, eben insofern und insoweit er vom Verstande aufgenommen ist und so im Geiste existiert.

P. Reisers System der Philosophie wird allen, die es mit Ernst und mit Liebe zur Wahrheit studieren, vom grossen Nutzen sein. Dem Verfasser sind wir besonders auch dafür dankbar, dass er sich ohne Umschweife zur reinen thomistischen Philosophie bekennt. P. Beats Werk ist wie kein anderes scholastisches Lehrbuch zeitgemäss, eine kostbare Gabe des Benediktiners mit dem Wahlspruch: Pax! Mögen die folgenden Teile, die Realphilosophie und die Moralphilosophie, bald folgen!

Stift Engelberg, Schweiz. **P. Benedikt Baur O. S. B.**

Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Von W. Wundt. Drei Bände. 1. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie. 4. neubearbeitete Auflage. Verlag von F. Enke, Stuttgart 1919. gr. 8. 654 S. Mk. 30.—.

Die gross angelegte Logik Wundts ist in vierter, neu bearbeiteter Auflage erschienen. Ueber die Eigenart des Buches unterrichtet uns der Verfasser in der Vorrede. Als Quellen dienen ihm nicht die Tradition, sondern das lebendige Zeugnis des Denkens in der Sprache, sowie die gesicherten und erfolgreichen Methoden des Erkennens in der wissenschaftlichen Forschung, „Quellen, die uns denn doch heute reicher und geläuterter fliessen, als sie dem grossen Begründer der Logik, bei aller Anerkennung seiner geistigen Allgewalt, fliessen konnten“ (V). Das Werk verfolgt keine rein logischen Ziele im herkömmlichen Sinne des Wortes, es soll auch die von dem wissenschaftlichen Denken tatsächlich geübten Gesetze des Erkennens aufzeigen, sowie auch die von den positiven Wissenschaften stillschweigend angenommene Erkenntnistheorie in ihrer logischen Eigentümlichkeit entwickeln und begründen (VII).

Gegenüber der Kritik Edmund Husserls, der die Logik Wundts zu den psychologischen Schriften der Aera Stuart Mills zählt, erklärt der Verfasser (VIII), es bedürfe nur einer mässig aufmerksamen Vergleichung dieser Logik mit seinen psychologischen Arbeiten, um die totale Verschiedenheit des Standpunktes der Betrachtung hier und dort zu erkennen. „Dieses Werk wollte von Anfang an und will noch heute etwas ganz anderes sein als eine Psychologie des Denkens.“ Während die Psychologie den gesamten Inhalt unseres Seelenlebens in seiner unmittelbaren Wirklichkeit und ohne Rücksicht auf seinen Erkenntnisinhalt zum Gegenstande hat, soll „wie ich meine, die Logik die Erkenntnisvorgänge schildern, die zunächst eine normative Bedeutung für unser praktisches Denken und dann in weiterer Folge für die Wissenschaft besitzen“ (VIII).

Dass man in der Tat Wundt nicht schlechthin zu den Psychologen rechnen darf, zeigen seine Ausführungen über das Wesen der Evidenz. Er

lehnt die Ansicht Sigwarts ab, wonach die Evidenz ein bestimmte Gedankenverbindungen begleitendes Gefühl ist, das in uns das Vertrauen in die Notwendigkeit dieser Denkprozesse erwecken soll. Die Evidenz ist ihm vielmehr „die durch das vergleichende Denken vermittelte Beziehung der in äusserer wie innerer Wahrnehmung gegebenen Erfahrungsinhalte zu einander“ (84). Es sind also die objektiv bestehenden Beziehungen der Erfahrungsinhalte, die durch das vergleichende Denken erfasst werden.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, auf den überaus reichen Inhalt des Buches, das in vier Abschnitten die Entwicklung und die Formen des Denkens und die Entwicklung und die Prinzipien der Erkenntnis behandelt, näher einzugehen. Bezüglich der Definitionen des Urteils und der Substanz, die zu besonderen Bedenken Anlass geben, verweise ich auf die Besprechung, die Gutberlet in dieser Zeitschrift (XIX [1906] 479 ff.) der ersten Auflage des Buches gewidmet hat.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Logik und Pädagogik.

Logik und Pädagogik. Von Dr. Hans Schmidkunz. (Pädagogische Monographien, begründet von E. Meumann, herausgegeben von G. Deuchler und A. Fischer, Bd. XVIII). IV und 196 S. gr. 8. München und Leipzig 1920, Otto Nemnich.

Wenn ich diese beachtenswerte Schrift des verdienten Verfassers zahlreicher pädagogischer und philosophischer Abhandlungen¹⁾ — bekannt vor allem als eifriger Beförderer der „Hochschulpädagogik“ — im „Philosophischen Jahrbuch“ zur Sprache bringe, so muss ich es mir versagen, eine Würdigung seines reichen und mannigfaltigen Inhalts nach der Seite der Pädagogik zu geben, für deren Theorie es eine Fülle von Anregungen bringt und für die es durch den Reichtum der darin verzeichneten und in doxographischer Weise nach den einzelnen Fragepunkten verarbeiteten

¹⁾ Aus der grossen Zahl derselben seien hier die auf das Thema des vorliegenden Buches bezüglichen in Auswahl genannt: Einleitung in die akademische Pädagogik. Halle 1907. Grundzüge einer Lehre von der logischen Evidenz. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit. **144**. 1912. Logik und Pädagogik. Pädagogische Blätter (München) **20**. 1912. Evidenz in Logik und Pädagogik. **45** und **46**. Jahrb. des Vereins f. wissensch. Päd. 1913, 1914. Logisches und Psychologisches in der Pädagogik. Lehrproben und Lehrgänge, Heft 119 (1914). Logische Unterlagen der Pädagogik. Pharos **5**. 1914. Der Unterricht in der Logik. Pharos **6**. 1915. Logik und Gymnasialpädagogik. Neue Jahrb. f. Päd. **36**. 1915. Das Einteilen und Definieren im Unterricht. Zeitschr. f. päd. Psych. **16**. 1915. Philosophische Propädeutik in neuester Literatur. Halle 1917. Didaktische Wechselwirkung von Konkretem und Abstraktem. Z. f. päd. Psych. **17**. 1917. Methodik des Studiums. Akademische Tagesfragen **5**. München-Gladbach 1918.

Literatur eine wahre Fundgrube bildet. Aber was auch an diesem Orte zu einer Erwähnung und Würdigung verdienten Anlass gibt, das sind die der pädagogischen Theorie zu Grund liegenden philosophischen Anschauungen. Dies in doppelter Beziehung: nach ihrem innerphilosophischen Gehalt, und nach der Art, wie dieser Gehalt für den Aufbau der Pädagogik wirksam gemacht wird.

Um mit dem letzteren zu beginnen, so beschränkte die lange herrschende Herbart'sche Pädagogik den philosophischen Unterbau bekanntlich auf Ethik und Psychologie als „die“ Grund- oder Hilfsfächer der Pädagogik, und zwar, wie Schmidkunz zutreffend bemerkt (S. 17), mit einer anscheinend stets steigenden Vorherrschaft der Psychologie, bis zu einer Alleinherrschaft dieser.

Demgegenüber rechtfertigt Schmidkunz die alte ¹⁾ Einstellung der Logik als philosophischer Grundwissenschaft auch für die Pädagogik, natürlich nicht als alleiniger philosophischer Grundwissenschaft, sondern neben der Ethik und der Psychologie. Seine Beweisführung blickt nach den verschiedensten Seiten hin und berücksichtigt ebensowohl das Allgemeine der Pädagogik, wie die besonderen Bestandstücke. Die Pädagogik — um einige Hauptpunkte aus dieser Begründung herauszunehmen — als Theorie der Erziehung, der Pädagogie, ist eine Methodenlehre; ihr Aufbau steht darum unter den Gesichtspunkten der Wissenschaft von der Methode, der Logik. Die Ethik ferner, die der Pädagogik das Ziel setzen soll, weist ihrerseits engste Beziehungen zur Logik auf; ethische und logische Bildung stehen in Wechselbeziehung. Rechtes Denken und rechtes Wollen werden, wie der Verfasser mit P. Natorp betont, bedingt durch dasselbe Gesetz der Einstimmigkeit oder Widerspruchslosigkeit. Nur unter dieser Voraussetzung der Widerspruchslosigkeit kann denn auch das sittliche Handeln über eine bloss gefühlsmässige Verhaltensweise hinaus sich zu einem einsichtigen Wollen erheben.

Betreffen diese Erwägungen in erster Linie die erziehende Tätigkeit, so ist die durch die moderne Pädagogik gleichfalls stark zurückgedrängte Bedeutung der Logik für den Unterricht noch einleuchtender. „Mass und Norm des Unterrichts ist nicht in erster Linie der Lernende und erst in zweiter der Lehrstoff, die *materia paedagogica*“ — in welchem Falle die Psychologie die überall den Ausschlag gebende Grundwissenschaft der Unterrichtslehre sein würde —, sondern „in erster Linie der Lehrstoff,

¹⁾ Dafür sei mir eine persönliche Reminiscenz gestattet. Noch in meinem Jugendunterricht am Theodorianischen Gymnasium zu Paderborn, einer ehemaligen Jesuitenanstalt, trat mir diese Einstellung bei meinem lieben Ordinarius in der Prima, Ferdinand Sch w u b b e, auf das lebendigste entgegen, auf dessen lehrreiche Programmabhandlung: „Von der Pflege und Übung der Syllogistik beim Unterricht“ (Paderborn 1861) auch Schmidkunz Bezug nimmt (S. 186). Fast alle von Schmidkunz aufgestellten Gesichtspunkte waren bei jenem vortrefflichen Manne in lebendiger Wirksamkeit.

und erst in zweiter der Lernende, und zwar so, dass der Lehrstoff nach seinem rationalen Elemente durchsichtig zu machen ist“: so fasst Schmidkunz (30) diesen Zentralpunkt der Unterrichtslehre in Uebereinstimmung mit dem Meister der Didaktik, Otto Willmann, der seit seiner Loslösung von der Zillerschen Schule in steigendem Masse auf diese normgebende Bedeutung des Logischen im Verhältnis zu dem Nur-Psychologischen hinwies¹⁾. Es spricht sich darin die entschiedene Abwendung von dem Psychologismus der Herbartschen Schule aus, wie dieser, weit über Herbart hinaus, die Anhänger Herbarts unter den Pädagogen, insbesondere in dem Zillerschen Kreise, charakterisierte.

Wie Schmidkunz diese Bedeutung des Logischen im einzelnen durchführt, hat mehr pädagogisches Interesse und kann daher hier nicht weiter verfolgt werden. Was an dieser Stelle dagegen besonders hervorgehoben werden soll, ist die philosophische Grundanschauung selbst, die in dieser Einschätzung der Logik gegenüber der einseitigen Fundierung der Pädagogik auf die Psychologie zur Auswirkung kommt.

Auch Schmidkunz verfielt mit Entschiedenheit und Scharfsinn jene Grundauffassung, die im Gegensatz zum subjektivistischen Psychologismus und Biologismus an einem Reiche des objektiv Gültigen festhält. Gegenüber dem Subjektiven und Fliessenden des tatsächlichen psychischen Lebens erblickt er in den logischen Ordnungen wie in den ethischen Werten ein darüber stehendes Objektives und Beständiges, das in seiner Gültigkeit anzuerkennen ist und das daher auch das Mass für die pädagogische Tätigkeit abgeben muss. Nur von diesem objektivistischen Standpunkt aus wird der Pädagoge „nicht nur ein Beobachter, auch nicht nur ein Entfalter oder ein Entwickler, sondern ein Vervollkommner, ein Veredeler, ein Schaffender, ein Schöpfer sein“ (56). Hier dringt Schmidkunz tief in die prinzipielle Streitfrage ein, die die Gegenwart wieder lebhaft bewegt. Es ist im Grunde die Wiederholung des alten Kampfes um einen objektiven Wahrheits- und Güterbestand, den Sokrates und von ihm ausgehend Plato und Aristoteles gegen den Relativismus und Anthropismus der Sophisten führten. In der Gegenwart haben Husserls „Logische Untersuchungen“ trotz manches Einseitigen hierfür weitreichende Anregungen gegeben, unter deren speziellem Einfluss auch manches bei Schmidkunz stehen dürfte.

¹⁾ Neben der „Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung“ (4. Aufl. 1909) kommt hier von Otto Willmann besonders der Aufsatz: „Didaktik und Logik in ihrer Wechselbeziehung“ (Pädagogische Zeitfragen, Heft 4. München 1905) in Betracht. — Auf die Entwicklung, die der ursprünglich von Ziller ausgegangene Verfasser der „Geschichte des Idealismus“ auch in dieser Frage durchmachte, weist Schmidkunz S. 129 f. hin.

Nicht nur für das Gebiet der logischen Wahrheit verfielt Schmidkunz diesen Objektivismus. Er sucht ihn, ähnlich wie innerhalb der engeren Husserl-Schule in umfassendster Weise Max Scheler, auch für die Güterlehre, die Werttheorie, als Grundlage der Ethik durchzuführen. Von dieser seiner beachtenswerten Werttheorie, zu der er schon in früheren Aufsätzen Vorarbeiten gegeben hat¹⁾, bietet er in einem besonderen Paragraphen (54 ff.) eine knappe Uebersicht, auf die hier besonders hingewiesen sei.

Auch sonst bietet das Werk mancherlei wohldurchdachte und in ihrer gedrängten Komprimiertheit inhaltreiche Beiträge zur Philosophie. Ich mache beispielsweise aufmerksam auf die Untersuchungen über Autorität als Voraussetzung für das Ethische (75 ff.), über Einsicht und Ethik (81 ff.), Gemüt und Einsicht (87 ff.), Verstand und Gemüt im Ethischen (91 ff.) und auf die den Abschnitt beschliessende Würdigung des Voluntarismus. In beachtenswerter Weise zeigt diese, wie bei dem Streite zwischen Intellektualismus und Voluntarismus nicht selten die Vernachlässigung notwendiger Unterscheidungen zu Unklarheiten führt. Man ist sich z. B. nicht klar, ob unter dem „Willen“ nur das triebhafte Strebenselement verstanden, oder zugleich das dem Begehren vorausgehende Vorstellen und Urteilen, also die im Willen neben der Begehrens- und Fühlenskomponente eingeschlossene Denkkomponente, mitgemeint ist, ferner, ob bei der Frage nach dem Vorrang von Intellekt oder Willen an die Stärke gedacht wird, die im Zusammenwirken der beiden psychischen Elemente einem jeden derselben, dem Begehren und dem Denken, zukommt (in welchem Falle die Antwort im allgemeinen zu Gunsten des Begehrens lauten wird), oder ob die Frage die ist, welche von jenen zwei Komponenten für die Vollkommenheit des Produktes die wichtigere ist, die Gemüts- oder die Verstandeskomponente (wo das Umgekehrte der Fall ist).

Wenn so Schmidkunz überall die hohe Bedeutung des Erkenntnis-mässigen gegenüber dem bloss Emotionalen, des Rationalen gegenüber dem Irrationalen betont, so will er doch nicht, dass die Reaktion gegen den Psychologismus zu dem entgegengesetzten Extrem eines „Logismus“ (11), die gegen den Irrationalismus zu dem eines aufklärerischen, vernünftelfnden Rationalismus (92) gesteigert werde; diesem letzteren gegenüber macht er sich das Wort des Oxforders F. C. S. Schiller zu eigen, dass der Irrationalismus oft eine relativ rationelle Reaktion gegen das excessiv Unrationelle des Rationalismus sei (92).

Von Wert ist die sechs Seiten umfassende Bibliographie der neueren logisch-pädagogischen Literatur (186—192).

Ein wenig erschwert wird die Wirkung des Schmidkunzschen Buches durch seine äussere Gestaltung. In den Gang der Erörterung ist im

¹⁾ Psychologisches und Pädagogisches zur Werttheorie. Arch. f. ges. Ps. 23, 309—354. Pädagogische Werttheorie. Pharos 6, 97—120. 193—206.

grösseren und im kleinsten vieles hineingepresst, was dem Verfasser am Herzen liegt, aber abführt, wie die lange Erörterung über die Unklarheiten bei der Begriffsbestimmung der Biologie S. 157—159 und anderes. Die Art, wie die Fülle der benutzten Literatur fortwährend referierend herangezogen ist — so dankenswert diese von staunenswerter Literaturkenntnis zeugenden Nachweisungen auch sind —, gibt doch manchen Partien, wenigstens äusserlich, den Anschein einer Exzerptensammlung. Auch Wiederholungen und kleine Inkonvenienzen fehlen nicht ganz, wie bei der Ausdehnung der Ausarbeitung des Manuskriptes über sechs Jahre, von der der Vf. S. 184 spricht, freilich begreiflich ist. Der Stil erfreut einerseits durch seine körnige Gedrängtheit und manche schlagende und treffende Formulierung, erhält aber anderseits durch ständig sich einschiebende daneben hinausblickende Bezugnahmen auf Literarisches und Sachliches vielfach etwas Zerhacktes. Aber solche kleine formale Mängel können dem sachlichen Werte des trefflichen Buches, dem wir besten Erfolg wünschen, keinen Eintrag tun.

München.

Dr. Clemens Baeumker.

Allgemeine Philosophie.

Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Von Heinrich Rickert. 8°. VIII und 196 S. Tübingen 1920, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Preis geh. Mk. 12,—, geb. Mk. 16,— und Zuschläge.

Das vorliegende Werk ist ein erlösendes Wort, das man mit Freuden auch in den Kreisen vernehmen wird, die mit des Verfassers Wertphilosophie nicht in allen Stücken zu gehen vermögen. Die Kritik der modischen Lebens- und Erlebens-Philosophie wird nach und nach auch in der katholischen Welt zu einer Notwendigkeit, nicht zuletzt auf dem Gebiete der Religionsphilosophie. Ich darf wohl zu einiger Charakteristik der Lage bemerken, dass ich in meinen „Grundzügen der Religionsphilosophie“ (1918) und sonst in meinen diesbezüglichen Arbeiten oft auf die Unklarheit des „Erlebens“ hingewiesen und namentlich die Bedeutung des Denkens für die Urentstehung der Religion zur Geltung zu bringen versucht habe, ohne dabei den Anteil des übrigen Seelenlebens ausser acht zu lassen. Wenn protestantische Religionsphilosophen damit nicht einverstanden sein wollten, so war das angesichts der erklärlichen antiintellektualistischen Strömungen in der gegenwärtigen protestantischen Theologie kaum anders zu erwarten; dass aber katholische Philosophen sich, so halb und halb wenigstens, dagegen aussprachen, war immerhin merkwürdig. Eine Besprechung von Joseph Engert in der Theologischen Revue (1919, Sp. 222 ff.) fiel dadurch

besonders auf. Engert schien darin (Sp. 223) die Ansicht zu vertreten, als ob ich den Urmenschen gewissermassen zu einem Religionsphilosophen stempeln wollte. Habe ich nicht deutlich genug hervorgehoben, dass ich ihm — selbstverständlich — nur ein primitives Denken zuspreche? Freilich ein kausales Denken; ein Denken, von dem die Religion nicht erst „gestaltet“, — woher wäre sie dann überhaupt gekommen? — sondern mitverursacht wird. Engert ist sich offenbar über Begriff und Rolle des „kausalen“ Denkens nicht klar gewesen, sonst hätte er sich nicht so widersprechen können in den Sätzen (Sp. 223): Der Animismus „stellt die erste Regung des wirklichen kausalen Denkens dar, weil er den Schluss des Primitiven bezeichnet auf den geistigen Urgrund alles Wirklichen, die primitive Form des Gedankens, dass das Aeussere und Sinnfällige vom Innerlichen, vom Geist her erklärt werden muss. . . Also ist auch nicht das kausale Denken, auf keinen Fall der Schluss von der Welt auf Gott, die Wurzel der Religion selbst . . ., sondern das kausale Denken gestaltet die schon vorhandene Religion, den schon vorhandenen Gottesbegriff aus“. Ich habe die schwer zu beseitigenden Unstimmigkeiten, die durch die Sicherheit des Aussprechens nicht gemildert werden¹⁾, hervorgehoben und überlasse es dem ruhig prüfenden Leser, nun selbst die Rolle des „kausalen“ Denkens zu finden. Der Psycholog Lindworsky teilt jedenfalls mit mir die Anschauung, dass die Möglichkeit zu jenem kausalen Denken, das ich zur Erklärung der Urreligion heranziehe, völlig zu Recht bestehe (vgl. seinen Aufsatz: „Vom Denken des Urmenschen“ im *Anthropos* XII—XIII [1917/18] 419 ff.)

Das zur Einstellung auf die Rickertschen Darlegungen, in denen es sich — leider mit zu wenig Bezugnahme auf religionsphilosophische Probleme — im Grunde auch um nichts anderes handelt als um das Verhältnis des Denkens zum Erleben. Der modischen „Lebens“-Philosophie“, die ihre Hauptvertreter in Nietzsche, Bergson, James hat, entspricht das ebenso modische Wort „Erleben“. Wer müsste nicht — besonders von der religionspsychologischen und religionsphilosophischen Arbeit her — Rickert beistimmen, wenn er (S. 7) meint: „zumal der Ausdruck »Erlebnis« ist allerdings bereits so abgegriffen, dass er nicht mehr genügt und man daher zum »Urerlebnis« glaubt vordringen zu müssen, das wohl ein noch lebendigeres Erlebnis als das gewöhnliche sein soll. Ja, gerade das Wort Erlebnis wird so häufig und bei so verschiedenen Gelegenheiten gebraucht, dass ein nachdenklicher oder auch nur geschmack-

¹⁾ Noch fühlbarer macht sich eine andere „Härte“, die sich auf Sp. 224 findet, wo gesagt wird: „Inspiration, Dogma, Kirchen- und Priestertum (doch s. S. 200 ff.) sind kaum erwähnt“. Gegen die (von mir unterstrichene) Parenthese ist doch das „kaum erwähnt“ ein eigentümlicher Gegensatz. — Weiter will ich von Engerts auch sonst merkwürdiger Kritik nicht sprechen.

voller Mensch sich scheuen kann, es überhaupt noch in den Mund zu nehmen oder es beim Schreiben ohne Gänsefüßchen zu verwenden. Nicht selten bedeutet es eine leere Phrase und dient zum Deckmantel für Gedankenlosigkeit“. In eingehender und ruhig abwägender Darstellung macht Rickert mit den Hauptzeugen der modernen „Lebensphilosophie“ bekannt; klar zeigt er ihre letzten Wurzeln auf und mit zwingender Deutlichkeit weist er das Widerspruchsvolle der modischen „Lebensphilosophie“ nach, mag sie als Intuitionismus oder in biologistischem Gewande sich empfehlen: Das Leben als solches ist nur Gegenstand des Philosophierens; das Denken gehört zum Leben; das Denken über das Leben ist aber etwas anderes als das Leben selbst, das nie in seiner Fülle in den denkenden Geist eingehen kann und darum erst in gewissem Sinne „getötet“, starr gemacht werden muss, um für das Denken reif zu sein; das Denken des Lebens ist aber keine wertlose Spielerei, sondern der Vorzug des Menschen, der dadurch in das Reich eines „Mehr — als — Leben“ einzudringen vermag. Die systematische Arbeit am Leben kann mit Jaspers („Die Psychologie der Weltanschauungen“, 1919) wohl einem Gehäuse verglichen werden, jedoch keinem Gehäuse, das von Natur aus schon dazu verurteilt ist, bald wieder einem anderen zu weichen. Warum muss denn sogar das Denken über das Leben nun auch so „lebendig“, so „wechselvoll“ sein wie das Leben selbst? In diesem Verlangen sieht Rickert nicht bloss eine ungeheure Uebertreibung, sondern auch eine direkte Verkehrung aller Denkkordnung und Denknötwendigkeit. Das Leben als solches ist einfach eine Tatsache; es kann gar nichts Gältiges hervorbringen, weil steter Wechsel sein Element ist. Darum kann es auch kein Wissen schaffen. Dem logischen Denken muss wieder der gebührende Platz zuteil werden, das ist Rickerts praktische Folgerung. Er weiss sie wirksam zu unterstützen durch die gerechte Anerkennung alles Wertvollen, das auch in der „Lebens“-Philosophie steckt. — Würde die katholische Philosophie in entsprechender Weise ihre alten Grundsätze heute ausmünzen, dann müsste sie sachlich auf weite Strecken mit Rickert zusammenarbeiten können im Kampfe mit der unklaren und unrichtigen „Lebensphilosophie“. Sie könnte kaum schärfer und treffender die Lage beurteilen und Wege zur Besserung angeben als er: „Heute ist alles Denken theoretisch so »lebendig« und »beweglich« und damit so erweicht, dass man logisch kaum mehr treten kann. Die Modephilosophie des Lebens wird bisweilen zum Lebenssumpf, und darin gibt es dann nur noch Froschperspektiven. Da gilt es zunächst einmal, nüchtern erkenntnistheoretisch und methodologisch Wege und Brücken zu bauen, auf denen das Material zur Errichtung von festen theoretischen Häusern herbeizuschaffen ist, zu Gebäuden mit möglichst hohen Türmen, die standhalten und einen weiten Ausblick gestatten. Weil man nur von ihnen aus die Welt schauen und überschauen kann, und weil das doch wohl immer die Aufgabe des theoretischen Menschen bleibt,

kommt alles auf das feste Bauen und auf klare Prinzipien an. Als Forscher haben wir das Leben begrifflich zu beherrschen und zu befestigen und müssen daher aus der bloss lebendigen Lebenszappelei heraus zur systematischen Weltordnung“ (155).

Würzburg.

Professor. Dr. G. Wunderle.

Metaphysik.

Untersuchungen über das Endliche und das Unendliche. Mit Ausblicken auf die philosophische Apologetik. Zweites Heft: **Die Lehre des hl. Thomas vom Unendlichen, ihre Auslegung durch Prof. Langenberg und ihr Verhältnis zur neuzeitlichen Mathematik.** Von Prof. Dr. C. Isenkrahe. Bonn 1920, Marcus' & Webers Verlag. *Nb* 16.—

Eine Abhandlung Langenbergs über „des hl. Thomas Lehre vom Unendlichen und die neuere Mathematik“ (Philos. Jahrbuch 1917) veranlasste Isenkrahe, die Lehre des Aquinaten über das Unendliche einer eingehenderen Prüfung zu unterziehen. Der Erfolg hat seine Erwartung nicht getäuscht. „In der Tat“, so erklärt er in der Einleitung (IV), „lohnte sich die darauf verwandte Mühe reichlich. Namentlich konnte ich Beziehungen zwischen den Gedanken des Aquinaten und der neueren Mathematik, beispielsweise durch Hervorhebung einiger Sätze Killings, erweitern, konnte bestimmte Punkte deutlich machen, wo Thomas stehen geblieben, während Neuere auf dem eingeschlagenen Wege weiter gewandert waren, konnte schliesslich auch hier und da auf Mängel hinweisen, die gewissen thomistischen Begründungen erkennbar anhafteten. Namentlich aber glaube ich bei Langenberg in sehr wichtigen Punkten auf durchaus einwandfreie Art Fehlgänge nachgewiesen zu haben“.

Das Buch zerfällt in vier Kapitel, von deren Inhalt der Vf. selbst (202 ff.) eine kurze Zusammenfassung bietet. Wir heben das Wichtigste in engem Anschluss an den Wortlaut des Isenkraheschen Textes heraus.

Das erste Kapitel handelt vom unkörperlichen Raum. Hier definiert Isenkrahe den Begriff der „Grenze“ und ergänzt dann die Auffassung des hl. Thomas, wonach es in der ein- und zweidimensionalen Ordnung beliebig viele unendliche Dinge geben könne, durch den Nachweis, dass ein dreidimensionales Gebilde ebenfalls als unendlich in Betracht gezogen werden kann.

Im zweiten Kapitel wendet sich Isenkrahe gegen den Satz des hl. Thomas: *Impossibile est, aliquod corpus naturale infinitum esse*. Der Beweis, den Thomas dafür erbringt, stützt sich auf das physikalische Axiom:

In der materiellen Welt gibt es nur Dinge von der kennzeichnenden Eigenschaft, dass jedes für sich (Körper genannt) bloss innerhalb einer zusammenhängend geschlossenen Raumfläche Dasein hat. Die Zuverlässigkeit dieses Axioms ist aber in der modernen Naturlehre in Frage gestellt.

Das nämliche Ziel sucht Langenberg auf einem anderen Wege zu erreichen. Er stellt das Axiom auf: Jeder materielle Körper existiert individuell, und schliesst daraus ohne weiteres auf dessen räumliche Begrenztheit. Das bedeutet aber einen logischen Sprung, da individuelle Unverwechselbarkeit nicht gleichbedeutend ist mit räumlicher Begrenztheit. Ausserdem aber schlägt sich Langenberg eine Brücke in Gestalt eines Axioms, das mathematisch geformt lauten würde: Wenn von einem unverwechselbar gegebenen Raumpunkt A, der einen Massenpunkt beherbergt, auf einer unverwechselbar gegebenen Geraden nach einer unverwechselbar gegebenen Richtung hin ein zweiter Raumpunkt B, der ebenfalls einen Massenpunkt beherbergt, einen unendlichen Abstand hat, dann ist der Ort des Punktes B verwechselbar mit andern Orten, und der Masswert des Abstandes AB ist verwechselbar mit anderen Werten. Wer, wie namhafte Mathematiker es getan haben, den in diesem Axiom liegenden Gedanken nicht anerkennt, wird urteilen, dass Langenbergs Uebergang von der Individualexistenz zur räumlichen Begrenztheit in der Tat einen logischen Sprung bedeutet.

Einen weiteren logischen Sprung macht Langenberg, indem er von der räumlichen Begrenztheit der Einzelkörper zur Begrenztheit des Kosmos fortschreitet.

Das dritte Kapitel behandelt die „Mengen bei Thomas“. Dieser stellt die Behauptung auf: *Impossibile est, esse multitudinem infinitam actu* und bietet dafür zwei Beweise. Der erste stützt sich auf das Axiom: Alle im Kosmos vorhandenen Dingmengen haben die Eigenschaft, dass sie der Zählung ihrer Elemente ein Ende aufzwingen. Da hiermit aber die zu beweisende These schon vorausgesetzt wird, so kann von einem triftigen Beweise keine Rede sein. Der zweite Beweis des hl. Thomas ruht in letzter Instanz auf der wiederum axiomatisch hingestellten Grundlage: Die Welt ist erschaffen worden, und zwar von einem Wesen, dem es unmöglich war, nicht restfrei abzählbare Mengen materieller Dinge zu erschaffen.

Mit der Auffassung der modernen Mathematik stimmt es überein, dass Thomas aussagt, zwischen zwei beliebigen nunc, zwei beliebigen puncta und zwei beliebigen loca gebe es unendlich viele nunc, puncta und loca. Nichtübereinstimmung liegt vor hinsichtlich eines motus non continuus und einiger Verwendungen des seit Aristoteles schon umstrittenen Begriffs der potentia. Der eigentliche Kern des Raum- und Zeitproblems bleibt bei Thomas unerörtert. Dieser wird festgelegt durch das Doppel-Axiom: Im Welt-dasein geben sich uns Etwasse kund, die wir Orte bzw. Raumpunkte

nennen und die an sich genommen untereinander verschieden sind, ohne dass zur Beschreibung dieser Verschiedenheit kennzeichnende Worte zur Verfügung ständen. Ebenso gibt es im Weltgeschehen Etwas, die wir Zeitpunkte oder Augenblicke nennen und über deren Verschiedenheit das Gleiche auszusagen ist.

Wenn Thomas die Menge der Punkte, die ein Kontinuum besitzt, als potenziell unendlich hinstellt, so widerspricht ihm die Mathematik. „A parte rei“ ist diese Menge eine aktual unendliche. Neben ihr steht „a parte sumentis“ eine potenziell unendliche Menge, nämlich die Menge der Inbetrachtungen. Es liegen somit zwei verschiedene Mengen gleichzeitig vor, die Auffassung des Thomas erfährt dadurch eine sachlich notwendige Ergänzung.

Um die multitudo actu infinita abzuwehren, führt Thomas noch drei besondere Erwägungen ins Feld, ohne aber sein Ziel auf einwandfreie Weise zu erreichen. Beim ersten und zweiten Vorgehen benutzt er Beispiele, deren Verallgemeinerung ungenügend begründet ist, bei der dritten Methode legt er dem Beweis ein Mengen-Axiom unter, welches das Demonstrandum schon in die Voraussetzung schiebt.

Das vierte und letzte Kapitel untersucht die „Mengen bei Langenberg“.

Die Bemühungen Isenkrahes, die Lehre des hl. Thomas über das Unendliche mit den Ergebnissen der modernen Mathematik zu konfrontieren, verdienen alle Anerkennung. Das Gleiche gilt von der Methode, die er dabei anwendet. Es kommt ihm stets darauf an, „die Grundlagen der Beweise klarzustellen, die Axiome und Definitionen herauszuschälen, aus denen die Beweise in letzter Instanz ihre ganze Kraft schöpfen“. Dass dabei terminologische Fragen eine wichtige Rolle spielen, ist einleuchtend, und der Fleiss, den Isenkrahe darauf verwendet, lobenswert.

Auch dem Hauptergebnis seiner kritischen Betrachtungen wird man zustimmen müssen: Die Argumente des hl. Thomas (sowie Langenbergs) gegen die Möglichkeit eines „unendlichen Körpers“ oder einer unendlichen Menge können nicht als stringent angesehen werden.

Obschon ich so Isenkrahe im wesentlichen beipflichte, kann ich doch nicht umhin, einige Ausstellungen zu machen. Zunächst ist zu bemerken, dass Isenkrahe in terminologischen Dingen keine glückliche Hand zeigt. Seine Definition der Grenze ist missraten, wie ich an anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe. Hier mögen einige kurze Bemerkungen genügen. S. 13 führt Isenkrahe die berühmte Definition des Aristoteles an, die von Thomas und der ganzen Scholastik übernommen worden ist: „Die Grenze, $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$, heisst das Aeusserste eines Dinges, dasjenige, ausserhalb dessen nichts von ihm zu finden ist und innerhalb dessen alles von ihm sich findet“. Zu dieser Definition, die dem gewöhnlichen Sprachgebrauche entspricht und allen Bedürfnissen der Wissenschaft genügt, macht Isenkrahe die Bemerkung: „Dass nun aber ein und dasselbe $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ein Aeusserstes sein

könne auch für mehrere Dinge zugleich, ist mit den Worten des Aristoteles nicht behauptet und nicht gelegnet, vielmehr einfach ausser Betracht gelassen“ (15). Das ist richtig, und Aristoteles hat es aus guten Gründen vermieden, den erwähnten Umstand in Betracht zu ziehen und in seine Definition aufzunehmen. Nehmen wir einmal an, er habe mit Isenkrahe gelehrt, die Grenze sei ein „Gebilde, das zweien Teilbereichen zugleich angehöre“, wie hätte er dann die Frage nach der Begrenztheit des Weltalls beantworten sollen?

Das Weltall hat nach Aristoteles ein Aeusserstes, innerhalb dessen sich die ganze Welt findet: es ist die Fixsternsphäre. Ist es nun deshalb auch begrenzt zu nennen? Das hängt nach Isenkrahe davon ab, ob sich ausserhalb der Fixsternsphäre noch etwas anderes, d. h. von dem Universum verschiedenes befindet. Diese Frage aber wird von Aristoteles verneint. Ausserhalb der Welt ist nichts, selbst kein Raum¹⁾. Also dürfte die äusserste Sphäre, die alles zur Welt gehörige einschliesst, nicht Grenze genannt, und die Welt müsste trotz ihrer Endlichkeit als unbegrenzt bezeichnet werden. Eine Definition, die zu solchen Konsequenzen führt, kann wohl kaum als eine „Weiterentwicklung“ und „Zuschärfung“ der alten Aristotelischen Definition bezeichnet werden. (Dass eine „sphärische“ Welt im Sinne Riemanns zugleich endlich und unbegrenzt ist, kommt hier natürlich nicht in Betracht.)

Dasselbe gilt von Isenkrahes Versuch, den Terminus „individuell“ durch den Terminus „unverwechselbar“ zu ersetzen. Schlechthin unverwechselbar ist ein Ding, das von niemand mit einem anderen, auch noch so ähnlichen Dinge verwechselt werden kann. Nun zeigt aber die tägliche Erfahrung, dass individuell verschiedene Dinge verwechselt werden, also auch „verwechselbar“ sind.

Weiterhin ist Einsprache zu erheben gegen die Art, wie Isenkrahe die Raumlehre des hl. Thomas kennzeichnet. Seite 213 lesen wir: „Die im Raume vorhandenen loca benutzt er (d. i. Thomás) als voneinander verschiedene Herbergen, in die ein „Körper“ eintreten und die er auch wieder verlassen könne. Demgemäss schreibt er dem Raum ein vom Dasein der Körper unabhängiges Dasein zu. In dieser Auffassung stimmen Aussprüche des Thomas mit der Anschauung Newtons und der modernen Realisten überein“. Isenkrahe hätte nicht unterlassen sollen zu bemerken, dass diese Uebereinstimmung nur scheinbar ist. „In Bezug auf Raum und Zeit“, sagt Stöckl²⁾, „übernimmt Thomas die Auffassung von Aristoteles, die

¹⁾ A. Stöckl, Grundriss der Geschichte der Philosophie³ (Mainz 1919, Kirchheim) 66. „Den Ort definiert Aristoteles als die feste Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen, weshalb es nach ihm keinen leeren Ort gibt. Erweitert man den Begriff des Ortes so, dass man ihn auf alle Weltkörper ausdehnt, so gewinnt man damit den Begriff des Weltraumes. Der Raum ist somit nur in der Welt; ausserhalb dieser gibt es keinen Raum“.

²⁾ Stöckl a. a. O. 200.

er eingehender untersucht und weiterführt.“ Der Aquinate ist also weit entfernt von dem „naiven Realismus“ Newtons und Isenkrahes, die im Raume einen von den Körpern unabhängig existierenden Behälter sehen, in dem die Dinge umherwandern.

Endlich möchte ich noch bemerken, dass die Weise, wie Isenkrahe an vielen Stellen seines Buches von den Ergebnissen „der neueren Mathematik“ redet, den Eindruck erwecken muss, als ob die Vertreter dieser Wissenschaft in der Auffassung des Unendlichen alle miteinander übereinstimmen. Tatsächlich ist dies nicht der Fall. Ich weise hin auf den vor kurzem verstorbenen hochberühmten modernen Mathematiker Henri Poincaré, der in seinen Schriften mit aller Entschiedenheit die „Cantorianer“ bekämpft. In seinen „Letzten Gedanken“ erklärt er¹⁾: „Es gibt keine vollzogene Unendlichkeit, und wenn wir von einer unendlich grossen Anzahl sprechen, so wollen wir damit eine Gesamtheit bezeichnen, zu der unaufhörlich neue Elemente hinzugefügt werden können, ähnlich wie eine Subskriptionsliste, die in Erwartung immer neuer Unterzeichner niemals geschlossen wird“. Und an einer anderen Stelle sagt er²⁾: „Da die Verifikation sich nur auf endliche Zahlen erstrecken kann, folgt, dass jedes Theorem über unendlich grosse Zahlen oder insbesondere über das, was man unendliche Mengen . . . nennt, nichts anderes sein kann, als eine abgekürzte Form für den Ausdruck einer Behauptung über endliche Zahlen“. Poincaré hält es für unmöglich, dass es zwischen den Pragmatikern (d. i. seinen Gesinnungsgenossen) und den Anhängern der Cantorschen Richtung je zu einer Verständigung komme. „Die Menschen verstehen einander nicht, weil sie nicht dieselbe Sprache sprechen“³⁾. Hier handelt es sich offenbar nicht um geringfügige Meinungsverschiedenheiten, sondern um tiefgehende Gegensätze erkenntnistheoretischer Natur. Wäre die „neuere Mathematik“ in der Person Poincarés an die Kritik der Lehre des hl. Thomas herangetreten, so wäre das Ergebnis wesentlich anders ausgefallen, als wir es jetzt bei Isenkrahe finden. Ich teile die Ansichten Poincarés, die mir auf psychologistischen Vorurteilen zu beruhen scheinen, nicht, stimme vielmehr im wesentlichen mit Isenkrahe überein, muss aber andererseits bemerken, dass zwischen der Mentalität Poincarés und Isenkrahes eine grosse Verwandtschaft besteht. Isenkrahes Bedenken gegen die Berechtigung, ein jedes Glied einer unendlichen Reihe verschoben zu denken, weil diese Verschiebungen nicht restfrei kontrollierbar seien, sind ganz der nämlichen Art wie die, welche Poincaré gegen die Möglichkeit der Behandlung aktual unendlicher Mengen überhaupt vorbringt. Es würde mich darum nicht wunder nehmen, wenn Isenkrahe bei einer näheren Fühlungnahme mit den

¹⁾ H. Poincaré, Letzte Gedanken (mit einem Geleitwort von W. Ostwald, Leipzig) 103.

²⁾ Poincaré a. a. O. 139.

³⁾ Poincaré a. a. O. 164.

Ideen Poincarés den „Cantorianern“ den Rücken kehrte und zu den „Pragmatikern“ überginge.

Ich schliesse mit den schönen Worten Isenkrahes (IV): „Das Problem des Unendlichen . . . wird im einzelnen und als Ganzes niemals sterben, so lange unser Leben sich im dunklen Geheimnis von Zeit und Raum vollzieht, wird nie voll und ganz gelöst sein, bis einmal unser Forschen in Schauen übergeht, und wir jenes »Seienden« inne werden, der selber allzeitlich oder unzeitlich, allräumlich oder unräumlich, selber unendlich ist“.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Psychologie.

Die Psychoanalyse als Seelenproblem und Lebensrichtung.

II. Teil: Die Psychoanalyse als Lebensrichtung. Von Dr. T. J.

B. Egger O. S. B. Sarnen 1920, Ehrli.

Ueber den ersten Teil dieser Beilage zum Jahresbericht der kantonalen Lehranstalt Sarnen pro 1919/20 haben wir früher¹⁾ berichtet: er behandelte die Psychoanalyse als Lebensproblem, der zweite behandelt sie als Lebensrichtung, speziell 1. als Normwissenschaft, 2. ihr Verhältnis zur Metaphysik, 3. zum Pantheismus, 4. zum Pansexualismus, 5. zum Evolutionismus, 6. zur Ethik, 7. zur Pädagogik. Diese praktische Seite wurde auch bereits im ersten Teile gestreift, hier wird sie eingehender geprüft. Am Schlusse fasst der Vf. die Ergebnisse der beiden Teile in folgende Sätze zusammen:

1. Als therapeutisches Verfahren lassen wir die Psychoanalyse in dem Sinne gelten, dass sie bei der Beurteilung und Behandlung von Neurosen und Psychosen auch den Seelenzustand und die seelische Entwicklung des Patienten ins Auge fassen soll, ohne sich jedoch sklavisch an die „Mechanismen“ und den umständlichen Apparat der Erfinder und Gründer dieser Heilmethode zu binden. Das Verdienst der Psychoanalyse liegt nach unserer Auffassung darin, dass sie den Menschen auch als seelisches Wesen betrachten und verstehen lässt, obwohl sie sich anderseits, theoretisch wenigstens, vom Materialismus nicht ganz emanzipieren kann.

2. Obgleich sich nicht bestreiten lässt, dass die Psychoanalyse das Seelenstudium mächtig angeregt hat, indem sie das seelische Geschehen in seinen intimsten und geheimsten Aeusserungen zu belauschen und die Seele bis in das tiefste und feinste Geäder hinein blosszulegen suchte, eine Bereicherung der Seelenkunde oder auch nur eine Klärung der seelischen Probleme hat uns die Psychoanalyse bis jetzt nicht gebracht, und mit Unrecht masst sie sich den Titel eines Kopernikus und Columbus der

¹⁾ 33. Bd. S. 84 ff.

Psychologie an. Eher hat die Psychanalyse durch ihre aufdringliche, zum Teil ganz unwissenschaftliche Terminologie zur Verwirrung der Seelenkunde beigetragen.

3. Die Psychanalytiker stellen die Psychologie tatsächlich auf den Kopf, d. h. dasjenige, was in der Seele naturgemäss oben ist, kehren sie nach unten, und was unten ist, nach oben. Schon Platon hat das Seelengefährte durch die Vernunft leiten und die beiden störrischen Rosse, das Begehrliche und Zornmütige, durch den vernünftigen Teil der Seele leiten lassen. Und so hat jede gesunde Psychologie bis auf den heutigen Tag der Vernunft und dem Willen den Primat unter den Seelenkräften eingeräumt. Aber historischer Sinn ist nicht die starke Seite der Psychanalyse. Sie kümmert sich nicht um das, was Jahrtausende über die Seelenhierarchie gesagt haben. Als Kopernikus der Psychologie kehrt sie das Verhältnis um und weist dem Unbewussten, den niedersten Trieben und Gefühlen die Hegemonie im Seelenleben zu.

4. Die Erweiterung der Psychanalyse von einem Heilverfahren zu einer Heillehre ist entschieden zu verwerfen. Da gilt das Wort: „Schuster, bleib bei deinem Leisten“. Die Psychanalyse soll sich innerhalb des Gebietes betätigen, auf dem sie gewachsen ist, innerhalb des Gebietes der Medizin, die Ethik und die Pädagogik ist nicht ihre Domäne.

5. Wenn die Psychanalytiker sagen, dass die metaphysischen Grundlagen ihrer Wissenschaft, das Unbewusste, der Pansexualismus und der Evolutionismus, naturnotwendig an eine bestimmte Weltanschauung und Lebensrichtung hinanführen, so ist dagegen zu bemerken, dass diese Grundlagen erstens nicht Eigentum der Psychanalyse, sondern anderswo hergeholt und neu aufgemacht und aufgeputzt wurden; zweitens sind diese Grundlagen zu wackelig und zu morsch, um die Tragfähigkeit für den Bau einer Ethik und Pädagogik zu besitzen.

6. Der Psychanalismus trägt die Signatur des Irrtums an der Stirn. Die Wahrheit ist eindeutig, der Irrtum vieldeutig und widerspruchsvoll. Die christliche Philosophie holt ihre Ethik aus einer eindeutigen Metaphysik, die christliche Theologie aus einer eindeutigen Dogmatik heraus. Die Metaphysik der Psychanalyse aber ist kunterbunt, und demnach auch ihre Ethik und Dogmatik, die mit allen möglichen philosophischen Lappen zusammengeflochten sind und sich in allerlei Gegensätzen bewegen. Bewusstes und Unbewusstes, Rationales und Irrationales, Materialismus und Pantheismus, Empirismus und Idealismus, Mechanismus und Vitalismus, Egoismus und Altruismus, Asketismus und Epikurismus wogen kaleidoskopartig durcheinander.

7. So ist die Psychanalyse als Weltanschauung und Lebensrichtung ein Konglomerat von Irrtümern der modernen Zeit; Rousseau, Kant, Spencer, Comte, J. St. Mill, Helvetius, Holbach, Schopenhauer, Ed. v. Hartmann, Haeckel, und wie die modernen Kulturpropheten alle

heissen, haben sich zu einer Société anonyme, zu einer namenlosen Gesellschaft „Psychanalyse“ genannt, zusammengetan, um ihren abgestandenen Most unter dieser Firma auf den Markt bringen und besser verschleissen zu können.

8. Der einzig wahre Psychanalytiker, der in die Menschenseele hineingez ndet hat wie kein anderer, sie bis in ihre tiefsten Tiefen durchleuchtet und durchglüht, sie bis zur Gottähnlichkeit sublimiert hat, ist derjenige, der das grosse Wort gesprochen hat: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, der durch seine Lehre den Irrtum und durch seine Gnade die Sünde und den Zwiespalt in der Menschenseele — das Unbewusste der Psychanalyse — verscheucht und den Frieden und die Harmonie der zerrissenen Seele wieder hergestellt hat, das erhabene Vorbild und Ziel aller wahren Ethik und Pädagogik, Jesus Christus. Diesem Lichte, dem „wahren Lichte, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“, wollen wir folgen, nicht dem Irrlichte der Psychanalyse.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Religionsphilosophie.

Die Wurzeln der primitiven Religion, Von G. Wunderle.

Würzburg 1920, Kabitzsch & M nnich.

Diese kleine Schrift orientiert sehr gut über den gegenwärtigen Stand der Religionsgeschichte in der interessantesten Frage über den Ursprung der Religion, über die Wurzeln der primitiven Religion. Sie behandelt und beurteilt alle darüber herrschenden Ansichten. Als erste Wurzel er rtet der Vf. den Machtglauben, der sich in der Einfühlung menschlichen Lebens in die Natur, im Managlauben, in der Zauberei, im Fetischdienst äussert, sodann den Animismus, den Totemismus und zuletzt den Urheberglauben. Er übt an diesen einzelnen Wurzeln eine sachgemässe Kritik, weist ihre Einseitigkeit nach; manche derselben, welche früher eine so hervorragende Rolle bei den Ethnologen und Religionsphilosophen spielten, wie Animismus, Fetischismus, haben selbst Vertreter fallen gelassen. Besonders eingehend behandelt er den Managlauben und den Urheberglauben, welche erst in neuerer Zeit näher bekannt geworden und in die Diskussion eingeführt worden sind. Eine genauere Bekanntschaft mit allerprimitivsten Völkern hat uns Kenntnis davon gebracht.

In dem naiven Managlauben ist Mana ein unpersönliches, unbestimmtes Etwas, das auch ohne notwendige Beziehung auf irgend eine Person wirksam ist. Mana hat alles, was sich in körperlichen oder seelischen Macht usserungen kundgibt. Wenn ein Gegenstand den Menschen schädigt, dann ist er mit Mana begabt, und der Primitive fürchtet sich vor ihm; wenn etwas ihm wohl tut, dann ist es die sogenannte Macht, die

dem Gegenstande anhaftet. Für den Segen sind gerade die primitivsten Völker besonders empfänglich, für Licht, rechtzeitigen Regen, Fruchtbarkeit, womit die so häufige und schon alte Behauptung, die Furcht habe die Religion erzeugt, hinfällig wird.

Der Urheberglaube ist erst in neuester Zeit bei unbestritten primitiven Stämmen, namentlich in Südostaustralien, entdeckt worden. Es ist ein einfacher, mit den Zügen der Natürlichkeit ausgestatteter Glaube an einen obersten Gott und Urheber. Die Primitiven verbargen diesen Glauben ihren eigenen Weibern, bewahrten ihn in geheimen Männerbruderschaften, zu denen der Jüngling nur unter den opfervollsten Bräuchen zugelassen wurde. Die ungläubige Wissenschaft sträubte sich gegen diese Entdeckung, aber der schottische Ethnologe Lang und W. Schmidt aus der Steyler Kongregation, Fachmänner auf diesem Gebiete, haben der Entdeckung Anerkennung verschafft. Hier kann man nicht die Ausrede gebrauchen, dieser Glaube sei jenen Wilden von aussen beigebracht worden, wie man dies bei den afrikanischen Stämmen tat, welche denselben Glauben zeigten; sie sollten ihn von den Muhammedanern oder Christen entlehnt haben. Diese australischen Stämme waren ja von aller Berührung mit den Weissen abgeschlossen.

Ein jeder Stamm hat seinen eigenen Urheber. Er ist Wächter, Belehrender und Bestrafer, auch im jenseitigen Leben. Er wohnte früher auf Erden, hat sich aber jetzt in den Himmel zurückgezogen. Darnach kann Vf. mit Recht erklären: „Auf jeden Fall offenbart sich auch dem unvoreingenommenen und nüchternen Betrachter der Tatsachen, dass es sich um einen primitiven Eingottglauben von verhältnismässiger Reinheit und Erhabenheit handelt“. Ein solcher hätte ja auch von wenig geistig entwickelten Menschen durch die naheliegende Uebertragung der Vater- und Kinderbeziehung auf das übermenschliche Wesen gewonnen werden können.

Zu der naheliegenden Frage, ob dieser Glaube nicht vielleicht als Erbstück der Uroffenbarung angesehen werden könne, äussert sich Vf. zurückhaltend: „von Seiten der Religionswissenschaft könnte gegen diese Möglichkeit kein absolut durchschlagender Grund geltend gemacht werden. Doch wird uns die Notwendigkeit einer derartigen Erklärung durch nichts aufgedrängt. Wir sind der festen Ueberzeugung, dass der Urheberglaube rein natürlich zu verstehen sei und durch den Hinweis auf die einfache Anwendung des Ursachengesetzes hinreichend aufgeheilt werde“. „Die Idee der Ursächlichkeit konnte und musste selbst dem Primitiven innerhalb seiner einfachsten persönlichen Erfahrung aufgehen. Es lässt sich sehr wohl begreifen, dass er die im Vaterschaftsverhältnis sich auswirkende Kausalbeziehung auf das Naturgeschehen übertrug, indem er zu den Naturereignissen, besonders wenn sie einen starken Eindruck auf ihn machten, einen »Macher« und zu der ihm bekannten Gesamtheit von Menschen einen gemeinsamen Vater als letzten Hervorbringer suchte. Der Urheber- und

Altväterglaube entsprach somit einem ganz unbefangenen, dem natürlichsten Drang entquellenden Streben nach einer ursächlichen Erklärung der Natur und des Menschenlebens⁴⁴.

Diese Genesis des Gottesglaubens muss als durchaus plausibel anerkannt werden, auch ist der wissenschaftliche Standpunkt des Vf.s durchaus berechtigt, nicht übernatürliche Einflüsse von vorneherein anzunehmen, sondern rein religionsgeschichtlich die Frage zu behandeln, und richtig ist auch, zwingende Gründe für eine Ableitung dieses Glaubens aus der Uroffenbarung seien nicht vorhanden. Doch glaube ich, dass, wenn auch keine zwingenden Gründe vorliegen, doch nicht zu verachtende geltend gemacht werden können, und zwar ohne den wissenschaftlichen Boden der Religionsgeschichte zu verlassen.

Die angegebene Kausalerklärung erscheint uns allerdings als sehr natürlich, aber warum haben so wenige Primitive diesen Gedankenprozess vollzogen, und warum gerade nur die, welche in Intelligenz und Kultur am tiefsten unter allen stehen? Der Grund liegt darin, dass sie am frühesten vor allen anderen Stämmen von dem Strome der Menschheitsentwicklung verschlagen worden sind, zu einer Zeit, wo noch von Asien aus ein Landweg zu dem jetzigen Australien führte. Die älteste Fauna und Flora findet sich in Australien. Die Pflanzen und Tiere einer früheren geologischen Periode sind dahin ausgewandert und haben die Weiterentwicklung nicht mitgemacht, konnten auch nach der Ausbreitung des Meeres nicht mehr Zuzug von Asien her bekommen. So haben die Pygmäenstämme der Südsee die weltliche und religiöse Kultur, die zur Zeit ihrer Auswanderung herrschend war, mit sich genommen. In jener frühesten Zeit der Menschheit war diese in religiöser Beziehung noch nicht so tief gesunken, sondern hätte noch den Glauben der Uroffenbarung bewahrt. Der Gottesglaube der Australier lässt sich also als ein Erbstück aus ihrer früheren asiatischen Heimat erklären.

Auch allgemeine religionsgeschichtliche Gesichtspunkte sprechen für eine solche Auffassung. Ein Fachmann wie Max Müller erklärt ganz allgemein: Die Geschichte einer jeden Religion ist die Geschichte ihres Verfalls. Von besseren Anfängen an nehmen die Religionen immer mehr unvernünftige Schädlinge in sich auf, wenn die Entwicklung lediglich den Menschen überlassen ist. Und selbst, wo übernatürliche Hilfe dem Niedergang Einhalt zu tun sucht, gelingt es nur unvollkommen. Welche Mühe hat es den von Gott gesandten Propheten gekostet, um die Religion vor Verderbnis zu bewahren!

Man wende dagegen nicht den mit einer gewissen Naturnotwendigkeit sich vollziehenden und vollzogenen Fortschritt der Kultur ein. In weltlicher Kultur ist dieser Fortschritt sehr natürlich. Diese ist zunächst und zumeist auf das Materielle gerichtet, und kommt so der sinnlichen Natur des Menschen entgegen. Aber auch die idealen Güter der Kultur ent-

sprechen dem menschlichen Streben, befriedigen seine natürlichen Anlagen und Triebe. Die Religion dagegen verlangt Ueberwindung natürlicher Triebe. Die Beschäftigung mit dem übersinnlichen Gegenstände der Religion fällt der sinnlichen, auf das Irdische gerichteten Natur schwer; darum wird sie immer wieder in das Sinnliche, Menschliche herabgezogen, die Religion wird vermenschlicht, verunstaltet. Ein Aufstieg aus dieser Erniedrigung ist psychologisch fast unmöglich.

Dass die besseren religiösen Anschauungen der Primitiven aus einer besseren Zeit stammen, beweist recht augenfällig ihre kunstvolle Sprache. Ein Sprachforscher spricht sein Erstaunen darüber aus, wie diese „wandelnden Skelette“ solche Kunstwerke, wie sie ihre Sprache darstellt, schaffen konnten. Sie sind Erbstück einer höheren Stufe des Geistes, das, weil täglich gehütet, nicht wie die Religion nach und nach verloren gegangen ist.

Für die Vererbung bzw. Entlehnung spricht bei den Australiern insbesondere die auffallende Uebereinstimmung mit dem biblischen Berichte. Nicht nur bei den Australiern, sondern auch bei vielen andern Stämmen findet sich die Sintflut, ein früherer Aufenthalt des Altvaters auf Erden und sein Sichzurückziehen in den Himmel usw. in ihren Sagen.

Mit all diesem wollen wir nicht die Genesis des Gottesbegriffes, wie sie der Vf. darlegt, bekämpfen, sondern nur eine Möglichkeit zeigen, wie auch auf rein religionsgeschichtlichem Wege ein Einfluss der Uroffenbarung angenommen werden kann. Wir müssen uns auf diesem Gebiete vielfach mit Konstruktionen behelfen. Die Schrift des Vf.s können wir nur empfehlen. Sie wird nicht nur der wissenschaftlichen Forderung gerecht und orientiert wesentlich auf diesem interessanten, jetzt eifrig gepflegten Gebiete, sondern bemüht sich auch einer für alle verständlichen Sprache, wie dies von einer „Schrift der Volkshochschule“, die Bestandteil einer „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Abhandlungen“ ist, erwartet wird.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Religionspsychologie.

1. Einführung in das Studium der Religionspsychologie.

Von Lic. Wilhelm Köpp, Privatdozent an der Universität Halle-Wittenberg. 8^o. VIII und 104 S. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920. Preis geh. M 16.—. Dazu Teuerungszuschläge.

2. Psychologie der Religion. Von Dr. Richard Müller-Freienfels. I. Die Entstehung der Religion. kl. 8^o. 103 S.

II. Mythen und Kulte. kl. 8^o. 103 S. (Sammlung Göschen

Nr. 805/806). Vereinigung wissenschaftlicher Verleger (Walter de Gruyter u. Co.) Berlin und Leipzig 1920.

1. Köpps Schrift ist ein ernster Versuch, über das Problem der Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie klar zu werden. Er verlässt, wie er im Vorwort (XII) sagt, mit dieser Arbeit sein bisheriges wissenschaftliches Arbeitsfeld.

Es ist zu bedauern, dass er in dieses neue Arbeitsfeld mit gewissen schwerwiegenden Vorurteilen eingetreten ist. „Deutsche Theologie“ ist ihm offenbar gleichbedeutend mit „protestantischer Theologie“; die spärlichen Angaben über katholische religionspsychologische Literatur (37) sind wohlfeil und nichtssagend. Der überragende P. Wilhelm Schmidt S. V. D. wird hierbei als einziger Vertreter der katholischen Religionspsychologie genannt; seine „stark ethnographisch-missionarisch orientierten Arbeiten“ werden im Vorübergehen gerühmt. Für den Kenner der Verhältnisse berührt es seltsam, den Sprachforscher, Anthropologen und Folkloristen Schmidt hier gerade als Typus des Religionspsychologen hingestellt zu sehen. Die übrige katholische Literatur über religionspsychologische Grundfragen und über die bereits angestellten Einzeluntersuchungen ist für Köpp nicht vorhanden, von den ausländischen, besonders den französischen, Arbeiten ganz abgesehen. Die massgebenden protestantischen Forscher auf dem religionspsychologischen Gebiet, vor allem der Herausgeber des „Archivs für Religionspsychologie“ W. Stählin, sind hierin von Anfang an anders verfahren.

Das Büchlein behandelt in seinem ersten Abschnitt die bisherige Entwicklung in der Religionspsychologie. Das Ergebnis der nicht uninteressanten Darlegungen ist die Sicherung des empirischen Charakters der neuen Wissenschaft. Die Kämpfe um diese Zweckbestimmung hätten freilich einer eingehenden Darstellung bedurft. Dass als vorläufiger erster Abschluss der ganzen Entwicklung der Religionspsychologie zur Sonderdisziplin Otto und Heiler betrachtet werden (42), folgt nicht aus der Auffassung der Religionspsychologie als empirischer Wissenschaft. Damit wird dem Verdienste beider kein Abbruch getan. Religionspsychologen im technischen Sinne zu sein, werden sie auf Grund ihrer bisherigen Arbeiten wohl selbst nicht beanspruchen. Bezüglich Ottos legt das übrigens schon die Beurteilung Köpps sehr nahe (42 ff, besonders 44). Heilers Buch über das Gebet (eben bereits in dritter Auflage erschienen) ist ein Zeugnis umfassenden Wissens und feiner psychologischer Einfühlung; auf religionspsychologische Zwecke im strengen Sinne ist es aber offensichtlich nicht eingestellt. Köpp verklausuliert auch ihm gegenüber schliesslich seine Anerkennung so, dass man seine eigentliche Ansicht nicht fest zu fassen vermag (45). Im übrigen ist es meinen Informationen nach nicht zutreffend, so einfach hin zu sagen, dass der „ehemalige katholische

Privatdozent“ Heiler nunmehr als „evangelischer Professor für Religionsgeschichte nach Marburg berufen sei“ (42)¹⁾.

Im zweiten Abschnitt kommt das Verfahren in der Religionspsychologie zur Erörterung. Hier wird mit Recht der schon vor Köpp festgestellte empirische Weg in der Forschung auf diesem Gebiete gefordert und begründet. Bei der Stofferhebung wird füglich das Experiment (im eigentlichen, naturwissenschaftlichen Sinne) abgelehnt; auch die unmittelbare reine Beobachtung erscheint dem Verfasser als bedenklich, so dass als fruchtbare Methode nur die indirekte Beobachtung bleibt. Köpp legt das fest in der Formel der „phänomenologischen Erhebung von Zeugnissen über an sich ungestört verlaufende oder verlaufene Frömmigkeitserscheinungen“ (62). Was nun im Anschlusse daran über Fragebogenmethode u. s. w. gesagt ist, gehört heute doch wesentlich zum unbestrittenen Wissen jedes ernst zu nehmenden Forschers auf religionspsychologischem Gebiete. Ausführlicher und allseitiger als Köpp habe ich schon im Jahre 1915 in meiner Schrift über „Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie“, an der hier vorübergegangen wird, hierüber gehandelt. — Die Bearbeitung des so erhobenen Stoffes lässt unser Verfasser hauptsächlich in religionspsychologische Analyse einerseits und religionspsychologische Typologie und Nomologie andererseits mit immer verschiedenen, in einander greifenden methodischen Tätigkeiten zerfallen. Es ist in concreto nicht alles so klar, wie es nach den Vorschlägen des Verfassers scheinen möchte; insbesondere erhellt nicht, was zur „teleologischen Betrachtungsweise“ (89 ff.) zu rechnen sei. Ob nicht gerade hier der empirische Charakter der Forschung am meisten gefährdet wird? Köpp sieht die Schwierigkeiten und Hemmnisse; ich habe längst vor ihm darauf hingewiesen, um vor allzu grossem Optimismus zu warnen. Und sehr optimistisch klingt auch Köpps Schlussbetrachtung nicht aus.

2. Die beiden Bändchen von Müller-Freienfels wollen keine blosse Einführung in das Studium der Religionspsychologie geben, sondern (empirische) Psychologie der Religion selbst. Zunächst wird nach einer nicht tiefgehenden Erörterung über Ziel und Methode der Religionspsychologie einfach „die“ Offenbarung als Quelle „der“ Religion behandelt. Dabei wird der Anspruch etwa des Christentums auf die übernatürliche Besonderheit seiner Offenbarung kaum näher bestimmt, geschweige denn nach seiner Eigenart und seinem Rechte gewürdigt. Das letztere gehört freilich nicht in die Zuständigkeit des Religionspsychologen; aber es ist gewiss auch nicht blosse Psychologie, alle Offenbarungen bezw. alles, was unter diesem Namen in der Religionsgeschichte geht, ungeachtet des von der einzelnen Religion selbst über ihre Offenbarung gefällten Ur-

¹⁾ Nach allerneuesten sicheren Mitteilungen ist Köpps Bezeichnung allerdings richtig.

teils nach gleicher Schablone abzuwandeln. Da ist von vorneherein eine die sonst betonte Empirie weit überschreitende Wertung, also ein philosophischer Gesichtspunkt mit im Spiele. Das tritt auch bei einer Reihe von anderen Gelegenheiten hervor; z. B. in den zum mindesten ganz unnötigen, manchmal geradezu ausfälligen Bemerkungen über Christentum und katholische Kirche (I 48, 56, 94; II 11, 32, 33, 92). Der (in einer „Psychologie der Religion“ übrigens entbehrliche) Abschluss: „Die Existenz der Ueberwelt als philosophisches Problem“ (II 95—101) ist der krönende Beweis für die gesamte Einstellung des Verfassers. Und dort heisst es (101): „Wie, . . . wenn Gott, oder was wir auch unter diesem Begriffe symbolisch zu fassen suchen, nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung stünde, und wir, indem wir ihn zu einer Bewusstseinsrealität machen, dazu beitragen, eine Realität zu schaffen?“ —

An eigentlicher empirischer Religionspsychologie fällt auch bei der objektivsten und eingehendsten Betrachtung aus den beiden Bändchen wenig ab. Und was herauskommt, ist nicht Leistung gründlicher Einzelarbeit, sondern viel mehr Ergebnis geistreicher Kombination. Die Entstehung der Religion wird zu einseitig auf emotionale Vorgänge zurückgeführt; die ganze Entwicklung ist auf genetische Erklärung abgezielt, so dass die individualpsychologischen Momente viel zu kurz kommen. Das zweite Bändchen über Mythen und Kulte ist ein fortlaufendes Zeugnis dafür. Als Beleg für die Art, wie die künstlerisch-emotionale Betätigung leichtthin als Wurzel der Religion hingestellt wird, ohne dass die spezifisch-religiöse Prägung einer tieferen Begründung bedürftig zu sein scheint, mag die folgende programmatische Darlegung gelten (9): „Die . . . als Objektivationen der über die Erfahrungswelt hinausgreifenden Gemütsbedürfnisse entstehenden Vorstellungen nennen wir Mythen. Damit sie im engeren Sinne religiösen Charakter bekommen, muss allerdings hinzukommen, dass der Mensch auch durch Handlungen der Verehrung (Kulthandlungen) zu ihnen praktische Stellung zu gewinnen sucht“. — Wie viele Fragen stecken allein in dem letzten Satze! Die vordringlichste ist zweifellos die: Woraus entspringen denn die Handlungen der „Verehrung“? Müller-Freienfels gibt m. E. nirgends eine befriedigende Antwort darauf.

Würzburg.

Professor Dr. G. Wunderle.

Geschichte der Philosophie.

Albertus Magnus, De animalibus libri XXVI. Zweiter Band, Buch XIII—XXVI. Von H. Stadler (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters). Münster i. W. 1921, Aschendorff.

Ein gewaltiges Werk, diese Zoologie von Albert d. Gr., jedenfalls für eine Zeit, in welcher die Hilfsquellen für den Vf. nicht so reichlich flossen

wie in unserem Zeitalter. Schon der ungewöhnliche Umfang, 2 dicke Bände mit 1664 Seiten, lässt es als ein Riesenwerk erscheinen, das nur durch vielfache Unterstützung gedruckt werden konnte; die bayrische Akademie der Wissenschaften, die Görresgesellschaft und die Rheinische Gesellschaft für wissenschaftliche Forschung haben sich um die Herausgabe verdient gemacht.

Inhaltlich kann sich das Werk freilich nicht mit neueren zoologischen Veröffentlichungen messen, denen die fleissigsten Forschungen von Jahrhunderten zu Gebote stehen, aber kulturhistorisch ist es von eminenter Bedeutung, es widerlegt auch frappant den landläufigen Vorwurf gegen das Mittelalter, als ob man da nur spekuliert und für die Wirklichkeit, die Natur, keinen Sinn und kein Interesse gehabt habe. Es ist freilich nicht lauter eigene Arbeit, welche Albert hier bietet; einen grossen Bestandteil bildet die Paraphrase der Zoologie des Aristoteles; in diesem Bande wird sie in Kapitel 13—19 fortgesetzt. Eigentum ist dann Buch 20 und 21, welche philosophische Abhandlungen allgemeinerer Natur enthalten. Im 22. Buche folgt eine alphabetische Aufzählung der einzelnen Tierarten mit kurzer Beschreibung, eine Arbeit, über deren wissenschaftlichen Wert er sich selbst im Anfange recht absprechend äussert. Von nun an ist fast ausschliessliche Quelle Thomas von Chantimpré im *liber de naturis rerum*. Das 23. Buch handelt ausschliesslich von den Vögeln, erst im allgemeinen, dann im besonderen, das 24. von den Wassertieren, das 25. von den Schlangen, das 26. von den Würmern. Aber ausser Thomas hat Albertus noch viele andere Autoren benutzt. Stadler füllt mehrere Seiten mit dem Register der von ihm zitierten Schriftsteller, deren vorzüglichsten sind ausser Aristoteles: Avicenna, Galenus, Plinius, Plato. Das Werk ist nämlich nicht bloss Naturgeschichte der Tiere, sondern behandelt auch die Physiologie und Anatomie, speziell des Menschen, es ist auch stark naturphilosophisch. Die Zoologie nimmt den kleineren Teil des Bandes ein, sie beginnt erst mit dem 2. Traktat des 22. Buches, und der 1. Traktat handelt nochmals vom Menschen: *De coitu hominum ordinato ad generationem, de qualitate seminum in matrice, de dispositionibus seminum et natorum ex parentibus et humoribus et signo coeli, de nocumento coitus, de naturalibus proprietatibus hominis et divinis*.

Diese kurze Inhaltsangabe zeigt schon ziemlich deutlich die Behandlung des Stoffes; zu besserer Charakterisierung mögen noch die Ueberschriften der einzelnen Bücher und Traktate dienen.

Das 13. Buch handelt von der Ursache und Natur der inneren Glieder, erstens von der Luftröhre, der Speiseröhre und der Lunge, zweitens von den Eingeweiden. Das 14. Buch von den äusseren Gliedern der Tiere, erstens der Weichtiere, Muscheln und Gliedertiere, zweitens von dem Bauche und den Extremitäten aller Tierarten, von der Ursache, der Gestalt der Hände und Füsse, ihrem Gebrauche und Anzeichen des Verstandes und

dem Gebrauch der Füsse bei den Vierfüßlern, von der Gestalt der Brust und der Säugeorgane, von den Geschlechtsorganen, von den Gliedern der Vierfüßler und der Disposition ihrer Füsse und deren physischen Ursachen, von den Gliedern der Vögel und deren physischen Ursachen, ebenso von den Gliedern der Fische. Das 15. Buch handelt von der Ursache der Erzeugung, erstens von dem Unterschied der Geschlechter, zweitens von der Natur des Samens beim männlichen und weiblichen Geschlechte. Das 16. Buch handelt von dem Ursprung und der Eingiessung der Seele, zweitens von der Ursache der Sterilität und der Erzeugung gleicher Glieder. Das 17. Buch handelt von der Ursache der Eier legenden Tiere und der Erzeugung der Gliedertiere. Das 18. Buch handelt über die Art der Erzeugung der vollkommeneren Tiere, das 19. Buch über die Sinne und einige Glieder, das 20. von der Natur der Körper der Tiere, das 21. von vollkommenen und unvollkommenen Tieren und den Ursachen ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von der Lernfähigkeit der Tiere, von ihrer Klugheit usw.

Schon dieser kurze Ueberblick lässt die Reichhaltigkeit des Stoffes und die Gründlichkeit der Behandlung erkennen. Albertus geht auf die geringsten Einzelheiten ein und sucht immer die Ursachen, die Zwecke zu bestritten, auch widerlegt er unkritische, abergläubische Ansichten.

Er hat so einen überaus wertvollen Schatz naturwissenschaftlicher Kenntnisse geschaffen, aus dem sein grosser Schüler Thomas reichlich schöpfen kann. Die ersten naturwissenschaftlichen Kenntnisse hat dem Aquinaten allerdings, wie Baeumker vor kurzem dargetan hat, Petrus de Hibernia während seiner Studienzeit an der Artistenfakultät in Neapel vermittelt.

Eine mühevoll Arbeit hat Albert mit diesem Werke geleistet, aber recht mühevoll war auch die Arbeit des Herausgebers. In kritischer Beziehung war ihm die Arbeit allerdings dadurch erleichtert, dass ihm die Kölner Urschrift zu Gebote stand. Aber welche Arbeit mit Verdruss kosteten die Verifikationen der Zitate. Er sagt selbst: „Es ist ja recht lieb, wenn es z. B. heisst: ut ait Galenus; man darf dann die 20 Bände der Kühnschen Galen-Ausgabe durchsehen, um schliesslich zu finden, dass das Gesagte dort sich nicht findet, sondern vielleicht in einer pseudepigraphischen Schrift oder einem Galen falsch zitierenden Araber“.

Nicht bloss naturwissenschaftliche Schwierigkeiten, für die Stadler Brehms Tierleben vielfach heranzog, sondern auch zahlreiche sprachliche waren zu überwinden. Welche Arbeit erforderten die sorgfältigen Indices? Der erste Index librorum, tractatum, capitum, quae in libris XIII—XXVI continentur, im Anfang S. I—XXI, der zweite Index auctorum ab Alberto citatorum S. 159, der dritte Index nominum propriorum, der vierte Index rerum et vocabulorum variorum S. 1609—1652, der vierte Index nominum Germanicorum 1653—1655, der fünfte Index nominum Arabicorum 1655—1663. Dabei hat er allerdings freundliche Unterstützung gefunden, aber es blieb

noch mühevoll Arbeit genug, wofür ihn das Bewusstsein belohnen kann, der Wissenschaft einen hervorragenden Dienst geleistet zu haben.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thomas von Aquin. Von Max Kreutle. Inaug.-Dissertation der Universität München. Fulda 1918, Fuldaer Actiendruckerei. 55 S.

Die Arbeit ist angeregt durch Prof. Schneider, damals in München, dann in Strassburg, jetzt in Frankfurt. Sie bietet sehr schätzenswerte Beiträge zur philosophischen Problemgeschichte des Mittelalters, umso schätzbare, weil Kreutle sein Problem verfolgt durch eine längere Zeit hindurch, wie es aufgenommen, fortgeführt und zu einem einstweiligen Abschluss gebracht wurde. Die Grundlage der Problemgeschichte sieht Kreutle mit Recht bei Augustin, der, ausgehend von der Substantialität und Geistigkeit der Seele, die Unsterblichkeit begründet auf der innerlichen Verbindung der Seele mit der Wahrheit. Die Frühscholastik nimmt unter Alkuin die Gedanken des grossen Augustin zunächst einfach auf und begründet die Unsterblichkeit der Seele mit theologischen und ethischen Momenten; besonders bezeichnend für diese Denkweise sind Hugo v. St. Viktor und Alanus ab Insulis. Eine psychologische Betrachtung des Problems beginnt unter den Einflüssen des arabischen Aristotelismus erst bei Gundissalinus. Von da an tritt das Problem in die Frage ein nach dem Zusammenhang von Leib und Seele und es werden empirisch-psychologische Momente geltend gemacht: Die Lehre vom *Noûs* oder Intellekt war entscheidend in den Kreis der psychologischen Erörterung eingetreten, und damit der Aristotelismus. Aber noch rang in der älteren Franziskaner-Schule der im Herzen sitzende Platonismus mit dem Aristotelismus: Der Platonische Seelenbegriff steht neben der Aristotelischen Intellekt-Lehre, wenn auch das Verhältnis von Leib und Seele mehr äusserlich aufgefasst, und die Prämissen für die Unsterblichkeitslehre mehr aus den Vorzügen des Intellektes genommen wurden. In Siger von Brabant macht der christliche Averroismus einen scharfen Angriff auf die persönliche Unsterblichkeit der Seele, weckt aber damit gleich die Gegenwirkung: Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Albertus will einerseits mit Plato die Substantialität der Seele in möglichster Schärfe betonen, andererseits auch im Aristotelischen Sinne die substanziale Verbindung mit dem Leibe erklären. So fasst er die Seele als Form des Leibes, erklärt aber den *Intellectus agens* und *possibilis* als die Akzidenzien der Seele, qualitativ unabhängig vom Körper und deswegen inkorruptibel. Auf diese Weise gewinnt er die Grundlage für sechs psychologische Beweise der Unsterblichkeit, neben die er doch wieder die Platonischen Gedanken stellt. In vollendeter Weise vollzieht Thomas v. Aquin die Synthese zwi-

sehen Aristoteles und Plato. Die Seele ist forma substantialis des Leibes, sodass innigste Einheit besteht. Aber sie hat daneben auch Tätigkeiten, die sie weit über den Körper erheben: das Denken. Deswegen ist sie unsterblich, denn als Form kann sie sich nicht selbst zerstören, und als Intellekt erfasst sie das Sein secundum omne tempus. Auch nach dem Tode bleibt der Intellekt tätig, nur in anderer Weise als auf Erden, nämlich ohne Vorstellungsbilder oder Phantasmen. Thomas hat — so schliesst Kr. — in genialer Weise Augustinische, peripatetische und arabische Elemente in seiner Unsterblichkeitslehre vereinigt, ohne doch dauernd dieselbe gegen Angriffe schützen zu können. Den Grund findet Kr. in dem zu sehr „spekulativen“ d. h. begriffsphilosophischen Charakter der ganzen scholastischen Philosophie. — Die geschichtlichen Zusammenhänge hätte Rez. öfters anders angeordnet. So gehört Petrus Lombardus neben Robert Pulleyn (der übrigens auch der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts angehört, nicht dem 13, wie S. 10 irrtümlich bemerkt wird). Bei den Mystikern wäre die Reihenfolge: Bernhard v. Clairvaux, Hugo v. St. Viktor, Isaak v. Stella. Wilhelm v. Paris gehört neben Alex. v. Hales, während Robert Grosseteste als Uebersetzer mehr innere Verwandtschaft mit Gundissalinus hat. — Diese Ausstellungen tun aber dem sachlichen Wert der Arbeit keinen Eintrag.

Dillingen a. D.

Prof. Dr. J. Engert.

Die Philosophie von Thomas von Aquin. Durch ausgewählte Stücke aus seinen Schriften in ihren Grundzügen dargestellt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eugen Rolfes. Der philosophischen Bibliothek Band 100. Leipzig 1920, Felix Meiner.

Die Berechtigung dieser Schrift hebt Rolfes in der Einleitung wie folgt hervor: „In der philosophischen Bibliothek als einer Sammlung der philosophischen Hauptwerke alter und neuer Zeit darf Thomas von Aquin nicht ganz fehlen. Thomas gilt als der grösste Denker des christlichen Mittelalters. Er ist überdies der beste Erklärer des Aristoteles und hat seine eigene Spekulation auf die des Stagiriten gegründet. In den letzten Jahren ist noch ein besonderer Umstand eingetreten, der ihm auch in nicht katholischen Kreisen eine erhöhte Beachtung sichern dürfte: Der Weltkrieg hat die Konfessionen in nähere Berührung gebracht und das Bedürfnis nach einer genaueren Bekanntschaft mit der katholischen Kultur geweckt. Thomas aber muss als einer der vornehmsten Vertreter dieser Kultur angesehen werden“ (III).

Nach einer kurzen Einführung, die mit Begriff, Aufgabe, Prinzipien und Einteilung der Philosophie bekannt macht, werden in einer Auswahl von Stücken aus Thomas die Grundzüge seiner Lehre kurz dargestellt. Das Ganze gliedert sich in vier Teile: Erkenntnislehre, Naturlehre, Ontologie oder Seinslehre, Gotteslehre. Für die ein-

zelen Teile, die wieder in mehrere Unterabteilungen zerfallen, sind die Belegstellen aus einzelnen Werken des hl. Thomas genommen und in trefflicher Uebersetzung dargeboten; die Angabe der Parallelstellen zu den ausgewählten Stücken ermöglicht dem Leser die Ergänzung und Vertiefung der hier angeschnittenen Fragen. Besonders sei hingewiesen auf die 30 Seiten in Kleindruck umfassenden Anmerkungen, die einen gediegenen Kommentar zum Texte bilden und mit ihren vielfachen Angaben von Stellen aus Aristoteles den gründlichen Kenner des Stagiriten verraten, Auf eine dieser Anmerkungen, die 60., will ich hier ganz kurz eingehen. Sie ergänzt und erklärt die Paragraphen 4, 5 und 6 des dritten Teiles, in denen vom „Sein und der Wesenheit in den Geschöpfen“ die Rede ist. Rolfes sagt hierüber:

„Hiermit haben wir eine Lehre vorgelegt, die seitens der Schule des heiligen Thomas nicht ohne Grund als die Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie bezeichnet wird. Ohne ihre Voraussetzung scheint weder ein wissenschaftlicher Beweis für das Dasein eines transzendenten Gottes, noch eine richtige Vorstellung von der Natur und Tätigkeit der Geschöpfe und der Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott möglich zu sein. Gleichwohl ist ihre Wahrheit und selbst ihr Sinn in den christlichen Schulen überhaupt bis zur Gegenwart nicht ganz unbestritten.“

R. vertritt nun den realen Unterschied zwischen Sein und Wesenheit:

„Aber die von uns gebrachten und die übrigen noch vorhandenen Texte des Aquinaten überhaupt erscheinen so klar und entscheidend, dass ein ernstlicher Streit über ihren Sinn ausgeschlossen sein dürfte: sie sind von einem realen Unterschied der Wesenheit und Existenz der Geschöpfe zu verstehen.“

Es ist nun gewiss nicht zu leugnen, dass in den von R. übersetzten Texten der hl. Thomas von einem „realen Unterschied“ spricht; es ist jedoch nach Ansicht vieler Philosophen nicht ohne weiteres erwiesen, dass er diesen Terminus in dem Sinne nimmt, dem wir ihm heute unterlegen. Ausserdem dürfen bei der Untersuchung über die Ansicht des hl. Thomas doch auch die vielen Stellen nicht unberücksichtigt bleiben, in denen er einem bloss logischen Unterschied das Wort zu reden scheint. Ich würde mich deshalb lieber mit Kleutgen einverstanden erklären: „Welcher Ansicht der hl. Thomas gewesen sei, wollen wir unentschieden lassen“. (Philosophie der Vorzeit² [1878] 574.) Zur Sache selbst möchte ich folgendes sagen: Man kann die Ansicht von dem realen Unterschied vertreten, braucht aber diese Lehre nicht gerade als die Fundamentalwahrheit der christlichen Philosophie hinzustellen. Wenn diese Ansicht die richtige ist, so leistet sie gewiss ganz ausserordentlich gute Dienste in der Erklärung mancher Wahrheiten; so besonders auch zum tieferen Eindringen in die unio hypostatica; aber als Fundament der christlichen Philosophie sie zu bezeichnen, geht doch wohl nicht gut an.

Möge das Werkchen sein Ziel erreichen und besonders der Wunsch des Herausgebers sich erfüllen, dass es in die Hände von Nichtkatholiken kommt und dort die Kenntnis katholischen Geistesleben vermittelt. Wie schön würde es sein, wenn die Prinzipien der Philosophie des heiligen Thomas sich Eingang verschaffen könnten, namentlich auch jene, die in den hier folgenden Worten enthalten sind:

„Wie die heilige Lehre auf dem Lichte des Glaubens, so fusst die Philosophie auf dem natürlichen Lichte der Vernunft. Und deshalb ist es unmöglich, dass dasjenige, was zur Philosophie gehört, dem, was zum Glauben gehört, entgegen ist. Wenn sich aber in den Aussprüchen der Philosophen etwas findet, was dem Glauben widerspricht, so kommt das nicht von der Philosophie, sondern von ihrem Missbrauche her, der auf der Unzulänglichkeit der Vernunft beruht“.

Mit drei lapidaren Sätzen stellt hier Thomas das Verhältnis von Glauben und Wissen klar, und das Wort von der Unzulänglichkeit der Vernunft könnte, wenn es von allen Philosophen beachtet würde, manchen Irrweg der Philosophie ersparen; denn das Wort könnte eine Ueberschätzung der Vernunft verhüten und so dem stolzen, selbstbewussten Rationalismus und Subjektivismus einen Riegel vorschieben. Aber anderseits ist der hl. Thomas weit entfernt von einer Unterschätzung der Vernunft;

„In demjenigen, was wir von Gott bekennen, ist eine zweifache Weise der Wahrheit. Manches ist von Gott wahr, was jedes Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigt, wie dass Gott dreieinig ist. Manches aber gibt es, was auch der natürlichen Vernunft erreichbar ist, wie dass Gott einer ist, und anderes dergleichen. Und dieses haben auch die Philosophen, geführt durch das natürliche Licht der Vernunft, apodiktisch von Gott bewiesen“. (5).

Welch ein Vertrauen auf die Kraft und Fähigkeit der Vernunft, die Wahrheit zu erkennen! Skeptizismus und Kantscher Kritizismus stehen nicht auf dem Boden der Philosophie des Aquinaten, Rationalismus und Subjektivismus, Skeptizismus und Kritizismus können aber durch die Prinzipien des Heiligen von Aquin überwunden werden. Wenn das vorliegende Werkchen auch nur ein wenig dazu beitragen könnte und würde, so wäre das sicher für den Verfasser der schönste Lohn.

Fulda.

Dr. E. Koch.

Franz Brentano; mit Beiträgen von Karl Stumpf und Edmund Husserl. Von Oskar Kraus. München 1919, Beck. Brosch. 8.80 Mk. — **Franz Brentano**. Sonderheft 1918 der Monatshefte für pädagogische Reform, herausg. von E. Burger. Wien 1918. 3.— Mk.

Franz Brentano ist am 17. März 1917 zu Zürich gestorben. Seine literarische Produktion begann und endete mit Aristoteles-Forschung, seine

„Psychologie“ (I. 1874) blieb Fragment, die übrigen Schriften sind aus Vorträgen oder Polemik als Gelegenheitschriften entstanden. So ist seine Wirkung in den dreissig Jahren seiner Würzburger und Wiener Lehrtätigkeit zu suchen, in der er einen grossen Schülerkreis zu fruchtbarer Arbeit für die Philosophie zu gewinnen und zu beeinflussen gewusst hat, und in den zwanzig Jahren verborgenen, aber regen Gedankenaustausches mit seinen Freunden.

Als Aristoteliker aus der Schule Trendelenburgs erschien der Würzburger Dozent noch in engem Zusammenhange mit der damals wieder erneuerten Scholastik, als Laie und Professor in Wien sah man ihn bald mit seiner Psychologie und seiner Reform der Logik eigene Wege gehen. Neue philosophische Problemstellungen, deren Wirksamkeit mit dem jüngsten Wiederaufblühen der philosophischen Forschung zusammenfällt, haben erst in ihrer Entfaltung Fäden ihrer Herkunft und Anregung bis zur Denkarbeit Br.s zurückverfolgen lassen. Wir dürfen nicht verkennen, dass der Streit um den Psychologismus, der von selbst an die Neuformulierung der Aufgabe und Methode der deskriptiven Psychologie als einer Phänomenologie des Bewusstseins anknüpfte, die logisch-erkenntnistheoretische Begriffsentwicklung ausserordentlich geklärt hat, dass die Leistungen Husserls, Stumpfs, Meinongs und ihrer Schüler nicht ohne die Philosophie ihres Lehrers zu erklären sind, dass also die Phänomenologie, die Gegenstandstheorie und die Wertlehre der österreichischen Schule, jene in gewisser Weise voraussetzen. Diese Zusammenhänge rechtfertigen das Interesse an dem philosophischen System als Ganzem, dessen Veröffentlichung aus dem Nachlass wiederholt in Aussicht gestellt worden ist.

1. Was Kraus, Stumpf und Husserl bieten, möchte sich als eine Vorbereitung auf jene Publikation auffassen lassen. Prof. Kraus, der rührige Schüler Martys in Prag, macht in seinem Beitrag auf Grund seiner intimeren Kenntnis des Denkers den Versuch einer doxographischen Entwicklung, welche die Modifikationen des Standpunktes berücksichtigt und biographische Daten als Gerüst einschliesst. In den Erinnerungen von Stumpf hat die langdauernde persönliche Beziehung beider Philosophen die Schilderung der Würzburger Dozentenzeit mit ihren philosophischen Ansätzen und den Wirnissen ihres Ausganges äusserst lebendig gestaltet und lässt das Interesse der Entwicklung des Verfassers selbst nicht weniger als seinem Gegenstande folgen. Sehr wertvoll ist Husserls Aufsatz für die Beleuchtung von Br.s Einfluss auf seine Schüler und die Herausarbeitung persönlicher Züge.

2. Nichts Neues bieten die in einem Sonderheft der Monatshefte vereinigten Aufsätze von Kraus, Eisenmeier und anderen, die auch F. W. Försters Grabrede und Erinnerungen der Schwester Br.s enthalten. Einzelne Ausführungen sind schwach.

Alle derartigen Erörterungen müssen als unzulänglich gelten, solange sie nicht auf Grund des Nachlasses die systematische Philosophie im Zusammenhange darstellen können. Erst wenn jener vorliegt, werden über die historische Stellung Urteile möglich sein, welche die der genannten Verfasser in mancher Hinsicht werden berichtigen und ergänzen müssen. So könnte möglicherweise das Verhältnis zu Trendelenburg in der Metaphysik, besonders im ersten Teil, sich wirksam zeigen und die Bedeutung der rein aristotelischen Tradition, die durch das ganze Jahrhundert sich hindurchzieht, für die Problemstellung der neuen Metaphysik und Erkenntnislehre erweisen, so das fertige System der Logik das Verhältnis zu englischen Logikern und die Wirkung auf die Gestaltung der Urteilslehre klarzulegen gestatten. Die Forschung bemisst ihr Interesse nach dem Gehalte eines philosophischen Werkes und nur dadurch bedingt nach seinem Urheber. Eine Stellungnahme zu der Persönlichkeit ist hier nicht zu berücksichtigen.

Bonn.

Dr. Erich Feldmann.

La filosofia di Benedetto Croce. Di Emilio Chiochetti.

Seconda edizione riveduta e ampliata. 341 pag. Milano 1920.

Società Editrice »Vita e pensiero«. L. 10,75.

Nicht nur in den Reihen der italienischen Neuscholastiker, sondern unter den gegenwärtigen italienischen Philosophen überhaupt ist wohl keiner mehr befähigt gewesen, die Philosophie des Neuhegelianers Benedetto Croce (geb. 1866 zu Pescasseroli in den Abruzzes; zuletzt Professor in Palermo, jetzt italienischer Kultusminister) systematisch darzustellen und zu beurteilen als Emilio Chiochetti. Er ist einer der führenden Männer im Lager der italienischen Neuscholastik, besonders auch auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete. In der scholastischen wie nichtscholastischen Philosophie gleich gut bewandert — er hat u. a. auch bei Jerusalem in Wien studiert — hat er als einer der ersten die Bedeutung und die Ausichten des Croceschen Neuhegelianismus in Italien erkannt, als dieser wegen seiner abstrakten Gestalt noch wenig Anklang in Italien gefunden hatte. Ich erinnere mich, dass Chiochetti schon vor reichlich zehn Jahren gelegentlich eines Besuches in Deutschland mir mit grossem Nachdruck erklärte, Croce sei auf nichtkatholischer Seite für die Zukunft der bedeutendste und einflussreichste Philosoph in Italien und zugleich der Gegner, den die christliche Philosophie in Italien mehr ins Auge zu fassen habe als alle anderen. Chiochetti hat Recht behalten. Um so dankenswerter ist es, dass er es sich fast zur Lebensaufgabe gemacht hat, mit Croce in die Arena des philosophischen Geisteskampfes einzutreten. Eine Reihe von Abhandlungen, von denen mehrere in der *Rivista di filosofia Neo-Scolastica* erschienen sind, und schliesslich das vorliegende Buch legen Zeugnis ab

von diesem Streben Chiocchettis. Was das Buch sein soll, gibt der Vf. im Vorwort an: „an erster Stelle eine treue Darlegung und Erläuterung des philosophischen Denkens des B. Croce . . . an zweiter Stelle ein ernster Versuch, vom Standpunkt des traditionellen Denkens aus die Vorzüge und Mängel, die annehmbaren und nicht annehmbaren Theorien des »Systems der Philosophie des Geistes« aufzuzeigen“. (Ueber Croce berichtete ich im J. 1913 in der Festschrift für von Hertling S. 455 f.: „Das kriteriologische Problem und der italienische Neuhegelianismus“.) Chiocchetti hat mit der ihm eigenen scharfen Urteils- und Einfühlungsgabe seine Aufgabe vorzüglich gelöst. Er zeigt, „wie der absolute Immanentismus des Seins von Croce (und von Gentile, dem Mitprofessor Croces an der Universität in Palermo) überwunden wird durch die Lehre von der Transzendenz des unendlichen Seins, des aktualen Prinzips und letzten aktualen Zieles des endlichen Seins“; „der idealistischen Subjektivität setzen wir entgegen die realistisch-idealistische Objektivität des Erkennens: das wahre System ist Verschmelzung von Realismus und Idealismus . . . ausserhalb des Menschen existiert die vollendete Identität von Sein und Erkennen, nämlich das ganze Sein, ganz eines mit dem ganzen Geist, der ganze Geist, ganz eines mit dem ganzen Sein: Die vollendete ontologische Ordnung ganz eins, d. h. identisch, im strengsten und eigentlichsten Sinne des Wortes, mit der vollendeten logischen Ordnung: das Sein und die Wahrheit, Gott“ (339 f.). Das ist Augustinischer Geist in moderner Gewandung.

Das Buch, das „den Freunden P. Agostino Gemelli und Don Francesco Olgiati“ gewidmet ist, bedeutet eine gute Tat für die italienische Neuscholastik.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.