

Recensionen und Referate.

Wissenschaftliche Briefe von Gustav Theodor Fechner und W. Preyer. Herausgegeben von W. Preyer in Berlin. Mit dem Bildniss Fechner's. Hamburg und Leipzig, Verlag von Leopold Voss. 1890. IV, 226 S. *M.* 7.

An diesem Briefwechsel, dessen Inhalt hier nur insoweit, als er die Philosophie in einigen Punkten berührt, besprochen werden soll, sind drei Universitätsprofessoren betheilig, Theodor Fechner in Leipzig, W. Preyer, früher in Jena, jetzt in Berlin und Vierordt in Tübingen. Zwei von diesen Männern, Fechner und Karl von Vierordt sind bereits aus diesem Leben geschieden. Der nun von Preyer veröffentlichte Briefwechsel dauerte, wie im Vorworte bemerkt ist, von 1873 bis 1883. Die Angelpunkte der Discussion in diesem Briefwechsel waren zwei Gesetze, nämlich das von Weber zuerst aufgestellte und von Fechner weiter entwickelte psychophysische Gesetz und ein von Preyer zuerst formulirtes Gesetz, welches letztere auf die Contraction von Muskeln sich bezieht und desshalb von Preyer als myophysisches Gesetz bezeichnet worden ist.

Da dieses letztere Gesetz ein rein physiologisches ist, kann die darauf bezügliche Discussion hier ausser Betracht bleiben, nur soviel sei bemerkt, dass Preyer in der auf dieses Gesetz bezüglichen Correspondenz einmal (S. 54) die Bemerkung einfließen lässt, es sei die Naturgesetzlichkeit überhaupt nur eine Hypothese, allerdings von immensen heuristischem Werthe. Etwas später (S. 69) sagt Preyer, er sei mit Helmholtz zweifelhaft darüber, ob die Naturgesetzlichkeit nothwendig eine allgemeine sei; der Experimentator müsse freilich die allgemeine Naturgesetzlichkeit postuliren. In diesen Aeusserungen verräth sich eine gewisse Unsicherheit über das Wesen und den Umfang der Naturgesetzlichkeit im Allgemeinen. Referent hält mit andern christlichen Philosophen, wie z. B. Gutberlet,¹⁾ Pesch,²⁾ die Naturgesetzlichkeit nicht bloss für eine Hypothese, sondern für eine nothwendige Folge aus dem Wesen der Naturdinge. In den auf

¹⁾ Naturphilosophie S. 52 f.

²⁾ Welträthsel I. S. 259 f.

die Psychophysik und das psychophysische Gesetz bezüglich Discussionen besteht zwischen Fechner und Preyer eine Meinungsverschiedenheit in Betreff der negativen Empfindungswerthe. Preyer macht dagegen die Einwendung, dass der Gebrauch, welchen Fechner von den mathematischen Vorzeichen + und — in der Psychophysik gemacht, ein anderer, als der sonst in der Mathematik übliche sei; was Fechner in der Empfindungsscala als positive und negative Werthe oder Grössen bezeichnet, seien ganz heterogene Dinge. Andererseits bietet Fechner all' seinen Scharfsinn auf, um die Einwendungen Preyer's zu entkräften und macht dem dialektischen Gefechte zuletzt dadurch ein Ende, dass er im Beginne eines Briefes vom 20. Juli 1874 (S. 123) seinem Gegner erklärt: „Ich glaube doch, es wird gut sein, wenn wir unsere Discussion über die negativen Empfindungswerthe endlich abbrechen; Sie sehen selbst, sie hat kein Ende.“

Es dürfte hier der passende Ort sein, zu erwähnen, dass auch Gutberlet in seinen Artikeln über Psychophysik in „Natur und Offenbarung“¹⁾ den Begriff und die Existenz negativer Empfindungen vertheidigt, jedoch in einem andern Sinne als Fechner. Dieser erklärt ausdrücklich (S. 18), er verstehe unter einer negativen Empfindung nicht eine sehr schwache, von der man kein Bewusstsein habe, sondern eine imaginäre Empfindung, die gar nicht da ist, indess doch partielle Bedingungen ihrer Entstehung da sind; eine Empfindung, an deren Zustandekommen noch etwas fehlt. Nun klingt es allerdings etwas sonderbar, wenn ein Zustand, von dem behauptet wird, er sei gar keine Empfindung, als negative Empfindung bezeichnet wird.

Aus den letzten Partien dieses Briefwechsels, worin neben Fechner und Preyer auch Vierordt auftritt, dürfte ein akustisches Element, über dessen psychophysische Bedeutung die genannten drei Forscher verschiedener Ansicht sind, noch besondere Erwähnung verdienen. Das betreffende Experiment wurde von Tarchanoff und Preyer mit einem Telephonpaar, welches durch einen Draht verbunden war, angestellt. Der Strom wurde so abgeschwächt, dass beim Anlegen eines Telephons an ein Ohr kein Ton mehr gehört wurde, der Ton also ein wenig unter der Schwelle war. Wenn aber dann, bei so abgeschwächtem Strom und Ton, an jedes der beiden Ohren ein Telephon zugleich angesetzt wurde, so wurde der Ton empfunden. Preyer und Vierordt geben nun diesem Experimente diese Deutung, dass sie sagen, die Ursache, wesshalb beim Anlegen der Telephone an beide Ohren zugleich der vorher unhörbare Ton hörbar wurde, sei nicht eine physikalische Verstärkung der psychophysischen Erregung im Gehörorgane, sondern eine centrale Addition zweier nicht bewusst empfindbarer Erregungen, welche Addition dann

¹⁾ Bd. 26 S. 173 f.

ein Ueberschreiten der innern Schwelle zur Folge habe. Diese Deutung stimmt im Wesentlichen mit der Auffassung der unbewussten Empfindungen bei Gutberlet, denn dieser nimmt ähnlich wie Preyer und Vierordt an, dass durch Summation mehrerer Empfindungen, welche einzeln für sich unbewusst sind, eine bewusste Gesamtempfindung entstehen könne.¹⁾

Fechner will die Deutung, welche Preyer und Vierordt jenem Versuche geben, nicht als nothwendig und einwurfsfrei gelten lassen, denn es sei möglich, dass beim Ansetzen beider Telephone an die beiden Ohren der einem Obre zugeführte Schallreiz, welcher für sich allein unter der Schwelle bliebe, durch den auf das andere Ohr wirkenden Reiz in Folge der Schalleitung durch die Kopfknochen so verstärkt werde, dass er die Schwelle übersteigt. Man sieht hieraus, dass Fechner das Entstehen einer bewussten Tonempfindung bei gleichzeitiger Anwendung beider Ohren und Telephone aus einer Verstärkung des Schallreizes erklären will, resp. diese Erklärung für möglich hält, wogegen Preyer und Vierordt die Möglichkeit einer solchen Verstärkung des peripherisch zugeführten Reizes entschieden in Abrede stellen und das Entstehen der bewussten Empfindung aus einer centralen Addition unbewusster Empfindungszustände erklären. Referent gesteht, dass er die von Preyer und Vierordt gegebene Erklärung für die besser begründete hält.

Im Ganzen genommen erhält man beim Durchlesen dieses Briefwechsels — gleichnissweise gesprochen — einen Eindruck, wie beim Anblick eines Gefechtes zwischen zwei Gegnern, von denen jeder die Hiebe des andern mit grosser Gewandtheit und Eleganz parirt, wobei jedoch keiner tödtlich, ja nicht einmal schwer verwundet wird. In Bezug auf die Form wissenschaftlicher Streitführung lässt sich etwas daraus lernen.

Dillingen.

F. X. Pfeiffer.

Geschichte der Philosophie nach Idengehalt und Beweisen.

Von Prof. Dr. Baumann. Gotha, Perthes. 1890. IV, 383 S. *M.* 7.

Seit Ref. anfang, sich mit philosophischen Dingen zu beschäftigen, ging sein Wunsch dahin, eine Darstellung zu finden, welche in gedrängtester Kürze die Grundbegriffe des menschlichen Denkens vorführte, bis zu der Höhe von Klarheit durchgearbeitet, in welcher sie den Meistern des Denkens vor dem Geiste gestanden. Hätte man die Hauptsätze in geschichtlicher Reihenfolge zusammengeordnet, so wäre leicht aus derselben die Entwicklung des Denkens abzulesen, und könnte man mühelos die Grössen ausmitteln, deren Verbindung gewissermassen das Einmaleins der Philosophie ausmacht.

¹⁾ Vergl. Psychologie 2. Aufl. S. 49. e.

Baumann's vorstehendes Buch kommt unserem Wunsch entgegen. Der Verf. will den Ideengehalt und die Beweise derjenigen Philosophen zur Anschauung bringen, welche Eigenthümliches und Selbständiges geleistet haben und im Stande sind, theils den philosophischen Sinn anzuregen, theils die verschiedenen Richtungen anzugeben, welche das Nachsinnen über die obersten Denkgegenstände eingeschlagen und, von Abweichungen zweiter Klasse abgesehen, auch heute nicht verlassen hat. Baumann hat unbedingt Recht, wenn er betont: die philologisch-historische Forschung an den und über die Schriftdenkmale der Philosophen, sowie die culturgeschichtliche Anknüpfung der Philosophie an die verwandten Lebensäußerungen der Völker, das sind die beiden Schlüssel für das philosophische Verständniß; aber Täuschung wäre es, den Schlüsseln philosophischen Werth darum selber zuzusprechen.

Unser Verf. theilt die Geschichte der Philosophie in zwei Bücher: alte und neuere Philosophie. Erstere ist die hellenische, die vier Perioden hat: 1. Anfang bis zu den Sophisten — Erkenntniß der ersten Gründe durch sinnliches Wahrnehmen, mathematisches und dialektisches Denken; 2. sokratisch-platonisch-aristotelische Schulen — methodische Ausgestaltung einer Gesamtweltanschauung (1. und 2. mit theoretischem Grundzug); 3. Epikureer, Stoiker und Skeptiker — Genuss-, Tugend- und Wahrscheinlichkeitslehre; 4. Neuplatonismus — contemplative Versenkung in den Seinsurgrund (3. und 4. mit praktischem Grundzug: Erzielung der Lebensruhe). Die römische Philosophie ist ein Anhang der griechischen (3. Periode).

Von eigentlicher Philosophie, d. h. von solch' einem wissenschaftlichen Nachdenken, welches zurückgeht auf die allgemeinen und nothwendigen Denkgrundsätze, wie sie den Inhalt und die Bewegungsgesetze des Denkgeistes selber ausmachen, findet sich im Oriente Bedeutsames nur bei den Indiern (S. S. 141 ff.). Die Chinesen haben praktische Moral und Staatslehre, sowie die Pflege mystischer Beschaulichkeit: Confucius (um 500 v. Chr.), der seine Aufgabe nie wissenschaftlich gefasst hat, ist praktischer Positivist, während Mencius (um 372—289 v. Chr.), der bedeutendste Vertreter der confucianischen Schule, den Staatssocialismus des Micius (um 450 v. Chr.), sowie den rohen Sensualismus abzuwehren sucht; Lao-tse, Confucius' älterer Zeitgenosse, sieht das Lebensideal des Weisen in der wort- und that-, d. h. unbedingt selbstlosen Hingabe an Tao, den ersten Urgrund und sein Gesetz.

Die Geschichte der neueren Philosophie ist die Geschichte des Denkens bei den germanischen und germanisch-romanischen Nationen. Die Slaven haben keine ursprüngliche Philosophie. Die Araber betheiligten sich nur kurze Zeit an der Bearbeitung der Denkprobleme. In China und Indien geht Alles auf die Ideen der entschwundenen Jahrhunderte zurück. Die französische Philosophie nun hat das Charakterzeichen der

Klarheit, die englische das der Nutzbarkeit, die deutsche das der Gründlichkeit und Unverständlichkeit. (Von der italienischen Philosophie wird nichts geurtheilt, wie denn ein Hauptfehler an Baumann's Werk der ist, dass das löbliche Streben nach Kürze nicht zwar in Dunkelheit, aber oftmals in Dürftigkeit ausläuft.) — Die neuere Philosophie ist indessen nicht bloss diejenige der germanischen Geistesart. Sie steht unter dem Einflusse noch dreier anderer mächtiger Factoren. Der erste ist das Christenthum, dessen Einwirkung auch bei den es Ablehnenden überall spürbar ist. Der andere ist das Griechen- und Römerthum in seiner Gesammtheit (Renaissance). Der letzte ist die empirisch-exacte Welt- und Menschenkunde. So erhalten wir zwei vorbereitende Abschnitte zum Hauptcapitel des zweiten Buches, welches den Universalismus oder Kosmopolitismus des germanischen Denkens zu behandeln hat. Sie sind: Patristik und Scholastik.

Geben wir eine Probe der Art und Weise, wie Baumann seine Skizzen innerhalb des gezeichneten Rahmens ausführt.

Die Patristik ist die philosophische Verarbeitung des christlichen Gedankens in der griechisch-römischen Welt. Echter Inbegriff der urchristlichen Lehre ist die Bergpredigt und der sonstige verwandte Gehalt bei den Synoptikern. Weder Wissenschaft noch Kunst wird hier mitgetheilt; weder die technische Beherrschung der äusseren Natur noch staatsbildende Kraft wird hier gepriesen. Moralisch und religiös sein in Einheit, ist christliches Lebensziel, und die darnach Ringenden werden „mit den überschwenglichsten Verheissungen überschüttet.“ Christus ist das Ideal; Glaube, wirksam durch die Liebe, ist der Weg seiner Nachahmung. Die grössten Geister, wie Augustinus und Luther, haben dem imposanten christlichen Grundgedanken ergreifenden Ausdruck verliehen. Der Beweis seiner Wahrheit wird geführt durch das „subjective Erleben“, das „testimonium spiritus sancti“. Die Wissenschaft indess musste sofort auch einsetzen, einerseits um dem Wissenstrieb, andererseits um dem Bedürfniss der Vertheidigung zu genügen gegenüber der heidnischen Weltweisheit.

Um das Philosophische aus der Patristik zu erheben, sind die Antworten zu prüfen, welche vorliegen auf die zwei Fragen: a. Ist allgemein das wahre Wesen des Menschen Moralität und Religiosität? b. Welche wissenschaftlichen Gedanken muss man sich alsdann machen über Gott, Mensch und Welt? Die Problemstellung ist bei Justinus Martyr, dem ersten christlichen Philosophen, treffend und heute noch giltig; seine Lösung aber ist schwach. „Seine Beweise sind theils aus den hl. Schriften genommen, theils schliesst er sich gleichzeitigen heidnischen Denkweisen an, theils hilft er sich mit Analogien, welche damals freilich allgemein für höchste Speculation galten.“

Es sei hier angefügt, dass Baumann's „Geschichte“, neben vielen sachlichen Ungenauigkeiten, sich rühmenswerther Unparteilichkeit befleissigt. Zu ersterem z. B. gehört es, wenn die Gnostiker „Christen“ genannt werden, die sich am Glauben nicht genügen liessen und nach höherer Erkenntniss strebten. (S. 165.) Auf Namen kommt ja nicht viel an. Allein der Gnostiker Valentin ist Intrusus im Christenthum; von Mani, wenn er überhaupt gelebt hat, gilt dies noch viel mehr. Der Gnosticismus ist sicher Alles eher, als eine Entwicklungsstufe innerhalb des Christenthums, wie denn auch B. selber sagt: dessen Form sei „wüst“, „rein mythologisch“ gewesen, und solcherlei habe sich bei den griechischen Philosophen, den Neupythagoreern und Neuplatonikern gefunden (S. 167).

Sehr wohlthuend berührt es, wenn B. über Origenes bemerkt: sein System sei ein Denkmal grossartigen, planmässigen Scharfsinnes, das vollendetste, durchgebildetste und durchdachtste der griechischen Patristik — und doch sei die Kirche bei der Verurtheilung des alexandrinischen Meisters „philosophisch einem richtigen Instincte“ gefolgt (S. 172). Dies wird anerkannt in einem Athemzuge mit der Aufstellung, die ehemals gefeiertsten modernen Denker, Schelling, Baader, Hegel, berühren sich mannigfach mit Origenes (Begriff der Materie, Verhältniss von Natur und Idee, Begrenztheit Gottes u. ä.). Also, wenn die Kirche gegen Irrungen Verwahrung einlegt, einem „philosophischen Instincte“ folgend, kann die Wissenschaft des freien Gedankens auf kirchlichem Boden nicht etwas Unmögliches sein im Princip. Diesen Gedanken wollen wir hochhalten und uns dabei nicht zu sehr verwundern, wenn wir über den hl. Thomas von Aquin die an grosser Schiefheit krankende Bemerkung finden (S. 209 f.):

Thomas gibt ein reiches natürliches Wissen über Gott, Welt und Menschen, eine Ergänzung dieses Wissens durch den Glauben lehrend. Dieser Glaube, weil nach Thomas' Ueberzeugung wichtig, soll nun das Wissen verdrängen, es zu seiner Magd machen, und, „einmal angenommen, wird er Zwang und seine Vertretung mit Autorität selbst über die Staaten, d. h. das sittliche Gemeinschaftsleben der Menschen nach natürlicher Vernunft, ausgerüstet.“

Ref. hat sich immer verwundert, dass auch ganz vorurtheilslose, echt philosophisch veranlagte Naturen zu gern der Theorie von der „doppelten Wahrheit“ verfallen, wenn das Wörtchen „Zwang“ in rein wissenschaftliche Erörterungen eingeführt werden muss. „Denkzwang“, „Nöthigung der Denkgesetze“ lässt man sich gerne gefallen; aber „Glaubenszwang“ muss nun einmal, als „katholisch-kirchliches“ Specificum, im feindlichen Gegensatze stehen zu den modernen Auffassungen, welchen der Glaube „eine fort und fort freie Annahme“ ist, die „nie Zwang

übt und keine Zwangsmacht hat“. Wäre hier nicht ein bisschen Untersuchung am Platz über die Wörtchen „Glauben“ — „Meinen“ — „Wissen“?

Doch, wir müssen abbrechen. Bemerket sei nur noch, dass Baumann ganz richtig das philosophische Interesse der Gegenwart in der Richtung findet, welche die Psychologie — „in ihrer Befruchtung durch Physiologie, unter Herbeiziehung der Gehirnkrankheiten und Nervenleiden, der hypnotischen Erscheinungen, der Vorkommnisse von Fällen doppelter Persönlichkeit, mit Rückschlüssen von den abnormen auf die normalen Vorgänge“ — zum Unterbau einer philosophischen Gesamtansicht nehmen möchte. Wird dies aber angehen? Wird eine gesunde Philosophie hervorgehen aus vorwiegend pathologischen Beobachtungen?

Der Plan des Baumann'schen Werkes verdient alles Lob und ist sehr wohl geeignet, zu philosophischem Nachdenken anzuregen. Die Ausführung des Planes hat es bewirkt, dass das Buch „Anfängern und Ungeübten“, trotz der meist gewandten und treffenden Darstellung, weniger dienlich sein dürfte. Der unverdrossene, selbständige Leser dankt dem Verfasser.

Wildbad.

Dr. Carl Braig.

Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie.

Eine historisch-kritische Untersuchung von Clemens Bäumker.
Münster, Aschendorff. 1890. gr. 8° XV, 436 S. M. 12.

Bäumker's Schrift ist die erste Monographie auf diesem Gebiete. Er betitelt dieselbe: „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie“. Dieser Titel verspricht mehr, als der wirkliche Inhalt des Buches bietet; er müsste genauer heissen: Das Problem der Materie in der heidnisch-griechischen Philosophie. Denn Philosophen gab es doch auch in den christlich gewordenen hellenischen Kreisen und zwar solche von Bedeutung. Wenn Celsus, wenn Porphyrius, wenn Hierokles, wenn Proklus und dergleichen Leute zur Sprache kommen, warum nicht auch ihre Gegner? Zwar werden die Vertreter der christlichen Speculation gelegentlich als historische Zeugen angeführt, allein das ist zu wenig: die ganze Geistesart der christlichen Speculation innerhalb der hellenistischen Periode verlangt eine eigene Behandlung. Dass Bäumker dies unterliess, hat den Referenten Wunder genommen. Möglicher Weise ist der Grund hievon in der dauerlichen Krankheit zu suchen, die den Herrn Verfasser vom Herbst 1887 an „über ein Jahr von jeder, selbst leichten wissenschaftlichen Thätigkeit fern hielt“ (Vorw. XI.), so dass er, um seine Schrift doch einmal druckfertig zu sehen, sich innerhalb der von Zeller u. A. abgesteckten, augenblicklich usuellen Grenzen hielt. Dann wollen wir uns mit dem aufrichtigen Wunsche bescheiden, es möge bei einer zweiten

Auflage eine ungeschwächte Gesundheit den Herrn Verfasser in den Stand setzen, auch der Speculation innerhalb der christlich-griechischen Kreise eine eingehende und hingebende Behandlung zu widmen. Denn es ist wahrlich an der Zeit, dass mit dem wissenschaftlichen Vorurtheil praktisch aufgeräumt wird, die griechische Philosophie höre dort auf, wo die christliche Forschung beginne und es ist offenbar hauptsächlich dem Einfluss einer gewissen verkehrten und einseitigen philologischen Richtung zuzuschreiben, wenn man mit Zeller¹⁾ von der Behandlung der christlichen Speculation während der ersten Jahrhunderte durch die Bemerkung sich zu dispensiren vermeint: „Denn in dieser sehen wir die hellenische Wissenschaft von einem neuen Princip überwältigt, an das sie fortan ihre Selbständigkeit verloren hat.“ Ich dünke: so viel Hellenenthum, wie ein Jude Philo, so viel Selbständigkeit, wie die hellenische Wissenschaft bei den Neuplatonikern, dürfte ein Origenes, ein Athanasius, ein Gregor v. Nazianz und dergleichen Männer doch wohl auch beanspruchen.

Mit diesen Bemerkungen gegen eine bis jüngst ziemlich allgemeine Art der Behandlung glaube ich übrigens etwas gesagt zu haben, dem der Herr Verfasser selbst beitrifft. Sein Vorwort (S. VI) berechtigt mich hierzu: „. . . denn die ideale Förderung einer völlig voraussetzungslosen Untersuchung haben auch diejenigen Forscher in Wirklichkeit niemals erfüllt, welche in ihr ein nothwendiges Erforderniss des Philosophirens glaubten erblicken zu müssen.“ In der sympathischen Einleitung (S. 1—7) bespricht Bäumker den verschiedenen Sinn, der mit dem Ausdruck ‚Materie‘ sich verbindet und bestimmt seine Aufgabe dahin, dass er die Antworten darzustellen habe, welche die einzelnen Systeme auf die Frage gegeben haben: „Was ist das Substrat (*ὑποκείμενον*) des Wechsels in der Körperwelt?“

Diese Antworten werden uns vorgeführt in 5 grösseren Abschnitten.

Der erste Abschnitt behandelt die Vorsokratiker und die Ansätze zu einer Theorie der Materie, und zwar: 1. Die älteren jonischen Naturphilosophen: Thales, Anaximander, Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Heraklit (S. 8—33). 2. Die Pythagoreer (S. 33—46). „Die Ausführungen“ über sie „stützen sich ausschliesslich auf die aristotelischen Berichte und auf diejenigen Fragmente des Philolaos, deren Echtheit Zeller dargethan“ (S. 34). 3. Die Eleaten: Xenophanes, Parmenides, Melissus, Zeno (S. 46—62). 4. Die jüngeren Naturphilosophen (S. 63—95). 5. Die Sophistik: Protagoras, Aristipp?, Gorgias (S. 95—109).

Wie durch die ganze Monographie emsige Sorgfalt, edles Masshalten, gewinnende Objectivität, vorsichtige Besonnenheit sich geltend macht, so

¹⁾ Philosophie der Griechen I. 1. Eiml. S. 8. (4. Aufl.)

gibt schon dieser erste Abschnitt mehrfach Zeugniß davon, dass es für den Herrn Verfasser keine bloße Phrase war, wenn er im Vorwort (S. VI) von der philosophie-geschichtlichen Forschung verlangte, sie solle uns klar oder doch leichter verständlich machen, wie ein System für seine Zeit „wirklich gedacht werden konnte“ und wie es „überhaupt denkbar war.“ Für jedes Kind der modernen Zeit, das imprägnirt von den Auffassungen der verschiedensten philosophischen Schulen stets eine unwillkürliche Neigung verspüren wird, mit dem antiken Wort einen modernen Begriff zu verbinden, ist es keineswegs in jedem Falle leicht, Schritt für Schritt sich so zurückzuschrauben, dass der eigene Geist klein genug erscheint, um in die sehr beschränkten Betrachtungsweisen jener alten Denker sich hineinzufinden. Bäumker hat so viele Kraft über sich; und so braucht er des öftern keinen Widerspruch des Philosophen mit sich selbst anzunehmen, — so kann er sich bescheiden, eine Lücke anzuerkennen und sich mit der Erklärung beruhigen, der Philosoph habe diese Consequenz und jene Schwierigkeit noch nicht erwogen, — so wehrt er sich nicht, einzelnen Gedanken und Ausdrücken jene Unbestimmtheit zu lassen, die ihnen der Philosoph selbst nicht genommen.

Von diesem Verfahren hätte wohl an einzelnen Orten ein noch ausgiebigerer Gebrauch gemacht werden können. So z. B. finde ich es nicht genug begründet, wenn Bäumker in dem *ἄπειρον* des Anaximander räumliche Unendlichkeit ausgedrückt finden will (S. 13).

Die Pythagoreer anlangend, muss Referent gestehen, dass auch Bäumker's an und für sich ganz hübsche Besprechung derselben ihm den Schlüssel des befriedigenden Verständnisses noch nicht brachte, wie dieses System eigentlich denkbar war.

Bäumker's Darlegungen über die Atomiker bilden nach meinem Dafürhalten einen wahren Glanzpunkt des ersten Abschnittes. Wollte ich auch nur das Allerbeste daraus anführen, müsste es ein halbes Compendium werden. Der verehrte Leser möge daher das Buch selbst zur Hand nehmen und sich der ausgezeichneten Parallelen freuen.

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit Plato und dessen Zeitgenossen; er umfasst 100 Seiten (110—209) und behandelt: 1. Die Nothwendigkeit der Materie im platonischen System; Plato's ‚Ideen‘ verlangen einen Ort für die Aufnahme ihrer Nachbilder; 2. den Timäus nach Aufbau und Inhalt im Allgemeinen; 3. die sogenannte ‚secundäre Materie‘, des Timäus und deren mythischen Charakter; 4. die ‚primäre‘ Materie des Timäus; 5. die angebliche Materie in Republik, Sophistes, Parmenides und Philebus; 6. die platonische Materie nach den aristotelischen Berichten als das Grosse und Kleine, sowie die alte Akademie; 7. die Zeitgenossen Plato's.

Im dritten Abschnitt kommt Aristoteles und seine Schule zur Sprache und wir betrachten die Materie als Möglichkeit (S. 210—300).

„Aristoteles ist es, welcher das Wort ‚Materie‘ (*ύλη*) als technische Bezeichnung in die Philosophie eingeführt hat. Durch ihn findet auch der antike Begriff der Materie seine typische Ausprägung“ (S. 210). Man darf daher besonders gespannt sein, wie unsere Monographie auf diesem nach allgemeiner Ueberzeugung potenziert schwierigen Gebiete zu Werke geht.

Vorerst charakterisirt Bäumker mit einigen guten Strichen die aristotelische Speculation über die Materie im allgemeinen und bemerkt u. a.: „Die Methode der Forschung, durch welche Aristoteles den Begriff der Materie gewinnt, ist im wesentlichen dieselbe, wie die Plato's und des Alterthums überhaupt. Einige allgemeinste, nicht sonderlich tief gehende Beobachtungen unterzieht er einer scharfsinnigen dialektischen Bearbeitung durch gewisse allgemeine Begriffe und Grundsätze, die ihm als denknöthwendig erscheinen, und in denen er daher, den Voraussetzungen seines Systems entsprechend, das Wesen der Dinge befasst glaubt“ (S. 211).

Sodann wird 1. der „Begriff der Materie“ erhoben, nachdem der Ausgangs- und Fragepunkt mit den Worten gekennzeichnet ist: „der aristotelische Begriff der Materie ist erwachsen aus einer Analyse des Werdeprocesses. Die Materie ist auch bei Aristoteles nicht der allgemeinste Gattungsbegriff des Sinnfälligen, welcher die Merkmale umfasst, in denen alle Körper übereinkommen. Sie ist vielmehr das Substrat des Werdens für die körperlichen Substanzen“ (S. 212).

Den Begriff der *ύλη* selbst schöpft Bäumker vorerst aus der Physik des Arist. I, 7 ff. und zwar zunächst aus dem 8. Capitel, wo der Stagirite auf die Aporie der Alten, das Werdende entstünde entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden, beides aber sei unzulässig, — durch die Unterscheidung antwortet, das Werden erfolge weder aus einem schlechtweg Seienden, noch aus einem schlechtweg Nichtseienden, sondern aus einem Seienden, das beziehungsweise ein Nichtseiendes ist, — oder auch aus einem Nichtseienden, das beziehungsweise ein Seiendes ist.

„Die so beschaffene Realität nun ist die Materie. Sein und Nichtsein ist in ihr in doppelter Weise vereinigt“ (S. 212). . . . „Sonach ergibt sich eine doppelte Betrachtung der Materie.“ „Die erste fasst dieselbe als vorhandenes Substrat, welches einer Bedingung entgegen geführt wird, die es zuvor noch nicht besass. Hier erscheint die Materie als Substrat entgegengesetzter Zustände.“ „Die zweite Betrachtung dagegen sieht in der Materie das Mögliche, welches durch den Werdeprocess verwirklicht wird“ (S. 213). „Ob freilich der Begriff der Materie, wie er aus der ersten Betrachtungsweise abgeleitet wird, genau derselbe ist, wie der auf dem zweiten Wege gewonnene, das wird später zu untersuchen sein“ (S. 214.) Vorerst unterscheidet Bäumker entsprechend dem Werden in weiterer und engerer Bedeutung

die aristotelische Materie im weiteren Sinne und begreift darunter „das Substrat jedes Werdens und jeder Veränderung, nicht bloss des substantiellen Werdens, sondern auch der quantitativen, qualitativen und localen Veränderung“ (S. 214) — und die aristotelische Materie im engeren Sinne, welche die Materie als „das Substrat des substantiellen Werdens“ bedeutet.

Die Materie im weiteren Sinne nennt dann Bäumker *a.* die Materialursache im allgemeinen. Ihr gelten die Darlegungen S. 214—228. Die Materie im engeren Sinne wird bezeichnet als *b.* die Materie des substantiellen Werdens, mit der sich die Ausführungen S. 229—247 beschäftigen.

Es folgt: 2. Kritik des aristotelischen Begriffes der Materie; Schwanken des Aristoteles hinsichtlich derselben (S. 247—261).

Daran schliessen sich: 3. Functionen der Materie. *a.* Materie und Form (S. 261—263). *b.* Materie und Accidens (S. 264—265). *c.* Allgemeine Functionen der Materie: Sie ist 1^o Ursache des Werdens und Vergehens (S. 265 f.). 2^o Passives Princip und Ursache der Passivität (S. 267 ff.). 3^o Actives Vermögen mit Kraftäusserung: α) mitwirkend (S. 272); β) selbstwirkend (S. 273—279); γ) gegenwirkend (S. 279—281). 4^o Individuationsprincip (S. 281—291).

Daran reiht sich: 4. Die intelligible Materie. „Der Begriff der Materie ist für Aristoteles zunächst ein naturphilosophischer. Er ist erwachsen aus dem Bedürfniss, die Veränderungen innerhalb der physischen Welt zu erklären.“ „Aber dieser Begriff gewinnt eine weitere Bedeutung. Wie in der späteren Lehre Plato's die Kategorien der Grenze und des Unbegrenzten nicht nur auf die physische Welt, sondern auch auf das Mathematische und auf die abstracten Begriffe angewendet werden, so in der aristotelischen Philosophie der Gegensatz von Form und Materie. Der sinnlichen Materie (*ὕλη αἰσθητή*) d. h. der Materie des sinnlich Wahrnehmbaren, tritt die intelligible Materie (*ὕλη νοητή*) zur Seite“ (S. 291). Diese aber ist *a*) eine mathematische (S. 291—293). „Die abstract gedachte Ausdehnung ist die gemeinsame Materie der mathematischen Körper; individuelle Materie das jedesmalige Quantum derselben, in dem das allgemeine Formgesetz verwirklicht erscheint“ (S. 293). *b*) eine begriffliche. Es „setzt sich der Artbegriff, wenn wir ihn bei der Definition in seine Bestandtheile zerlegen, aus der Gattung als (intelligibeler) Materie und dem artbildenden Merkmal als Form zusammen. Die Gattung ist die Materie der Art.

Den Schluss des Abschnittes bildet: 5. Die peripatetische Schule (S. 294—300): Theophrast, Eudemus, Strato, Boethus aus Sidon, Alexander von Aphrodisias. Die Punkte, welche aus des Alexander's Darstellung in der langen, 3½ Seiten Kleindruck füllenden Anmerkung 2

S. 296 ausgehoben werden, hätten wohl besser eine textmässige Behandlung gefunden.

Wie schon die gegebene Uebersicht nahe legt, war es eine weite Bahn, die hier durchmessen wurde. Bäumker's Leistung wird, was seine Resultate anlangt, wohl nicht überall die gleiche Beurtheilung finden; es wird jedoch kaum Jemand anstehen, freudig anzuerkennen, dass seine vorliegende Behandlung, sowohl positiv als negativ, in der Auffassung des aristotelischen Systems und in dessen Darstellung uns zu fördern geeignet ist. Wenn nun der Referent im Nachstehenden hauptsächlich mit der negativen Seite sich beschäftigt, so möge das der Herr Verfasser einerseits der Recensenten-Aufgabe zu gute halten, andererseits es auf Rechnung des ganz besonderen Interesses setzen, mit dem er diesen dritten Abschnitt der Monographie verfolgte. Denn obwohl ehedem stramm einexercirt nach dem Reglement der Scholastik Kleutgen'scher Richtung, habe ich doch alle Zeit mit „Materie und Form“ meine Schwierigkeiten gehabt und habe sie noch. Und wenn bei mir auch entschiedene Neigung von Hause aus vorherrscht, den Aristoteles, auf den die Scholastik so vielfach sich stützt, nicht vorschnell in einem Stücke preiszugeben, so ist mir der Stagirite eben doch kein hl. Thomas von Aquin und die Scholastik nicht die absolute Wahrheit. Wahrheit aber über Alles!

Zunächst kann man auffällig finden, dass die Kritik der aristotelischen Theorie schon mit der zweiten Nummer erscheint. Der Herr Verfasser mag seine guten Gründe gehabt haben; es dünkt mir jedoch naturgemässer, vorerst ein System in seiner Ganzheit vorzuführen und dann das richterliche Erkenntniss zu fällen.

Damit hängt ein anderes methodologisches Bedenken zusammen. Die kritische Schule der letzten Jahrzehnte nahm in mehreren ihrer Vertreter das definitive Urtheil über einen antiken Schriftsteller des Oefftern zu leicht, indem sie die eine oder andere Gedankenreihe und deren sprachlichen Ausdruck als Norm betrachtete, der gegenüber eine dritte und vierte u. s. f. Gedankengruppe des gleichen Verfassers in den Hintergrund zu treten hatte. Freilich hat es auch nicht an andern Gelehrten aus dem gleichen Kreise gefehlt, welche von einem conservativeren Geiste getragen gar Manches, was Jene bereits zerbröckelt glaubten, für haltbar und fest erwiesen. Der Verfasser unserer Monographie zählt, wie schon angedeutet, gewiss nicht zu den Kritikern der ersten Art. Gleichwohl will es mich bedünken, dass sein dritter Abschnitt etwas von der allgemeinen scharf kritischen Atmosphäre beeinflusst sei. Sonst hätte er kaum die eine Gedankenreihe des Stagiriten so sehr in das Licht und den Vordergrund gestellt, dass die anderen ebenso wichtigen Gedankengruppen unvortheilhaft verdunkelt werden, sondern hätte ein besonderes Augenmerk Schritt für Schritt darauf gerichtet, ob die

einzelnen Aufrisse der aristotelischen Speculation zur Gesamtzeichnung des Systems in gutem Verhältniss stünden. Dann wären wohl der ‚Schwankungen‘ bei Aristoteles nicht gar so viele geworden. Ich möchte bei dieser Gelegenheit den Herrn Verfasser auf die mir sehr sympathische Darstellung verweisen, welche Aristoteles bei Dr. W. Windelband, *Geschichte der alten Philosophie*,¹⁾ gefunden hat.

Einen weiteren Mangel der Behandlung finde ich in ihrer wesentlichen Loslösung von der letzten kosmologischen Grundlage des Stagiriten. Meine Ueberzeugung geht dahin: Eine Darstellung der aristotelischen Theorie über die *ύλη*, welche nicht bei jedem Schritt und Tritt durch die Kosmologie des Stagiriten sich controliren lässt und überhaupt nicht von ihr ausgeht, wird schief werden, so lange der Darsteller noch gezwungen ist, eine Reihe von Aristoteles-Bearbeitern zu benützen, die alle zur Forschung ein rothes oder blaues, hegelianisch-kantianisches Laternenlicht mitbringen. Was in der Theorie mangelhaft ist, das betrifft nicht die „begriffliche Behandlung des Problems selbst“, wie Bäumker S. 211 und öfter behauptet, — und damit habe ich den entscheidenden Punkt genannt, der mich vom Herrn Verfasser scheidet —, sondern das betrifft nur die ureigene Verwerthung der Theorie durch Aristoteles für die Erklärung der mannigfachen Erscheinungen der sichtbaren Welt. Die Fehler, welche dabei zu Tage treten, liegen entweder auf dem physikalisch-chemischen Gebiete, oder sie sind die eiserne Consequenz seiner verfehlten Kosmologie.

In ersterer Beziehung pflichte ich gerne dem Herrn Verfasser bei: „Seine (des Aristoteles) exacten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bewegen sich nicht in der Richtung, dass sie für die Speculation über die Materie ein umfassendes Material an Thatsachen hätten darbieten können. Aristoteles ist gross in Allem, was sich ohne Experiment durch zergliedernde Naturbeobachtung gewinnen lässt. Darum hat er in der Classification der Lebewesen, in der anatomischen Untersuchung ihres Baues, in der Beobachtung ihrer Entwicklung, ihrer Lebensweise und ihrer Lebensfunctionen, auch in der Beobachtung der meteorologischen Erscheinungen Mustergiltiges geleistet. Die Natur aber auf die Weise zu befragen, dass er die Naturdinge künstlich unter einfachen Verhältnissen zusammenbrächte, um so die verwickelten Erscheinungen in ihre einfachen Elemente zu zerlegen, dazu fühlte er den Trieb noch nicht. Aus diesem Grunde ist er in der Physik und Chemie nicht zum Bau der einfachsten Instrumente und damit auch nicht zur Erkenntniss der mannigfaltigen physikalischen und chemischen Kräfte gelangt“ (S. 211. — Vergl. hiezu auch die einschlägigen hübschen Bemerkungen S. 248 ff.)

¹⁾ Im Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft, herausgegeben von Iwan Müller. V. Bd. 1. Abth. 1888. S. 247 ff.

Diese Fehler aber werden überragt (vielleicht entspringen sie theilweise auch daraus) von seiner falschen Kosmologie. Aristoteles hat das Chaos, von dem alle seine Vorgänger sich nicht völlig emancipiren konnten, einfach aus der Welt geschafft und kennt doch keine Schöpfung. (Vergl. die Citate S. 239 Anm. 7.) Jetzt muss seine Theorie bei der Anwendung in Schwierigkeiten gerathen, weil die Theorie, gerade so wie er, klar und vollends durchgebildet, sie aufstellt, in letzter Consequenz nach unten das reine Nichts, die reine absolute Möglichkeit verlangt (wie sie nach oben die reine absolute Form zur Spitze hat), d. h. weil die letzte Consequenz seiner Theorie zur Schöpfung aus dem reinen Nichts führt. Er kennt aber keine solche Schöpfung, also muss sich sein *ἄλη-εἶδος*-System des öfteren abstumpfen. Das betrifft aber nur die Anwendung der Theorie, nicht deren inneren Aufbau.

Das alte Chaos, welches Plato zum Raumgebenden, „schwer fassbaren Etwas“ einschränkte, mit seinem Stoff und seiner Kraft und seiner Passivität, ist bei Aristoteles in den Elementen und deren Kräften untergebracht. Sie enthalten den ganzen Urstoff mit seiner Activität und Passivität und bei ihnen ist der gesammte Werdeprocess der sublunaren Welt verankert. Es ist ganz begreiflich und consequent, dass sie in einander übergehen. Sie sind auch von allen wirklichen Naturdingen diejenigen, welche die meiste Möglichkeit sind. Reine Möglichkeit sind sie aber nicht; denn bei ihnen haben die Formen der vier Elemente schon den gesammten Stoff mit seiner Kraft und Werdefähigkeit, welchen das alte Chaos bot, in sich absorhirt und gestaltet; sie sind also schon formirte *ἄλη*. Sie sind immer dagewesen und haben immer Stoff und Kraft geliefert für alle Erscheinungen der Sinnenwelt und werden es immer thun (S. 237 und S. 242 ff.). Nie gibt es daher für Aristoteles in der Sinnenwelt Etwas, bei dessen *ἄλη* nicht an den Stoff zu denken wäre, der unter dem formalen Gesichtspunkt der Möglichkeit und der Uebergangsfähigkeit zu einer anderen Seinsweise erwogen würde.

Es erklärt sich daraus, dass Aristoteles für das Werden der Sinnen- dinge nur vier Arten kennt, während deren doch fünf sind. Aristoteles nennt: das substantiale, das quantitative, das qualitative, das locale Werden (met. XII, 2, 1069 b 9 ff. S. 226). Die fünfte Art: Das absolute Werden kennt er nicht. (Vergl. hierzu die Citate bei Bäumker S. 227 Anm. 1.) All' sein substantielles Werden hat einen Stoff zur Voraussetzung und zur Grundlage, nie die reine, nackte begriffliche Möglichkeit allein, wenn er mit den wirklichen Naturdingen sich beschäftigt.

Bäumker selbst gibt das zu, kann es sich aber nur erklären durch Begriffs-Realismus, durch beständiges Schwanken des Aristoteles, durch „anthropomorphistische Gleichsetzung des Naturgeschehens mit dem künstlerischen Gestalten“ (S. 252) und dergleichen. S. 257 f. äussert sich der Herr Verfasser: „ . . . Wenn er (Aristoteles) den Begriff der Materie

zur Erklärung des Einzelnen in der Natur verwenden will, ist er nicht im Stande, weder an dem Sein der Materie als einer blossen Möglichkeit, noch an ihrem Verhalten als einem bloss passiven festzuhalten.“ Das bedeutet für mich: Bei der Natur-Erklärung im Einzelnen will Aristoteles keine Materie gelten lassen, die nicht wirklich existirte und ausschliesslich existirmöglich wäre; er will auch keine Materie dabei gelten lassen, die für den Uebergang der Seinsweisen nur passiv und nicht auch mehr oder minder activ sich erwiese. (*ἄλλο γὰρ εἶναι ἄλλῃ ἢ ἄλλῃ*. Phys. II 2, 194 b 9 cit. S. 259 A. 4. — Vergl. auch Anm. 3. Das heisst: Aristoteles' *ἄλλῃ* für die Naturdinge ist nicht die reine, abstracte Möglichkeit, sondern die an einen Stoff gebundene Möglichkeit (*ἐνυπόκειται*).

Bäumker sagt weiter S. 258: „Am deutlichsten tritt das Erste zu Tage. Obschon Aristoteles den Begriff der Materie als eines bloss möglichen Seienden theoretisch mit voller Klarheit entwickelt, so vernachlässigt er ihn praktisch doch fast vollständig. Es ist in der That auffällig, dass derjenige Begriff der Materie, welchem jede systematische Darstellung seiner Philosophie eine fundamentale Bedeutung zuschreiben muss, bei ihm selbst so überaus selten wirklich Verwendung findet. Ohne weitere Bemerkung (NB.!) wird vielmehr jener Begriff in weitaus den meisten Fällen durch die fassbarere Vorstellung eines concreten Stoffes ersetzt. Beispiele für diese Verdichtung des Begriffes (sic) liegen in Fülle vor.“

Der Herr Verfasser hat auch nicht unterlassen, eine Reihe derselben zu sammeln und in der Anmerkung 1 dieser S. 258 uns vorzuführen, was dankenswerth ist.

Gewiss ist das auffällig, derart auffällig, dass ich gar nicht mehr begreifen würde, wie es denn überhaupt möglich war, dass ein Aristoteles so ganz kühl und lächelnd über einen derartigen Zwiespalt hinwegkommen konnte, der ihm alle Augenblicke zum Bewusstsein kommen musste; — so auffällig, dass es mir ein unlösbares Räthsel wäre, wie das ganze Mittelalter mit seinen arabischen und scholastischen Philosophen, mit all' seinen feinen Köpfen, an einen ewig schwankenden, beständig von sich selbst abfallenden Menschen aus Stagira sich ketten mochte —, wenn der Herr Verfasser wirklich hierin Recht hätte. Lieber lässt man sich vorübergehend einige gewundene Erklärungen einzelner Stellen gefallen und denkt dazu, mit der Zeit werde eine natürliche und befriedigende Lösung sicher jene gesuchte überwinden, als dass eine historisch-kritische Darstellung des Aristoteles an der ganzen Vergangenheit irre macht. Was bedeuten ein Paar dunkle Aristoteles-Texte gegen die Verdunklung ganzer Jahrhunderte mit ihren leuchtenden Geistern? Unser philologisch-kritischer Apparat und Zauberkasten kann sich nicht messen mit der Vertiefung, mit der Hingabe, mit der geistigen Kraft der Ahnen, die vor

uns, wenn auch aus meinetwegen höchst fehlerhaften Uebersetzungen, den Aristoteles studirten und zu verstehen glaubten.

Die Achtung vor dem Geiste des Aristoteles und vor dem Ernste der Vorfahren zwingt mich also so zu urtheilen, Bäumker habe den Begriff der aristotelischen Materie falsch gefasst, wenn er behaupten muss, Aristoteles „vernachlässige praktisch“ seinen eigenen Begriff „fast vollständig“. Ein Historiker, der bei einem consequenten und systematischen Kopf, wie der Stagirite es war, zu einem solchen Resultate kommt, hat seinem Resultate wohl das Urtheil gesprochen.

S. 260 sagt der Herr Verfasser: „Der Verdichtung der Materie zum körperlichen Stoff entspricht die Verflüchtigung der Wesensform zur blossen Qualität. Es ist bedeutsam, dass diese Unklarheit gerade da sich einstellt, wo der Begriff der ersten Materie im Sinne einer gänzlich bestimmungslosen Möglichkeit einmal wirklich in Betracht kommt, nämlich bei der Frage nach der Constitution der Elemente. Diese sollen aus der gemeinschaftlichen Materie durch die Unterschiede des Warmen und Kalten, Trocknen und Nassen gebildet werden, also durch blossen Qualitäten. Der ursprüngliche Begriff der Materie wird hierdurch zerstört.“

Ganz richtig: Der Begriff von der Materie, den Bäumker als den „ursprünglichen“ bei Aristoteles annimmt, der wird hiermit zerstört. Also — das ist wieder mein Schluss — deckt sich des Herrn Verfassers Begriff nicht mit dem aristotelischen.

Die folgende Begründung S. 260 zeigt, wo der Fehler sitzt: „Denn sind die Differenzen der Elemente blossen Qualitätsunterschiede, so müsste nach aristotelischen Principien das, was ihnen zu Grunde liegt, schon Substanz und Körper, der Wandel der Elemente — wie Aristoteles gelegentlich zugibt — bloss qualitative Veränderung sein.“

Einverstanden; quid inde? „So liegt die stoische Auffassung der Materie als des qualitätslosen Körpers, obwohl sie von Aristoteles im Voraus zurückgewiesen wurde, doch in der Consequenz seiner Theorie der Elemente.“

Mit nichten; das ist eine unrichtige Folgerung. Die *ύλη* ist Stoff und Kraft (activ und passiv); die gesammte Masse, die im beständigen, ewigen Kreislauf bei dem Werden und Vergehen der Erdendinge umgesetzt wird, ist eingeschlossen und vorhanden in den vier Elementen; sie existirt nicht separat, nirgends ohne eine der vier bestimmten Elementarformen, nirgends ohne die Möglichkeit zum Uebergang in die entgegengesetzte Seinsweise — warum sollte sie keine Substanz, warum kein Körper sein, so weit von der Wirklichkeit die Rede ist? Welche andere Veränderung sollte denn da möglich sein, als eine relative?

Die *ύλη* als Einheit gibt es ja für den Meister der Peripatetiker nur in der formalen Abstraction, nicht aber mit separirter Existenz à la Urschleim und Urbrei und dergleichen. Jedes der vier Elemente ist Theil-

substanz gegenüber der im Denken zusammengerechneten Vollsubstanz der Stoffmasse, bei der alles stoffliche Werden sowohl im Auslauf als im Rücklauf seinen Start findet. Daher wird immer betont, der Untergang des Einen sei die Entstehung des Andern; daher müssen die Elemente des Aristoteles nothwendig in einander übergehen (woran sich Bäumker des öfteren stösst). Die Sache liegt hier ähnlich, wie bei der Operation mit dem Begriff „Mensch“. Ich kann einen richtigen Sinn mit dem Satze verbinden: „Der Mensch existirt“ wie mit seinem Gegensatz: „Der Mensch existirt nicht“ und mit dem Compositum: „Der Mensch existirt und existirt nicht.“ Das hängt alles von der ‚ratio formalis‘ ab (scholastisch gesprochen), von dem wesentlichen Gesichtspunkte, unter dem ich es erwäge.

Es kann mich nur in meiner Auffassung bestärken, wenn der Herr Verfasser S. 255 nach seiner durchaus ritterlichen und offenen Art gesteht: „In der That hat Aristoteles, wo er die Materie als Substanz bezeichnet, gewöhnlich nicht eine solche bloss potentielle (i. e. rein mögliche, nicht wirkliche) Substanz im Sinne.“ — „Gerade an der Hauptstelle (sic), an welcher er zeigen will, dass auch die Materie Substanz sei, gebraucht er als Beispiel Holz und Stein, welche für die Schwelle, . . . das Wasser, welches für das Eis Materie sei; ferner . . . das Meer, in dem die Meeresruhe sich finde (met. VIII. 2). Aehnlich ist es an den übrigen Orten. (Siehe die zugehörige Anm. 7.)“

Daraus zieht Bäumker den Schluss: „An die Stelle der wahren materia prima, die nur unbestimmtes, mögliches Sein ist, ist hier also bereits ein concreter Stoff getreten, d. h. ein wirkliches Seiendes, welches nur in Beziehung auf eine weitere Stufe der Entwicklung als Materie bezeichnet werden kann.“

Ich bemerke: Einmal darf und muss das Jeden stutzig machen, wenn eingeräumt wird, dass sogar in der Hauptstelle nicht der postulierte Sinn des Herrn Verfassers zur Geltung kommt; dann kenne ich augenblicklich überhaupt keine Stelle, in welcher die Materie als Substanz bezeichnet und dabei die blossе Potenzialität gemeint wäre; ferner — und das ist das Entscheidende — was Herr Bäumker „wahre materia prima“ nennt, „die nur unbestimmtes, mögliches Sein ist,“ die kennt Aristoteles gar nicht für die Betrachtung der Natur-Wirklichkeit, und das gerade ist des Aristoteles verhängnissvoller Fehler. Dieser Fehler — ich betone das nochmal — fällt nicht seiner Theorie über Materie und Form zur Last, sondern seiner Kosmologie, von der die gesammte Anwendung seiner Theorie natürlich beherrscht werden muss.

Aristoteles stellt statt meiner entschieden eine solche wahre materia prima in Abrede. Man lese nur nach, wie er de gen. et corr. I, 3 zu Werke geht. (Vergl. Bäumker S. 256 A. 1 und S. 234 f.) Hier wird wirklich einmal eine bloss potenzielle Materie angenommen, eine nackte

Möglichkeit, eine wahre substantia prima, so dass das $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ vollends und ganz die Negation ($\alpha\lambda\omicron\gamma\alpha\sigma\iota\varsigma$) wäre von jeglicher Wirklichkeit ($\chi\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$), und dass dann wirklich Etwas aus dem reinen Nichts entstünde ($\acute{o}\omega\sigma\iota\ \acute{\epsilon}\zeta\ \mu\eta\delta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \gamma\acute{\iota}\nu\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$).

Da haben wir also unsern alten Philosophen am entscheidenden Wendepunkte, bei dem es Farbe bekennen heisst. Was thut er nun?

Gar nicht noumenalistisch (begriffsrealistisch) — wie Bäumker immer betont — sondern ächt realistisch wie ein richtiger Hellene hat seine folgende Darlegung keine andere Antwort als: ‚nego suppositum‘, das gibt es einfach nicht. Er beruft sich dann auf frühere Ausführungen, wobei ich an phys. I, 7 ff. denke und arbeitet mit seiner gewohnten formalen Unterscheidung des Seienden und des Nichtseienden seiner $\psi\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta$ weiter an der Klärung der aufgeworfenen Aporie.

Wenn es nun eine wahre materia prima im Sinne Bäumkers (vergl. S. 241 und A. 1.) bei Arist. einfach nicht gibt, so begreifen wir auch, wie wir eigentlich jene Distinction phys. I, 8 zu verstehen haben, welche er dem alten Satze gegenüber stellt, das Werdende könne weder aus dem schlechtweg Seienden noch aus dem schlechtweg Nichtseienden werden.

Wenn dort Aristoteles eine Combinirung des Seins mit dem Nichtsein verlangt und dieses Combinirte Materie nennt, so bietet das keine Schwierigkeiten, so lange es sich um das Substrat entgegengesetzter conträrer Zustände handelt, und man wird sich daher mit Bäumkers Ausführungen S. 214 — einige Wendungen etwa ausgenommen — wohl einverstanden erklären.

Handelt es sich aber um das Substrat des ersten Uebergangs aus dem Nichtsein in den contradictorischen Gegensatz des Seins, und nimmt man die Begriffe des Arist. ohne jede Einschränkung, dann ist deren unabweisbare Consequenz die Schöpfungslehre der christlichen Philosophie; dann existirt die erste Materie bereits vor der Schöpfung in der vorbildlichen Idee und in der verwirklichenden Kraft und in der Alles an sich fesselnden Güte des Schöpfers und in seiner frei waltenden Weisheit. Zugleich existirt sie noch nicht ausserhalb des Schöpfers. Doch sind alle Bedingungen gegeben, dass die entsprechende Termination in und mit der Zeit eintrete, d. h. sie ist allezeit auch möglicher Weise existirend. Da haben wir denn alles Sein und Nichtsein und alle Combination des Seins und Nichtseins, die des Stagiriten Theorie rein begrifflich angewandt fordert.

Es ist das Verdienst der Scholastiker, diese Consequenz der aristotelischen Theorie gezogen zu haben.

Nun ist es aber allgemeine Ansicht, dass Aristoteles keine eigentliche Schöpfung kannte. (Vergl. S. 297 A. 10). Also kennt er auch keinen aus dem Nichts geschaffenen Stoff, damit auch keinen contradictorischen Uebergang aus dem stofflichen Nichtsein zum stofflichen

Sein: folglich kann die Distinction phys. I, 8 nicht von der reinen Möglichkeit verstanden werden, die nicht im Stoffe gegeben wäre (*ἐνυπαόχρει*), sondern Aristoteles verwendet hier so gut wie im vorbergehenden und sonst seine Theorie nur auf Grundlage des Stoffes, den seine dem Stoffgehalt nach unentstandenen, nicht gewordenen Elemente bieten. Von einem Schwanken bezügl. der Materie brauchen wir daher bei Aristoteles nicht zu sprechen.

Wie es mit der Theorie über die Form steht, ist eine andere Frage. Es mag sein, dass bei ihr die Theorie selbst Lücken enthält; es mag eine gleiche abgestumpfte Anwendung auch bei ihr vorliegen wie bei der *ὑλη*-Theorie. Eines ist mir ausgemacht: Die herrschende Auffassung der aristotelischen *ζῴων* wird sich ein gutes Stück modificieren müssen, sollen wir den alten Denker besser verstehen. Denn so starr, so verblasst, so farblos, wie man gewöhnlich die Bewegungsthätigkeit des *πρωῖον ζῴων* sich vorstellt, kann meiner Ueberzeugung nach der echt hellenische Stagirite die Sache unmöglich gefasst haben. Seine Art ist es nicht, das Gute seiner Vorgänger wegzuworfen, im Gegentheil sein unverkennbares Bestreben ist, auch das atomhafte Richtige in den voraufgegangenen Systemen zu sammeln und zu verwenden: wie sollte er also die ganze Weltbildung Plato's einfach preisgegeben haben? Das ist mir nach den gegenwärtig beliebten Darstellungen ein historisch-psychologisches Räthsel; und dieses Räthsel wird mir in eben dem Grade unlösbarer, als man nicht müde wird, von der Vernenschlichung der Natur und von der übertriebenen Ausbeutung der Analogie des künstlerischen Schaffens bei Aristoteles zu sprechen. Damit rechnet man ihm zum Fehler an, was, wie ich mir zu hoffen erlaube, die fortschreitende und sich vertiefende philosophie-geschichtliche Forschung bald als eines seiner Verdienste um die Wahrheit anerkennen wird. Doch dies nur nebenbei.

Aus dem Gesagten erhellt: Es giebt keine Gedankenreihe des Aristoteles bezüglich des Werdens der Naturdinge, bei der von der Voraussetzung eines wirklichen Stoffes abgegangen würde; es ist der Fehler des Herrn Verfassers, dass er die verschiedenen Gedankenreihen nicht harmonisch im Sinne des Meisters ausglich.

Das Substrat des Werdens für die körperlichen Substanzen ist also die *ὑλη* nicht im Sinne von reiner Möglichkeit, sondern im Sinne von Stoff (oder wenn man will elementärem Stoff.)

Dass natürlich *ὑλη* des öfteren auch die blosse Möglichkeit bedeutet, dass also Aristoteles seinen selbst geschaffenen Kunstausdruck als einen unter die Kategorien gehörigen Begriff verwendet, soll meinerseits gewiss nicht in Abrede gestellt werden. Aber die formale Abstraction, die dann zur Geltung kommt, charakterisirt der Philosoph ohnehin oft genug durch den Beisatz: *καθ' αὐτήν*, oder sie ergiebt sich aus dem betreffenden Gegenstande oder dem Zusammenhange und dergl. Das Problem

der Materie, das unsere Monographie betrachtet, wird dabei nicht anders gelöst.

Einzelheiten aus der Darlegung des Herrn Verfassers herauszugreifen und daran herumzunörgeln, wäre ein entschiedenes Unrecht, da nach dem *πρωτον ψεύδος*, das ich zu finden mir erlauben musste, die gesammte Summe der Resultate keine andere werden konnte. Wer für diese Fragen Interesse hat und meinen Standpunkt theilt, weiss selbst, welche Modificationen er bei den so fleissigen und so viel Treffliches bietenden Ausführungen dieses III. Abschnittes zu machen hat.

Der vierte Abschnitt gilt den Epikureern und Stoikern (S. 301 bis 371),

der fünfte Abschnitt dem Neuplatonismus (S. 402 — 428) und dessen Vorläufern (S. 371—401).

Bezüglich Philo's (S. 380 — 388) bin ich dem Herrn Verfasser ob mancher Bemerkungen besonders in den Noten sehr dankbar, glaube aber, dass die von mir gewünschte Behandlung der Patristik einen günstigen Einfluss auch für das noch bessere Verständniss dieses Alexandriners äussern wird. Mit sichtlicher Liebe scheint mir Plotin (S. 402—417) behandelt, so dass die Darstellung angenehm berührt.

Wer mit einschlägigen Fragen sich beschäftigt, wird die Monographie Bäumker's kaum ohne Schaden unbenützt lassen und wird finden, wie viel Gutes und Richtiges diese Schrift enthält, wovon das Referat keinerlei Ahnung gibt.¹⁾

Stift Metten (Bayern).

Dr. P. Beda Adlhoeh O. S. B.

Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft von Chr. Pesch S. J. Freiburg, Herder. 1890. gr. 8^o. VII, 128 S. M. 1,70.

Durch seine früheren Publicationen über den Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums und der Neuzeit hat der Verfasser obiger Schrift nennenswerthe Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft geliefert.²⁾ Er hat nicht etwa bloss die Ergebnisse hervorragender Forscher mitgetheilt, sondern durch selbständige Studien deren Anschauungen kritisch beleuchtet und vielfach zu rectificiren Gelegenheit gehabt. Durch Herbeiziehung neuen Materials, insbesondere der von den ungläubigen Religionsphilosophen unbeachteten Missionsberichte, hat er vollständiger die Allgemeinheit des Gottesbegriffes nachweisen können, als es bis jetzt geschehen.

¹⁾ Leider sahen wir aus Mangel an Raum uns veranlasst, die Arbeit des Hrn. Recensenten um einige Stellen zu kürzen. D. R.

²⁾ Ausführliche Referate haben wir in „Natur und Offenbarung“ gegeben. Vergl. besonders 34. Bd. S. 488 ff.

Auf diese mehr geschichtlichen Vorstudien stützen sich nun die rationellen Untersuchungen, welche er in dieser Schrift über die objective Wahrheit, die Entstehung und die Entwicklung des Gottesbegriffes stellt. Zunächst wird nochmals kurz die Allgemeinheit des Gottesbewusstseins dargethan, insbesondere dass die Grundbestandtheile des Gottesbegriffes sich in allen Religionen wiederfinden. Denn alle erkennen an, „dass ein überirdisches persönliches Wesen mit unabhängiger Gewalt unsere Geschicke lenkt, und dass wir zu dieser Macht theils in naturnothwendiger Beziehung stehen, theils in freie Beziehung treten können.“ Es weist der Verf. sodann nach, dass in dieser Anerkennung die Stimme der Natur spricht; sehr schlagend, manchmal mit wohlverdientem Sarkasmus, widerlegt er die Ableitung der Religion aus Betrug, aus einer geistigen Krankheit, aus Furcht, aus beseligenden Gefühlen, aus der Phantasie, aus Unkenntniss der natürlichen Ursachen u. s. w.

Die Entstehung des Gottesbegriffes unter dem Einfluss der übernatürlichen Offenbarung wie durch die Thätigkeit der natürlichen Vernunft wird klar und befriedigend dargelegt, die entgegenstehenden Theorien schlagend zurückgewiesen. Sehr treffend werden die anmassenden und mit sprachwissenschaftlichem Flitter verbrämten Angriffe M. Müller's gegen die Uoffenbarung und dessen eigene Theorie vom Entstehen der Gottesidee aus dem Druck des von den Sinnen wahrgenommenen Unendlichen gezeisselt.

Besonderes Interesse beansprucht der dritte Theil, welcher die Entwicklung des Gottesbegriffes behandelt. Der Urmonotheismus, von dem uns die hl. Schrift Kunde gibt, wird auch durch die Ueberlieferungen der heidnischen Völker bezeugt. M. Müller bezeichnet andere Anfänge der Religion: Anthropopathismus, Animismus, Figurismus und die übrigen — ismen als lange Worte, durch welche der Gedankenlose bestochen und verleitet werden solle, eine Theorie anzunehmen, welche mit dem gesunden Menschenverstande und unseren fünf Sinnen im grösstmöglichen Widerspruche steht. Aber das Nämliche gilt von seinem Druck des „Unendlichen“, das zunächst zum Henotheismus oder Kathenotheismus geführt haben soll, sodann zum Polytheismus, Monotheismus und Pantheismus. Der Verf. bemerkt mit Recht, dass die Vedischen Hymnen, auf die sich Müller dabei stützt, nicht den ursprünglichen Gottesbegriff der Indogermanen darstellen, sondern die poetisch-philosophische Fassung der Gottheit in einer späteren Entwicklungsperiode; der Dyaus, Zeus, Jupiter, Zio der verschiedenen arischen Stämme weisen vielmehr auf einen ursprünglichen Gott hin. Aber unsere aufgeklärten Religionsphilosophen gehen so weit, sogar den ursprünglichen Monotheismus der hl. Schrift in Zweifel zu ziehen, da doch hier mit allem Nachdrucke die Abgötterei, der Polytheismus als ein Abfall, als eine Verirrung zunächst des mensch-

lichen Herzens gebrandmarkt wird. In der That folgt der praktischen Abwendung von Gott und Hinwendung zur Creatur die theoretische leicht nach.

„Ganz gewiss einseitig ist die ausschliesslich philologische Erklärungsweise, welche in der Mythologie nichts als eine Krankheit der Sprache erblickt.“ Der Hang zur Personification soll aus *nomina numina* gemacht haben; aber im Allgemeinen sind bekanntlich die Begriffe vor den Worten. Was bergen auch die ältesten semitischen Götternamen El, Baal, Adon, oder die ägyptischen Amun, Ra, Ptah für mythologische Keime in sich, dass die damit benannten Wesen für Götter gehalten wurden? „Wurde die Sonne deshalb für einen Gott gehalten, weil sie Baal hiess, oder empfing sie den Namen Baal, weil man sie für eine Gottheit ansah? . . . Als man einmal angefangen hatte, die Symbole der Gottheit als Götter zu verehren, war es natürlich, dass man diesen Cult auf Alles ausdehnte, was irgendwie mit der Gottheit in Verbindung stehen, eine göttliche Kraft in sich zu bergen schien.“ Von da war nur noch ein leichter Schritt zum Fetischismus zu thun, der also nicht die erste Entwicklungsstufe der Religion, sondern den tiefsten denkbaren Verfall darstellt.

Wir glauben, dass der Verf. in aller geschichtlichen Strenge, insofern auf diesem schwierigen Boden von eigentlicher Geschichte die Rede sein kann, die Sätze bewiesen hat, die er als Schluss seiner Untersuchungen hinstellt: „Der Menschheit im grossen Ganzen war und blieb die Gottheit persönlich. Die Verantwortung für die aufgestellten Lehren über die Götter und ihr Verhältniss zur sichtbaren Welt überliess man den Erfindern, liess sich aber nie und nimmer die persönliche Gottheit und das Recht, zu ihr in Beziehung zu treten, rauben. Unfähigkeit, sich wissenschaftlich Rechenschaft über seinen Glauben zu geben, ist nicht gleichbedeutend mit Unglauben. Die Menschheit hat immer und überall an Gott geglaubt; auch inmitten der grössten Verirrungen hat sie den Drang nach dem wahren Gott nicht verloren. Die verschiedenen Formen des Götzendienstes, wie die misslungenen philosophischen Speculationen sind nur verirrte Aeusserungen dieses Dranges. Das *testimonium animae naturaliter christianae* macht sich stets von Neuem geltend.“

Fulda.

Dr. Gutberlet.