

Recensionen und Referate.

Ueber die philosophische Bedeutung von Schulbüchern.

(Zur „Sammlung Göschen“.)

„Hab' so manche Stadt gesehen, manche Universität“ — und wenn ich vor den Kathedern sass, ist mir's, daheim öfter als in der kalten Fremde, wie dem ‚Wandsbecker Boten‘ ergangen. Derselbe berichtet in einer ‚Chria‘, darin er von seinem akademischen Leben und Wandel erzählt:

„. . . Da sitzen die Herren Studenten alle nebeneinander auf Bänken wie in der Kirch', und am Fenster steht eine Hitschen oder so etwas; darauf sitzt ein Professor oder so etwas, und führt über dies und das allerlei Reden, und das heissen sie dann dociren.“ Und wenn einer eine Binsenwahrheit gefunden, in die er sich verliebt hat, dann weiss er zu „demonstrieren wie der Wind“: Das, eben seine Binsenwahrheit, „sei eine Hauptstütze der ganzen Philosophie, und die Magisters könnten den Rücken nicht fest genug entgegenstemmen, dass sie nicht umkippe.“

Woher kommt es denn, dass ‚Dociren‘ zu Deutsch heisst: über dies und das allerlei Reden führen? Ist es gut in einer Sache, ein Dutzend Bücher anzuführen, mit unverwüstlichem Ernste die ungelenkigsten Sätze zusammenzuschmieden und das Gefüge mit den Klammern ‚Sofort, Wenn auch, Folglich, Obgleich und Aber, Atqui nebst Ergo‘ nachträglich zu verfestigen? Ich kenne Bücher und Hefte, von deren Paragraphen, wenn man die fünfzig, siebenzig, neunzig ‚Anmerkungen‘ abzieht, gerade noch eine vielleicht unrichtige Ueberschrift zurückbleibt. „Lassen Sie das loben“, sagte mir einmal ein Meister der Lehrkunst in England — „selbstverständlich liest man's nicht!“

Was ist schuld, dass in Deutschland die Kunst des akademischen Vortrags durchaus nicht unmöglich, aber überaus selten ist? In Frankreich sprechen die meisten Herren und Damen „schön wie ein Professor“, und wenn auch bei weitem nicht Alles wahr ist, was Messieurs les

Professoren vortragen, sehr schön ist es fast immer. In England kommt, zumal wenn man sich auf dem Boden der praktischen und technischen Kenntnisse bewegt, zu der Genauigkeit der Sprache die Gegenseitigkeit des Inhaltes.

In England¹⁾ habe ich die Lehrmittel bewundern gelernt. Nicht bloss die Ausstattung derselben, von der Lesefibel an, ist nach dem Grundsatz gehalten, dass für die Jugend das Beste gut genug ist: der Inhalt ist allermeist mit solch' gediegener Umsicht durchgearbeitet, dass der prüfende Leser sich leicht überzeugt, wie alles darauf abzielt, von den ersten Anfängen ab, dem Schüler den Lehrstoff in möglichst scharfen Begriffen und in tadelloser Wortfassung beizubringen. Wer wollte leugnen, dass es ohne die zwei Forderungen: begriffliche Schärfe und Adel der Darstellung — kein fruchtbares Dociren giebt? Weil wir keinen Ueberfluss besitzen an mustergiltigen Lehrmitteln für die Anfangsgründe der höheren Wissenschaften, deshalb ist die Form der letzteren auf der Universität oft überaus mangelhaft, und die fehlerhafte Vortragsform ist nicht selten der sprechende Beleg für die Falschheit des Inhaltes.

Weil der Professor niemals einen soliden ‚Leitfaden‘ seines Faches gründlich durchgenommen hat, so geschieht es, dass er, statt den Hörern abgeschlossene Begriffe zu bieten, seine Begriffe sich fortwährend selber zu erklären bemüht sein muss. Die Hefte und Bücher werden dadurch mit Nothwendigkeit zu Gespinnsten ohne Ende. Wieviele Akademiker wären im stand, ihre Dogmatik u. s. w. aus den breiten, klaffenden Rohformen unmittelbar und ohne weiteres in einen wenigstens brauchbaren, wenn auch nicht fehlerlosen ‚Katechismus‘ umzugliessen?

Hervorragende englische Gelehrte haben sich vereinigt, die naturwissenschaftlichen Disciplinen in kleinen Lehrbüchern zu behandeln. Was die Forschung mit beweisbarer Sicherheit zu geben vermag, soll in den ‚Primers‘ so kurz als möglich, so klar als möglich, so scharf als möglich mitgetheilt werden. Das Unternehmen erzielte in England grossen Erfolg. Die Compendien in Taschenformat, nicht schlechtgebaute Examens-‚Brücken‘, sondern Extracte zuverlässiger Erkenntniss, fanden auch treffliche deutsche Bearbeitungen, und diese durften sich eines ausbreiteten Leserkreises erfreuen.

Ein selbständiges deutsches Unternehmen in der angegebenen Richtung ist die ‚Sammlung Göschen‘. Sie will Schulausgaben aus allen Lehrfächern liefern. Ein abgeschlossenes Bändchen in Leinwand, sehr geschmackvoll und nicht minder solid im Drucke, kommt ausserordent-

¹⁾ Dem Vf. dieses Essay wurde durch die Unterstützung der ‚Görres-Gesellschaft‘ ein Studienaufenthalt in England ermöglicht (Winter 89/90). Er nimmt Veranlassung, hier öffentlich seinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

lich billig zu stehen, auf 80 M ! Es kann nicht fehlen: wenn die Sammlung das Beste, echte Wissenschaft in edler Popularität, zu geben fortfährt um billigsten Preis, so gewinnen Beide, der Herausgeber und der Leser.

Bisher sind sechzehn Bändchen erschienen. Sie behandeln vorwiegend literaturgeschichtliche Gegenstände. Am nützlichsten dürften in dieser Hinsicht sein: ‚Nibelungen und Kudrun‘ (in Auswahl mit mittelhochdeutscher Grammatik und Wörterbuch von Golther), sowie: ‚Deutsche Mythologie‘ (von Kauffmann). Ein philosophisches Interesse, in der Eingangs angedeuteten didaktischen Richtung, beanspruchen: ‚Astronomie‘ von Möbius-Cranz, ‚Geologie‘ von E. Fraas, ‚Psychologie und Logik‘ von Elsenhans, ‚Pädagogik‘ von Rein.

Was soll uns die Philosophie lehren? Wie soll sich ihr Lehrgeschick in Schulbüchern bewähren? Was können diese selber zur Vertiefung philosophischer Erkenntniss beitragen?

Ich besitze Schleidens, des Botanikers, Handexemplar von Wignands tüchtigem Werke: ‚Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers‘. In dem Buch ist der Gedanke markirt: von Philosophie darf sich in der Naturforschung nur soviel finden, dass Jedermann, auch der Nichtphilosoph, sofort erkennt: an der Sache fehlt kein Tüpfelchen, Alles ist in Ordnung!

Die Naturwissenschaften ruhen auf der Beobachtung. Blosser Speculationen, Schlüsse aus Vermuthungen und halbahren Beobachtungen, gezogen nicht nach der positiven, sondern, wie man in Frankreich sagt, nach der ‚idealen‘ Methode¹⁾, sie taugen nichts. Wenn der Naturforscher die Reihe seiner Untersuchungen durch wiederholte Wahrnehmungen und durch das Experiment nicht abschliessen kann, darf er doch niemals aus allgemeinen Sätzen, welche andeuten: die Sache könnte so oder so sein — die Folgerung ziehen: die Sache ist so oder so; denn Alles stimmt, wenn ich dies oder jenes setze. Da man in der Natur- und, sei beigefügt, in der Geschichtskunde noch vielfach nach diesem falschen Grundsatz verfährt, begegnen wir so vielen ‚Constructionen‘ in den exacten und historischen Wissenschaften. Der ganze Darwinismus, hat man gesagt, ist ein ‚Philosophem‘, eine ‚philosophische Construction‘. Man sollte sagen unphilosophische Construction! Denn nur dann ist Philosophie in einem aus empirischen Kenntnissen aufgeführten Gedankengebäude, wenn von Speculation in demselben nichts sichtbar, wenn aber, logisch und metaphysisch, „alles in Ordnung ist.“

¹⁾ Eine eingehendere Darstellung ‚de la Science positive et idéale‘ siehe: Braig, Apologie des Christenthums auf dem Boden der empirischen Forschung (Herder 1889), besonders SS. 34—79.

Wann wird dies der Fall sein? Antwort: in einer wissenschaftlichen Darstellung, gehöre sie einem Gebiet an, welchem immer, ist Alles in Ordnung, ist lückenlose Folgerichtigkeit zwischen Lehr-, Beweis- und Schlusssatz, wenn ihr Verfasser die ganze Tragweite der Begriffe versteht, mit welchen er arbeitet; wenn er nicht ‚seiner‘ Philosophie in die Darstellung hineinträgt, sondern zuvor gründliche Philosophie studirt hat. Die Philosophie soll Einheit und Zusammenhang in die zerstreuten Gedankenreihen der Bildung bringen, und zur Erreichung ihres Zieles muss sie diejenigen Gedanken, welche im Leben und in den Einzelwissenschaften die Principien des Urtheilens und des Handelns, die hier die ‚selbstverständlichen Voraussetzungen‘ bilden, noch einmal zu Gegenständen der Untersuchung machen. Dass solch' eine Aufgabe nicht gegenstandslos und unnöthig ist, müssen wir leider anerkennen, wenn wir sehen, wie die gelehrte Einbildung sehr oft mit dem sog. ‚gesunden Menschenverstande‘ durchgeht, hinter welchem sie sich verschanzt hatte. Oder welch' ein Vertrauen verdient z. B. jene sich spreizende ‚historische Genauigkeit‘, welche von Abneigung gegen alle Philosophie geleitet, sogar lebende Autoren einfach das sagen lässt, was sie bei ihnen meint vermuthen zu sollen? „Predigen wir ‚Vernunft‘“, heisst es bei Shakespeare, „so schliesst das Thor und schlafet!“

Nun giebt es kein wirksameres Hilfsmittel, die Arbeit der Gedanken- und Begriffsschärfung gleich aufzunehmen, sobald das kindliche Bewusstsein zum Lernen erwacht, als das Schulbuch. Wer weiss nicht, dass die Vorstellungsreihe, welche die ersten Denk- und Leseübungen im Kind angeregt haben, wenn sie richtige Vorstellungsverbindungen waren, dem Manne unverlierbar sind? und dass der Gelehrte oft nichts Besseres thun kann, als die Reihe seiner Begriffe zu messen an den Anschauungen des Kindes?

Es folgt von selber, dass es unmöglich ist, ein brauchbares Schulbuch zu fertigen ohne eine durchgreifende Philosophie, ohne psychologische Erfahrung und ohne vollendet logische Denkübung. Aber auch das folgt, dass ein ungeschicktes Schulbuch das gefährlichste Hinderniss werden kann für die Ausreifung des Denkens, dass mancher Gelehrte deshalb nie zu einer philosophisch abgerundeten Weltanschauung kommt, weil er unphilosophische Denkanhängsel durchs Leben mitschleppt. Und zu diesen kann ihm ein Schulbuch verholfen haben, in welchem nicht „alles in Ordnung“, in welchem keine „Philosophie“ gewesen.

Noch ein anderer Gedanke drängt sich hier auf. Wer weiss nicht, dass gewisse volltönende Worte, zumal in unserem Gelehrtendeutsch, von einer Art Nimbus umstrahlt sind? Während z. B. ‚Immanenz‘ und ‚Transcendenz‘, ‚Apriori‘ und ‚Aposteriori‘ etwas sagen wollen, deuten diese Begriffe dem Deutschen noch ein anderes Etwas an, und der Hörer ist geneigt, in diesem anderen Etwas eine ganz kostbare Wahrheit, ein

absonderlich Tiefes zu vermuthen. Hierzu ist er um so mehr geneigt, je weniger sein Verstand den Kern des schillernden Wortes erfasst. Wem feile nicht bei den Bezeichnungen ‚Descendenz‘, ‚Transformismus‘ und ‚Metamorphosis‘ das Bild von den Regenbogenfarben in den Seifenblasen ein? Sogar noch die Göthe'sche ‚Wahlverwandschaft‘ und die ganz unschöne ‚Zuchtwahl‘ drehen sich vor dem Geistesauge wie in einem gleissenden Geflimmer. Bei fremden Idiomen (Englisch, Französisch, Spanisch, Italienisch) liegt der Uebelstand auch vor, aber lange nicht in dem Grade wie bei uns. In der romanischen und auch in der angelsächsischen Rede hat die ‚Kunstsprache‘ mit den Alltagsvorstellungen etwas engere Fühlung als bei uns. Ich erinnere nur an das ‚Princip‘ (‘εξή’), dessen ‚Reiterei‘ bei Franzosen, Engländern und Italienern entfernt nicht den Schaden thut, welchen sie in Deutschland stiften kann. Könnte ein ‚Anfang‘ des Geschehens oder ein ‚Ausgangspunkt‘ der Untersuchung sich mit gleich glücklicher Verwirrung der Vorstellungen einführen?

Der Verwirrung in Worten, Vorstellungen und Begriffen sollen die Schul- und Lehrbücher steuern helfen. Sie thun es aber nicht, wenn sie mit zäher Sucht den alten Zopf zu wahren trachten, sei's in der Stoffvertheilung, sei's in der Wortfassung. Der falsche Dogmatismus ist der schlimmste, weil der eigensinnigste und erbosteste Feind philosophischer Erkenntniss. Ihm gilt Hektors Wort bei Shakespeare:

„Des Friedens Beule, sie, die Sicherheit,
Zu sichere Sicherheit! Bedächtiger Zweifel ist
Lärmfeuer den Weisen, Aerzten eine Sonde,
Der Wunde Grund zu prüfen.“

Um ans Ziel zu gelangen, nicht um die Lernenden auf gedroschenes Stroh zu betten, sondern um ihnen Begriffe zu vermitteln, so eingekleidet, dass sie verstanden werden können, und so abgewogen, dass sie die Lust des Nachdenkens entzünden, dazu sollten unsere Lehrbücher allein, aber scharf und gut die Fundamentalsätze einer Wissenschaft mittheilen, unter Verschmähung von bloß ‚dogmatischem‘ Formelkram und mit grundsätzlichem Vorbeigehen an allen ‚kritischen‘ Irrlichtern.

Absichtlich ist hier nicht unterschieden worden zwischen den Bedürfnissen der niederen und der höheren Schulen. Denn es ist selbstverständlich, dass die Lehrmittel in beiden Fällen nur dann ihr Lernziel erreichen, wenn sie ‚philosophisch‘ sind. So nur können sie philosophisch wirken, d. h. den Lernenden zum selbständigen Denken anleiten. Selbständiges Denken aber führt zur Besonnenheit, während die Eintrichterung von bloß empirisch-historischer Wissensmasse mundfertiges Nachbeten erzeugt. Hierauf folgt jene unausstehliche Altklugheit, welche alles zu wissen vermeint, wenn sie sich an wortreichen gesprochenen oder gedruckten Lehrvorträgen vollgesogen hat.

Einen schönen Beitrag zum Guten, in dem Horizont von ‚Oberklassen an höheren Schulen‘ sowie für den ‚Selbsterunterricht‘, liefert die schon genannte ‚Sammlung Götschen‘. Bündig, klar, wahr, scharf und gefällig — diese ‚philosophischen‘ Eigenschaften erstreben die schmucken Büchlein mit Glück.

Wildbad.

Dr. Carl Braig.

(Schluss folgt.)

Mechanismus und Teleologie. Eine Abhandlung über die Principien der Naturforschung von Dr. Fr. Erhardt. Leipzig, Reisland. 1890. M. 3,60.

Die Grundgedanken dieser sehr bemerkenswerthen Schrift sind folgende. Teleologie und Mechanik stehen in keiner Weise mit einander in Widerspruch. Ausser der allgemeinen Schwere, wonach jeder Körper jeden andern im Verhältnisse seiner Masse anzieht, können noch ganz unbestimmt viele Verhältnisse der Attraction und Repulsion zwischen den einzelnen Körpern gedacht werden. Das thatsächliche Vorhandensein solcher specifischen Kräfte braucht noch gar nicht behauptet zu werden, und doch kann man sagen, dass in der Mechanik kein Grund liegt, sie zu behaupten oder zu leugnen, da sich dieselbe gleich gut anwenden lässt auf eine Welt von Bewegungen ohne oder mit diesen Kräften. Denn die Mechanik hat nur die Gesetze der Bewegungen selbst zu behandeln.

Derartige Gesetze specifischer Attraction und Repulsion begegnen uns schon in der anorganischen Natur; Elektrizität und Magnetismus, sowie die chemische Wahlverwandtschaft können wenigstens durch ursprüngliche nicht auf Stoss und Druck zurückführbare Kräfte erklärt werden. „Ebenso würde auch die Möglichkeit teleologischer Naturwirkungen, wenn es dergleichen geben sollte, und ihre vollständige Vereinbarkeit mit den Principien der mechanischen Naturbetrachtung auf dem Vorhandensein specifischer Gesetze der Attraction und Repulsion beruhen. Denn wie immer man sich die bei der Entstehung und Erhaltung eines Organismus stattfindende etwaige Mitwirkung eines teleologischen Principis vorstellen mag, so ist doch klar, dass, wenn ihm ein Antheil am Aufbau des Organismus zufallen soll, seine Thätigkeit sich nicht anders als in bewegenden Kräften äussern kann. Denn da der Organismus ja nur ein System materieller Theile von bestimmter Form ist, so kann auch die Mitwirkung eines organisirenden Principis bei der Bildung des Organismus nur darin bestehen, dass es dazu beiträgt, diese Theile herbeizuführen und mit den übrigen in ein solches Lageverhältniss zu bringen, dass die organische Gestalt entsteht. Dies würde aber dann möglich sein, wenn die im Organismus enthaltenen organischen

und teleologischen Kräfte nach solchen Gesetzen specifischer Attraction und Repulsion wirkten, dass die für das Entstehen und den Bestand des Organismus schädlichen Stoffe abgestossen oder wenigstens nicht angezogen, die hierfür nothwendigen hingegen angezogen und durch die anziehenden Kräfte nach den Punkten geschafft würden, an denen der Organismus ihrer bedarf. Wir hätten es sonach nur mit bewegenden Kräften zu thun und können es auch der Natur der Sache und unseren bisherigen Erörterungen nach mit gar nichts anderem zu thun haben. Demnach bleiben wir nach der einen Seite durchaus innerhalb der Grenzen der Mechanik; nach der andern aber befinden wir uns ganz und gar auf organisch-teleologischem Gebiete, indem die anziehenden und abstossenden Kräfte teleologisch specificirt sind.“

Dieser Gedanke von den specifischen Kräften der Attraction und Repulsion ermöglicht auch eine Harmonie zwischen dynamischer und teleologischer bzw. mechanischer Naturbetrachtung. Die dynamische Erklärung der Natur befasst sich nicht, wie die Mechanik bloss mit den Bewegungen und deren Gesetzen, sondern mit den Ursachen und Subjecten derselben befasst, bildet sie die nothwendige Ergänzung zu der Mechanik. Zugleich schliesst sie die teleologische Erklärung als einen besonderen Theil in sich. Denn sie muss sich über alle Gebiete der Bewegungen erstrecken, weil alle ursächlich bedingt sein müssen und zwar durch qualitativ bestimmte Kräfte nach Verschiedenheit der Bewegungen. Diese Qualität der Ursachen ist der Mechanik ganz gleichgiltig. Druck, Stoss, Schwerkraft, Electricität, chemische Affinität, teleologische Einwirkung, der Wille des Menschen, oder was immer Bewegungen hervorbringt, — dies Alles sind lediglich dynamische Unterschiede, welche die Gesetze der Mechanik nicht alteriren, und zu ihr also in einen Gegensatz nicht treten können. Selbst die Entstehung der Werke der Technik und Kunst, ja in gewissem Sinne die ganze Völkergeschichte ist ein mechanischer Process, der den dynamischen Charakter derselben nicht aufhebt.

Wo ein wirklicher Gegensatz zwischen Mechanik und Teleologie vorhanden ist oder angenommen wird, da werden unvermerkt an Stelle der mechanischen Principien Hypothesen über die Natur der Materie oder Kräfte gesetzt. So wenn man annimmt, dass alle Atome gleichartig sind und nicht mit ursprünglichen Kräften ausgestattet, dass nur durch bestimmte Anordnung und Bewegung die Schwerkraft, die chemische Verwandtschaft u. s. w. zu erklären sei. Darum schliesst Erhardt: „Soweit die Naturerklärung auf den sicheren und anerkannten Principien der Mechanik beruht, soweit steht sie mit der Teleologie nicht in Widerspruch; insofern aber eine Naturerklärung mit der Teleologie in Widerspruch steht, insofern ist sie keine Consequenz aus den Principien der Mechanik, sondern eine blosser Hypothese, welche aus andern Gründen, als solchen, die in der Mechanik liegen, entsprungen ist.“

Freilich verstehen die Anhänger der mechanischen Naturerklärung diese in einem ganz anderen Sinne als Erhardt bis jetzt voraussetzte. Sie verstehen darunter die aus dem Streben nach einheitlicher und anschaulicher Auffassung aller Weltprocesse aufgestellte „Mechanik der Moleküle“, welche auf Stoss und Druck alle Kräfte zurückführen will. Oder sie nennen ein planloses, unbewusstes Geschehen mechanisch, womit dann freilich die Teleologie in Widerspruch steht. Oder sie verstehen unter mechanischer die causale Erklärung, welche im Gegensatze zur Zweckbestimmung die Erscheinungen als nothwendige Folgen aus ihren Bedingungen ableite. Aber ein planvoll wirkendes Princip ist auch Ursache im vollen Sinne des Wortes. Es hat also Dubois Reymond Unrecht, wenn er meint, der von Laplace vorausgesetzte Geist vermöchte aus einer einzigen Constellation der Moleküle den ganzen Weltengang durch eine Formel zu berechnen. „Nur derjenige kann aus dem gegenwärtigen Stand der Körperwelt alle zukünftigen und vergangenen berechnen, welcher eine genaue dynamische Kenntniss der Materie besitzt, d. h. der alle actuellen wie latenten Kräfte derselben und die Bedingungen des Eintritts derselben kennt; er würde uns auch in der Epoche des noch gasförmigen Zustandes unseres Sonnensystems genau den Zeitpunkt haben angeben können, während dessen einst auf der Erde organisches Leben entstehen musste; wir aber wären hierzu nimmer im Stande gewesen, da wir die unendlich mannigfaltigen dynamischen Eigenschaften der Materie allein durch die Erfahrung kennen zu lernen vermögen. Berücksichtigen wir nun noch ferner den Umstand, dass zu den Ursachen der Bewegung auch der menschliche Wille gehört, welcher in den einzelnen Individuen sehr verschiedenartig beschaffen ist, und den man a priori nimmermehr aus den Zuständen der Körperwelt construiren kann, so lange uns die Erfahrung nicht gezeigt hat, mit welcher körperlicher Constitution welcher bestimmte Wille verbunden ist, so dürfte nunmehr wohl klar sein, dass unter der Voraussetzung specifischer Kräfte die Berechnung der Zustände der Körperwelt aus einem beliebigen gegebenen Zustande für jeden Geist, der dem unseren ähnlich, wenn auch quantitativ noch so sehr von ihm verschieden wäre, nicht nur eine thatsächliche, sondern eine principielle Unmöglichkeit sein würde.“

Nachdem so die Schwierigkeiten hinweggeräumt sind, welche gegen die Möglichkeit teleologischer Kräfte erhoben werden können, müssen dieselben nun als Thatsache gelten, wenn die organischen Erscheinungen anders nicht erklärt werden können. Und da planlos waltende und nur ihren anorganischen Gesetzen folgende Kräfte ganz offenbar weder die Gestalt des Organismus noch die unvergängliche Dauer in Ernährung und Fortpflanzung bewirken können, so „wird die Entstehung der Organismen uns allein verständlich bei der Voraussetzung, dass dieselbe durch ein organisirendes Princip bedingt wird, welches sich dar-

stellt als eine Summe teleologisch specificirter, dem sich bildenden Organismus inhärender Kräfte der Anziehung und Abstossung.“ Noch präciser ist folgende Erklärung. „Die teleologische Erklärung der Organismen ist nun aber weiter nicht so aufzufassen, als wäre das organisirende Princip der Bildungstrieb, oder wie man sonst sagen mag, eine Kraft, welche ausschliesslich an einer bestimmten Stelle im Organismus ihren Sitz hätte, um von da aus die Vorgänge in dessen übrigen Theilen zu beherrschen. Man hat sich vielmehr jenes Princip als die in einheitlichem Zusammenhange stehende Summe der den einzelnen Theilen des Organismus inhärenden organischen oder teleologischen Kräfte vorzustellen; diese aber sind so beschaffen, dass sie sowohl für den zweckmässigen Aufbau der einzelnen Organe als solche, wie auch für die Angemessenheit derselben zum Zwecke des Ganzen Sorge tragen.“

Bei dieser Fassung der teleologischen Kräfte findet Erhardt keine Schwierigkeit in der Annahme einer Urzeugung. Er sagt: „Als leitende Maxime für alle Erforschung der Naturvorgänge muss für jeden einsichtigen und besonnenen Denker der Satz gelten, alle in der Natur stattfindenden Wirkungen auch aus natürlichen Ursachen zu erklären. . . Da wenigstens nach der Kant-Laplace'schen Theorie organisches Leben nicht von jeher auf der Erde war . . . stellen sich als wissenschaftlich zulässige Annahmen nur die beiden Hypothesen entweder der ‚generatio aequivoca‘ oder der s. g. Panspermie dar, nach welcher letzteren organisches Leben auf der Erde durch die Zuführung von Keimen aus anderen Weltregionen entstanden ist.“ Diese Theorie verschiebt aber nur das Problem. In Bezug auf die Urzeugung kann aber Erhardt nicht „finden, dass hier trotz der Verschiedenheit zwischen organischer und anorganischer Natur ein principiell grösseres Räthsel vorliegt, als es uns im Wesentlichen auch bei der Bildung einer chemischen Verbindung entgegen tritt. Wie in diesem Falle durch Vermischung zweier oder mehrerer Stoffe ein neuer Körper mit neuen Eigenschaften entsteht, ohne dass wir diesen Vorgang seinem eigentlichen Wesen nach irgendwie zu begreifen im Stande wären, so, meine ich, können unter gewissen äusseren Bedingungen durch Vereinigung anorganischer Stoffe auch organische Verbindungen und einfachste Organismen entstanden sein und vielleicht noch heute entstehen. Indem die anorganischen Stoffe unter bestimmten Verhältnissen zusammentraten, entsprangen neben den neuen chemischen auch einmal organische Eigenschaften; aber wohl verstanden, diese Eigenschaften waren auch wirklich organisch, und nicht, wie die Gegner der Teleologie behaupten, nur physikalisch chemische. . . Nach dieser Auffassung des Problems der Urzeugung würden die organischen Kräfte der Materie als wesentlich inhärent und nicht ein blosses zufälliges Product des Naturlaufes sein; jedoch bleiben diese Kräfte in gewissen Zeiten latent.“

Sollte diese Wendung der Frage der Urzeugung das Problem wirklich lösen, so würde damit allerdings eine besondere Lebenskraft als überflüssig erscheinen, nicht aber die Existenz einer überweltlichen Intelligenz. Denn wenn so planvolle Gebilde wie die Organismen nur durch planvoll wirkende Kräfte erklärt werden können, wie E. wiederholt betont, dann müssen diese Kräfte planvoll angelegt sein. Der Einfluss der Intelligenz wird von einem Punkte auf einen früheren zurückverlegt; nicht bei der Bildung der Organismen, sondern bei der Erschaffung solch' planvoll wirkender Atome musste die vorberechnende Vernunft thätig sein. Denn es erfordert zum mindesten ebenso viel Berechnung, um Bausteine herzustellen, welche einen künstlichen Bau von selbst aufführen, als diesen Bau unmittelbar herzustellen.

Die Möglichkeit solcher zweckstrebigen Bausteine wollen wir für die niedrigsten Organismen dahingestellt sein lassen; aber die menschliche Einheit mit ihrem Bewusstsein verlangt ausser einer Einigung von zweckstrebigen Theilen eine einheitliche Kraft. Ist dieselbe aber beim Menschen nothwendig, so ist sie bei den niedrigeren Organismen nicht von vornherein abzuweisen. Man könnte nun die Sache so fassen, dass man mit Leibniz in allen Organismen eine Centralmonade annimmt, welche vor den übrigen durch ihr Erkennen und Wollen sich auszeichnet, und so die einheitliche Trägerin des Bewusstseins wird. Aber die Belebtheit und Beseeltheit aller Atome ist eine so wenig durch die Erfahrung gestützte Annahme, dass wir sie nicht ernstlich zu discutiren brauchen. Erhardt weiss seine Ansicht wohl gegen die Einwürfe Kant's zu vertheidigen, welcher die Trägheit dem Stoffe wesentlich sein lässt und erklärt: „Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des ersteren und daher auch der Tod aller Naturphilosophie wäre der Hylozoism.“ Einen begrifflichen Widerspruch braucht man gerade nicht in der Annahme belebter Materie zu statuiren, dieselbe ist aber eine unbewiesene, phantastische Dichtung.

Die fundamentale Lösung des Problems findet Erhardt schliesslich in der Idealität des Raumes: darnach gibt es eigentlich keine Materie im gewöhnlichen Sinne, sondern nur Kräfte. Doch dahin können wir ihm nicht folgen. Noch viel weniger aber können wir ihm beistimmen, wenn er auch den menschlichen Geist in eine Kategorie mit seinen teleologischen Atomkräften stellt. „Uebrigens bildet die Annahme eines den Organismus aufbauenden, planvoll waltenden Princips einen guten Uebergang von den Kräften der anorganischen Natur zur bewussten Seele. Denn wenn die Natur so sinnvoll wirkende Kräfte aus sich hervorbringt, wie sie nach unserer Ueberzeugung im Organismus sich finden, so wird auch verständlich, wie sie noch einen weiteren Schritt bis zum bewussten Geiste thun kann.“

Da die Einheit des seelischen Lebens nicht durch Zusammenwirken verschiedener Wesen erklärt werden kann, sondern ein einheitliches Subject erfordert, so schliesst diese Annahme Erhardt's von der Entstehung des Geistes die andere ein, dass das geistige Leben latent von Anfang an den Atomen inhärrte und zu einer bestimmten Zeit der Weltentwicklung actual wurde. Das macht aber die einzelnen Atome nicht bloss zu lebenden, empfindenden, sondern sogar im Grunde denkenden Wesen. Wozu aber dann, um nur eines zu bemerken, die Verbindung so vieler Theile, um ein Organ des Denkens im Gehirne zu schaffen?

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Spaziergänge eines Wahrheitsuchers in's Reich der Mystik.

Von Dr. jur. W. Ludwig. Leipzig, Rauert u. Rocco. 1890.
gr. 8°. VII, 257 S. *M.* 4.

Mit gespanntem Interesse bin ich an die Lectüre dieser Schrift gegangen. Beginnt doch dieselbe mit dem „zweiten Gesicht bei den Westfalen“, einer Erscheinung, der ich bei meinen apologetischen und psychologischen Studien immer wieder begegnen musste, ohne zu wissen, was damit anzufangen. Da nun der Verf. als geborner Westfale und zugleich als Jurist bekannt, so sind, wie es scheint, bei ihm die günstigsten Bedingungen gegeben, die Thatsächlichkeit der räthselhaften Erscheinung festzustellen. Sein Wissen rührt nicht erst aus zweiter Hand, sondern ist zum Theil erlebt. Ein Beamter, dessen Beruf ihm die grösste Sorgfalt und Geschicklichkeit in der Feststellung von Thatsachen zur Pflicht macht, wird besser als jeder andere Forscher die einschlägigen Data kritisch zu behandeln verstehen.

In dieser Erwartung bin ich denn auch nicht getäuscht worden. Der Verf. hat mit peinlicher Genauigkeit die ihm bekannt gewordenen Thatsachen erforscht und seine Forschungen nebst Resultaten so eingehend mitgetheilt, dass der Leser vollständig orientirt ist, um sich selbst ein Urtheil über das Phänomen zu bilden. Seine Akrbie sticht sehr vortheilhaft gegen die Kritiklosigkeit ab, mit der z. B. Perty und andere Mystiker alle selbst die unglaublichsten Anekdoten und Gespenstergeschichten ihren mystischen Speculationen zu Grunde legen.

Auf Grund dieser kritischen Untersuchung scheint es mir kaum möglich, länger an der Existenz von „Kiekern“ in Westfalen zu zweifeln. Ein Bedenken ist mir freilich dabei nicht zu beseitigen gewesen. Es sind doch eigentlich nur wenige Fälle in Betracht gezogen: die Untersuchung geht über die engere Heimath des Verf.'s, das Osnabrücker Westfalen, nicht hinaus. Doch gebe ich zu, dass auch ein kleinerer Bezirk schon genügt, um sich über die Thatsachen zu vergewissern:

aber um dem Wesen des zweiten Gesichtes etwas näher auf die Spur zu kommen, wäre eine grössere Anzahl und Mannigfaltigkeit der Berichte nothwendig oder doch sehr erwünscht. Gerade in der Erklärung des Wesens besteht die Schwierigkeit; dieselbe ist mir durch die Berichte des Verf.'s nicht gemindert, sondern eher verstärkt worden. Seiner eigenen Erklärung des Phänomens, die auf die Kant-Schopenhauer'sche Fassung von Raum und Zeit fusst, kann ich mich aber kaum anschliessen.

Der Verf. bemerkt ganz recht, dass es dabei nicht auf die Thatsache der Vision und Hallucination ankommt, wie die Physiologen gewöhnlich sich die Sache leicht machen, sondern auf das Eintreffen der geschauten Ereignisse. Nun könnte man zunächst geneigt sein, das Zusammentreffen eines Ereignisses mit einem Vorgesicht als rein zufällig anzutreffen. Dass der Zufall eine bedeutende Rolle dabei spielt, steht mir aus folgenden Gründen fest.

Die Vorboten und Vorzeichen des Todes bilden auch ausserhalb Westfalens und Schottlands einen Hauptgegenstand des Volksaberglaubens. Wie oft hat der „Todtenvogel“ Kranke und ihre Angehörigen durch seine unheimliche Stimme in Aufregung versetzt? Es ist ja sehr natürlich, dass ein Todesfall mit dem Rufe einer Eule hie und da zusammentrifft. Merkwürdigerweise lässt sich der Todtenvogel, der noch vor 40 bis 50 Jahren auch bei unserer Landbevölkerung spukte, jetzt kaum mehr nehmen. Ebenso ist der Glaube an andere Spukereien, welche damals gar nicht selten Kinder wie Erwachsene in Athem hielt, mit dem Verschwinden des Aberglaubens mehr und mehr in's Abwesen gekommen. Nun schliesst sich aber das Vorgesicht mehr oder weniger enge an die Spukgeister an. So fasst es das Volk selbst auf, wenn es die damit Heimgesuchten „Spökenkieker“ nennt. Der Verf. schliesst sich mit Berufung auf Schopenhauer auch dieser Ansicht an. Es ist mir darum nicht unwahrscheinlich, dass nach 50 Jahren dieser Spuk in Westfalen und Schottland ebenso selten sein wird, wie bei uns bereits der Gespensterglaube. Es ist aber schwer einzusehen, wie mit der Aufklärung eine so höchwichtige transcendentale Beanlagung, als welche der Verf. das zweite Gesicht fasst, verschwinden sollte. Damit soll den Westfalen und Schotten kein Mangel an intellectueller Befähigung vorgeworfen werden; es wird nur behauptet, dass die Abgeschlossenheit, die alterthümliche, conservative Lebens- und Denkweise solchem kindlichen Glauben Vorschub leistet. Dass die Schotten bedeutende Philosophen geliefert haben, brauchte darum vom Verf. nicht hervorgehoben zu werden, zumal das „second sight“ eine Auszeichnung der Hochschotten ist, welche, abgeschlossen und dem Fortschritte abhold, die Berge bewohnen. Dass auch in der Heimath des Verf.'s der Glaube an das Vorgesicht bereits in Abnahme begriffen ist, beweist der von ihm erwähnte Umstand, dass

früher in der Kirche öffentlich um Abwendung der geschauten Unglücksfälle gebetet wurde: wozu sich jetzt kein Prediger mehr hergibt.

Um das zufällige Eintreffen von Vorgesichten leichter zu begreifen, müssen folgende Umstände in Erwägung gezogen werden. Die Ereignisse bieten die grösste Einerleiheit dar: es sind meistens Sterbefälle, Leichenzüge, Feuersbrünste. Was nun aus den Feststellungen Ludwig's zum mindesten unbezweifelt entnommen werden kann, ist eine starke Beanlagung der in Rede kommenden Volksstämme für Hallucinationen oder Visionen. Der Inhalt solcher Visionen wird erfahrungsmässig durch die sonstigen Anschauungen, Stimmungen, Gewohnheiten der Visionäre und ihrer Gesinnungsgenossen bestimmt. Daher die grosse Regelmässigkeit bestimmter Gesichte bei Stämmen von einfacher und stets gleicher Lebensweise. So sind thatsächlich die fraglichen Vorgesichte fast alle auf Tod und Brand gerichtet. Sterben und Feuersbrunst sind aber zugleich Ereignisse, welche in jeder Familie, in jedem Hause über kurz oder lang vorkommen müssen. Da nun die Vorgesichte die Zeit nicht bestimmen, so wird es gar nicht so selten vorkommen, dass in einem Hause, wo eine Leiche gesehen wurde, das in Brand geschaut wurde, Jemand stirbt oder ein Brand ausbricht; dass die Leichen nachher gerade an dem Platze liegen, wo sie gesehen worden, darf doch nicht als erschwerender Umstand angesehen werden: denn dieser Platz ist durch die Verhältnisse meistens ziemlich genau bestimmt.

Für die Möglichkeit des Zufalls spricht noch die Länge der Zeit, welche zwischen dem Vorgesicht und seiner Erfüllung liegt. Ludwig führt einen Fall an, in dem nach 25 Jahren der Brand noch nicht eingetroffen war, in einem andern Falle brannte das halbe Dorf erst nach einem halben Jahrhundert ab. Die Fälle, in denen gar kein Eintreffen constatirt werden kann, sind gewiss auch nicht selten, werden aber begreiflicher Weise nicht so veröffentlicht, wie die dem Vorgesicht günstigen. Ein Jeder sieht, dass, je längere Zeit zwischen Vorgesicht und Erfüllung gelassen wird, um so leichter ein zufälliges Eintreffen ist; noch leichter ist es, wenn gar keine Zeit bestimmt ist. Ich will mich dabei nicht auf Wahrscheinlichkeitsrechnung stützen, welche in diesem Falle fast unendlich viele günstige Fälle gegen unendlich viele mögliche zu Grunde legen könnte, also einen Wahrscheinlichkeitsquotienten annähernd $= 1$ erhielt, der das ziemlich sichere Eintreffen bedeutet. Ich gebe dem Verf. gerne zu, dass, wie er gegen die Zufallseinrede bei Fernwirkungen hervorhebt, die Rechnung an und für sich keine grössere Gewissheit gibt, als man sie durch einfache verstandesmässige Betrachtung der Verhältnisse gewinnen kann: sie fasst nur in eine exacte Form die Wahrscheinlichkeitsschätzung und gibt deren numerischen Werth an. Die Principien, welche die Wahrscheinlichkeitsrechnung mit klarem Bewusstsein zu Grunde legt, wendet auch der Nicht-Mathematiker mehr oder

weniger bewusst bei der Beurtheilung eines möglichen Zufalls an. So ist es Jedem ohne Rechnung einleuchtend, dass wenn ein Ereigniss in kurzer, ganz bestimmter Zeit eintreffen soll, der Zufall das Eintreffen nicht bewirken konnte.

Das Gesagte ist aber, das gebe ich gerne zu, nicht auf alle vom Verf. berichteten Vorgesichte anwendbar. Manches wird mit solcher Individualität vorausgesehen, dass an Zufall nicht gedacht werden kann: wie wenn ein vom Tischler zum Sarge verwendetes Brett ganz in derselben eigenthümlichen Weise auf derselben Stelle auffällt, wie und wo es der Hausherr gehört, der zudem die Verwendung durch den Tischler verhindern wollte; wenn ein Schluchzen an derselben Stelle von demselben Fenster her gehört wurde, wo darauf der Sohn, den Tod seiner Mutter erfahrend, dieselben Laute des Schmerzes wirklich vernehmen lässt. Ich habe nicht den Muth, solche Thatsachen angesichts der vom Verf. gebotenen Bezeugung zu bezweifeln, oder das Eintreffen dem Zufalle zuzuschreiben. Aber wie sind sie zu erklären? Darauf habe ich nur die eine Antwort: Ich weiss es nicht. Man kann darüber nur Vermuthungen haben, die Jedermann frei stehen, nur dürfen dieselben nicht auf offenbar falsche Philosopheme gegründet werden, wie dies der Verf. thut, zumal dieselben auch zugegeben die Sache erst recht unerklärbar machen.

Der Verf. glaubt, durch die von Kant und Schopenhauer behauptete Idealität oder Subjectivität des Raumes und der Zeit liesse sich das Vorgesicht erklären, ja jene idealistische Theorie finde durch das Vorgesicht eine ähnliche thatsächliche Bestätigung, wie die Newton'sche Attractionstheorie durch die Entdeckung des Neptun. Dagegen müssen wir von methodologischem wie sachlichem Standpunkte aus erklären, dass das dunkle Gebiet mystischer Erscheinungen nicht geeignet ist, eine evident wahnwitzige Behauptung zu stützen. Wir brauchen hier den Widersinn, der in der Leugnung der Objectivität des Raumes und der Zeit liegt, nicht wieder eingehend darzuthun. Der Verf. wird als Jurist doch nicht die objective Wirklichkeit der Bewegung leugnen. Oder geht nur ein subjectives Phänomen in ihm selbst vor, wenn er den Vagabunden aufgreifen und hinter Schloss und Riegel sich begeben lässt? Nur ein Verrückter kann im Ernste glauben, die Bewegung habe keine objective Wirklichkeit ausser dem Subjecte, das sie wahrnimmt. Nun aber ist Bewegung nur möglich durch eine Beziehung zwischen Raum und Zeit, beziehungsweise zwischen Theilen von Raum und zwischen Theilen von Zeit. Sind also letztere nur Anschauungsformen, dann auch jede Bewegung.

Die Kant'sche Fassung von Raum und Zeit ist aber am allerwenigsten geeignet, das Voraussehen zukünftiger Ereignisse begreiflich zu machen. Sind nämlich Räumlichkeit und Zeitlichkeit Bestimmungen der Dinge, dann kann ein Wesen über diese Beschränkungen erhaben

sein und zeitlich wie räumlich Entferntes erkennen. Sind sie aber subjective, angeborne aprioristische Formen unserer Anschauung, dann ist es uns absolut unmöglich, uns über dieselben zu erheben; es sei denn, wir erhielten eine ganz andere psychische Organisation. Aber auch von dieser Unmöglichkeit abgesehen, die „Kieker“ sind mit ihrer Anschauung ganz und gar in die Raumzeitlichkeit eingeschlossen: sie erkennen das Zukünftige und Entfernte nicht etwa in übersinnlicher, rein geistiger Weise, sondern die Ereignisse und die Visionen sind gerade so räumlich zeitlich, wie sie bei normalem Sehen von alltäglichem Geschehen sich darstellen.

Soll also durch ein transcendentes über Raum und Zeit stehendes Erkennen das Vorgesicht erklärt werden, so darf dasselbe nicht in dem menschlichen Individuum gesucht werden, sondern in einem höheren Geiste, der die menschliche Anschauung zu beeinflussen vermag. Nun gibt es aber nur einen einzigen Geist, der über Raum und Zeit absolut erhaben ist, und doch alle Zeiten und Räume erfüllt! Weil in ihm Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft absolut Eins sind, so steht das Zukünftige mit derselben Klarheit vor seinem Geiste, wie das Vergangene und Gegenwärtige. Durch seinen Einfluss auf die Anschauung des Menschen würde sich also das Vorgesicht nicht minder wie das Rückgesicht, das retrospective ‚second sight‘, welches Ludwig als logische Ergänzung zum Vorgesicht fordert und durch einige wohl bezeugte Fälle insbesondere aus dem Leben Swedenborg's bei Kant nachweist, mit Leichtigkeit erklären lassen.

Dagegen erheben sich aber wieder sehr schwere Bedenken. Das Vorgesicht ist etwas so Gewöhnliches, Gemeines, Triviales in den bezeichneten Gegenden, dass man unmöglich ein göttliches Wunder darin erkennen kann. Die Wunder kann der Schöpfer, da sie die von ihm gesetzte höchst weise Naturordnung umstossen, nur in den dringendsten Fällen aus den weisesten Gründen wirken. Thatsache ist, dass der Schöpfer fast geflissentlich sich hinter der Gesetzmässigkeit des Geschehens verbirgt. Darum muss jede Erklärung einer Erscheinung vorerst abgewiesen werden, welche mit Uebergehung natürlicher oder geschöpflicher Ursachen unmittelbar das Eingreifen Gottes postulirt.

Man kann aber auch kaum beweisen, dass das Wissen, welches bei unseren Phänomenen vorausgesetzt werden muss, die Intelligenz geschaffener Geister übersteige. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass ein Geist, der nicht in die materielle Naturordnung eingegliedert ist, soweit die Ereignisse dieser Naturordnung überschauen eventuell auch beeinflussen kann, als es die constatirten Thatsachen des Vor- und Rückgesichts verlangen. Einem solchen Geiste ist auch die Kraft nicht abzuspochen, die menschlichen Sinne zu dem beabsichtigten Zwecke zu erregen, und sie zu verwickelten Gesichts- und Tönepwahrnehmungen zu bestimmen.

Die Möglichkeit solcher Geister, die Mittelglieder zwischen dem absoluten und dem Menschengenoste darstellten, kann nicht bestritten werden, und ihre Existenz könnte eventuell als Hypothese gerade aus den vorliegenden und andern verwandten Thatsachen erschlossen werden.

Unser Verf. greift zu solchen Geistern, wenn es sich um Erklärung der s. g. Telepathie oder um die Sterbeklänge handelt. Wenn z. B. beim Eintreffen des Todes musikalische Klänge vernommen werden oder die Worte eines Sterbenden von weit entfernten Angehörigen vernommen werden, so scheinen mir solche Vorkommnisse allerdings in dieselbe Klasse wie das Vorgesicht zu gehören. Nach den Berichten unseres Verf.'s scheinen solche Erscheinungen nicht schlechtweg geleugnet werden zu können; der Glaube an „Ahnungen“ und an das „Anmelden“ entfernter Verwandten in der Heimath bei grossen Unglücksfällen, namentlich beim Tode, ist so weit verbreitet, dass es sehr gewagt erscheint, ihn einfach als Aberglauben zu bezeichnen. Ludwig bringt eine Anzahl von Thatsachen bei, die nach meiner Ansicht mit einer Kritik untersucht worden sind, welche vernünftige Bedenken ausschliesst. Sie sind einem grösseren englischen Werke entnommen, welches auf Veranlassung einer psychologischen Gesellschaft von deren Secretäre herausgegeben wurde.¹⁾ Da die von den Verfassern angestellten Nachforschungen, die Aussagen der Zeugen, die Briefe in extenso mitgetheilt werden, so kann sich der Leser ein selbständiges Urtheil über den Sachverhalt bilden, das nur günstig für die Berichte ausfällt. Ludwig ist aufrichtig genag, seine Nichtüberzeugung bei gewissen Kategorien, wie bei Geruchsübertragungen und überhaupt bei experimentellen Veranstaltungen auf diesem Gebiete auszusprechen. Auch verschweigt er nicht, dass das Gedankenlesen in der ehrenwerthen Pfarrersfamilie Creery auf Betrug hinauskam, da die Pfarrerstöchter später auf einer geheimen Zeichensprache ertappt wurden. Um so mehr sind andere Berichte von so augenscheinlicher Glaubwürdigkeit, dass die Schwierigkeit nicht in der Constatirung der Thatsachen, sondern in ihrer Erklärung liegt.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

(Schluss folgt.)

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)

8) **Die sittliche Weltordnung.** Von M. Carrière. Zweite erweiterte Auflage. Leipzig, Brockhaus. 1891. M. 8.

Im Vergleich zu den ethischen Werken, die wir bis jetzt zur Anzeige brachten, muss der Standpunkt des vorliegenden als ein zurückgebliebener,

¹⁾ Phantasms of the Living by E. Gurney . . . 1887.

allerdings im guten wie im schlimmen Sinne dieses Wortes, bezeichnet werden. Die unerfreulichen Discussionen, welche sich an das Vaticanische Concil, an den Syllabus, an den französisch-deutschen Krieg anschlossen, haben ganz anderen Problemen Platz gemacht, bei Carrière stehen sie noch in frischer Blüthe und werden noch mit derselben Gehässigkeit erörtert, wie in den schlimmsten Tagen des Culturkampfes. Der Verf. erweist sich aber auch conservativ in seinen philosophischen und religiösen Anschauungen. Er will die Ethik nicht von der Religion lostrennen, er dringt mit allem Nachdruck auf die Persönlichkeit Gottes, er wagt es sogar, die Willensfreiheit zu vertheidigen. Nicht mit Unrecht beklagt er sich, dass unsere modernen Philosophen die deutsche, christliche Entwicklung der Ethik verlassen und ihre Vorbilder bei den englischen Utilitariern und französischen Materialisten gesucht haben.

Er selbst hat nicht ungeschickt die Gedanken der deutschen Ethiker benutzt und zu einem mehr oder weniger einheitlichen Moralsystem verschmolzen. Mit Kant besteht er auf dem kategorischen Imperativ der sittlichen Gebote, mit Leibniz und Wolff fasst er das sittliche Streben als eine Vervollkommnung der Menschennatur, mit Ulrich und Trendelenburg als eine Darstellung der Idee des Menschen, Fichte's „sittliche Weltordnung“ nach ihrer positiven Seite hin ist der leitende Gedanke seiner ethischen Betrachtungen, welche ihn schliesslich zu dem obersten Gebote der christlichen Ethik, der Gottes- und Nächstenliebe führen.

Sehr eingehend handelt C. von der Willensfreiheit. Um sie unserem darwinistisch inficirten Zeitalter annehmbar zu machen, betrachtet er sie vorzüglich im Lichte der Entwicklungslehre; dadurch läuft er aber Gefahr, das eigentliche Wesen der Freiheit mit einer Entwicklung derselben zu verwechseln: „Freiheit ist kein fertiger Zustand, sondern fortwährende Selbstbefreiung, die Erhebung des Selbst über die Naturtriebe und ihr blindes Walten, über die Einflüsse der Aussenwelt und ihre zwingende Macht, zur Entscheidung und Selbstbestimmung.“ Das ist nun freilich nicht die Wahlfreiheit, die als rein natürliche dngeworbene Eigenschaft des Willens angesehen werden muss, sondern die sittliche Befreiung von Reizen und ihrer bewältigenden Macht. Der Mensch muss aber auch frei genannt werden, wenn ihm die Reize zu den schlimmsten Verirrungen verleiten. C. leugnet übrigens diese Freiheit, man könnte sie die physische nennen, in keiner Weise, sondern weist siegreich die landläufigen Angriffe, welche aus der Moralstatistik erhoben werden, zurück.

„Sehen wir uns einige Einzelheiten an. In den belgischen Städten fand Quetelet, dass unter 10000 Männern von 25—30 Jahren 884, unter ebenso viel Männern von 30—35 Jahren 990 heirathen. Aber durfte er daraus auf die Stärke des Heirathstriebes schliessen? Wir können doch sicher annehmen, dass mindestens die Hälfte der Männer

von 25—30 Jahren durch Geschlechtstrieb, romantische Liebe, oder den Wunsch nach einer Lebensgefährtin, nach einem eigenen Herde beseelt sind; aber es fehlen die günstigen Bedingungen zur Begründung einer Familie, eines Hausstandes, und in dem Alter von 30—35 Jahren überwinden mehr Männer die Schwierigkeiten und Hindernisse einer Verehelichung, als im vorigen Lustrum. . . Wenn bis vor kurzem in Bayern auffallend viele Wittwen und zwar Junggesellen heiratheten, und Wittwer sich vorzüglich mit Jungfrauen verbanden, so war es ein Fehlschluss, darin eine Stammeseigenthümlichkeit zu sehen, sondern es lag in der Beschränkung des freien Gewerbes, der Gesell heirathete mit der Wittwe das Geschäft, das er selber nicht eröffnen durfte, und nach dem Tode der alten nahm er eine junge Frau. Die sociale Gesetzgebung hat das geändert. Einsicht und Wille sind hier überall wohl zu berücksichtigende Factoren der Verhältnisse.“

„Quetelet hat die Verbrechen, welche gegen Person und Eigenthum von Männern und Frauen in reiferem Alter und in der Jugend verübt werden, nach verschiedenen Ländern gleichfalls auf nahezu feste Zahlen gebracht, ebenso die Selbstmorde und die Todesarten. Er construirte so einen mittleren Menschen, männlichen und weiblichen Geschlechts, und gab ihm einen bestimmten Hang zu bestimmten Verbrechen. In der Aesthetik denkt längst Niemand mehr daran, den Kanon der Schönheit als die mittlere Länge und Dicke von tausend Nasen, Schenkeln, Köpfen construiren zu wollen. . . Aber wenn auch Diebstahl, Meineid, Falschmünzerei sich regelmässig wiederholen, so beweist dies, dass in einem Staat in ziemlich gleicher Anzahl die Personen nachwachsen, welche durch Naturell, Bildungsstand, Noth, Arbeitscheu oder Leidenschaften verleitbar zu Verbrechen sind, und dass die Verleitungen und Gelegenheiten zu diesen und jenen Gesetzesübertretungen ziemlich gleichmässig wiederkehren.“ Ob es aber besser würde, wenn, wie der Verf. vorschlägt, man „in der Religion mehr Gewicht auf sittliche Vernunftwahrheiten als auf scholastische Dogmen legt“, ist mindestens zweifelhaft.

Was versteht nun C. unter der „sittlichen Weltordnung“, die sein eigentliches Moralprincip bildet? „Das Ethische ist seiner Natur nach kein an sich Seiendes, sondern das Seinsollende und nur durch den freien Willen möglich, dem sein Ziel als Aufgabe einwohnt, der dasselbe sich zum Bewusstsein bringt und damit selber will und weiss, was er soll, dies sich selber vorstellt, als Norm seiner Entwicklung selbst bestimmt. Das ist seine Autonomie, die grosse Entdeckung Kant's, die wir festhalten und verwerthen. Der Zusammenhang dieses ganzen Processes, dies Ineinandergreifen von Trieb und Pflicht, von Gefühlen und sittlichen Kategorien, von Freiheit und Gesetz, von Willen und Wohl ist es, was wir sittliche Weltordnung nennen. Sie ist keine fertige Einrichtung, sondern das fortwährend zu Verwirklichende und Verwirklichte zugleich:

„ordo ordinans“, wie Fichte sagte, ordnendes Princip, damit selber der allgemeine ewige Wille, das Einheitliche, in welchem die besonderen Willenskräfte entstehen und bestehen und in welches sie in durchgehender Wechselbeziehung eingliedert sind, so dass das Ganze bei allem Getriebe der Einzelnen sich fortschreitend erhält, indem alles Verkehrte sich selber bestraft und aufhebt und nur das Rechte Dauer und Befriedigung gewinnt. Das Böse ist das Absonderliche, Eigensüchtige, das Gute das Gemeinsame, damit auch Gemeinschaft Stiftende, die Liebe, welche die Selbstsucht überwindet und das eigene Wohl im Beglücken Anderer findet. Denn sowie der besondere Wille sich recht versteht, erkennt er sich als Glied eines Ganzen, das sein eigener Lebensquell ist, so dass er das eigene Wesen nur vollendet, wenn er den Zweck des Ganzen zum seinigen, wenn er mit eigenem Streben und Wissen die sittliche Weltordnung verwirklichen hilft. Dann ist er im Reiche der Freiheit und Liebe wahrhaft frei.“

Hier sind, wie man sieht, sehr verschiedene ethische Standpunkte mit einander combinirt — selbst ein eudämonistisches Moment wird dieser Combination hinzugefügt: aber man wird mit Fug zweifeln, ob eine solche Combination widerspruchsfrei sich vollziehen lässt. Die sittliche Weltordnung ist bei Fichte das Absolute, sie kann also auch absolute Forderungen stellen, wie sie uns in der Verpflichtung thatsächlich entgegnetreten. Soll aber die individuelle Vernunft und der individuelle Wille festgehalten und durch sie das Sittengesetz gegeben werden, so kann die absolute Macht der Sittlichkeit nie und nimmer gerettet werden. Die grosse Entdeckung Kant's, die sittliche Autonomie, ist eine leere Phrase oder besser ein handgreiflicher Widerspruch. Die endliche, dem Gesetze unterworfen Vernunft kann keinen absoluten Befehl, am allerwenigsten an sich selbst ergehen lassen. Nur wenn der Zweck, den die Vernunft dem Willen vorhält, ein absoluter ist, kann sie demselben auch ein absolutes Sollen nicht zwar vorschreiben, aber verkündigen; ein solcher absoluter Zweck ist aber lediglich das unendliche Gut. Was sagt dagegen C.? Sehr geläufig ist ihm das Bild der organischen Entwicklung, der Mensch entwickelt sich zur Sittlichkeit, wie aus dem Keime die Pflanze sprosst.

„Auch der Geist ist zunächst der Keim für seine Entfaltung, für das innere Universum des Guten, Wahren, Schönen. Sein Ziel, seine Bestimmung, sein Lebenszweck liegt nicht ausser ihm, sondern in ihm: die Entfaltung seiner Seelenkräfte, die harmonische Verbindung und Durchdringung derselben in einem Organismus der Innenwelt, des Denkens und Bildens, des Fühlens und Wollens. . . . Der Zweck, der noch nicht verwirklicht ist, heisst das Seinsollende, er ist das Ziel, das der Naturtrieb unbewusst in sich trägt, das aber der Geistestrieb, der Wille, im Bewusstsein ahnend erschaut und sich klar macht. Er fühlt,

dass er seine Bestimmung noch nicht erfüllt, ein Ungenügen in ihm selber macht ihm deutlich, dass er noch nicht ist, was er sein soll, er fühlt das Seinsollende in sich, in seinem eigenen Wesen geht ihm damit das Sollen auf. Das Sollen liegt im Wollen, das Wollen erhält durch das Sollen sein Ziel und sein Bildungsgesetz. Wie der entfaltete Organismus als Anlage im Ei ideal vorgebildet war, so trägt auch die Seele das Ideal des geistigen Lebens, die volle und harmonische Darstellung ihres Wesens, in sich, und weil sie frei ist, kommt sie zu dieser Fülle des eigenen Seins, zur Vollkommenheit, nur durch Selbstvervollkommnung. Darum ist ihr das Vollkommene als Richt- und Gesichtspunkt ihres Wesens gegenwärtig, und sie kann sich selbst nur als werdende verstehen, wenn sie die Idee des Vollkommenen sich zum Bewusstsein bringt.“

Dagegen ist Verschiedenes zu bemerken. Dass die Sittlichkeit nur als Vervollkommnung unserer Natur gefasst werden kann, steht allen Moralsystemen fest, aber man fragt nicht nach der subjectiven Zuständigkeit, wenn es sich um ein oberstes Moralprincip handelt, sondern die objectiven Ziele will man kennen lernen, durch deren Erstrebung oder Erreichung wir sittlich werden. Dass der ohnmächtige, nackte Mensch nicht das Ziel dieses Strebens sein kann, liegt auf der Hand, aber auch nicht das Wahre, Gute und Schöne in ihrer abstracten, idealen Gestalt. Nur ein reales Wahre und Gute und Schöne und zwar ein absolutes kann meinem Streben ein absolutes Sollen, wie es die sittliche Pflicht enthält, begründen. Dass das Gefühl des eigenen „Ungenügens“ von jenem absoluten Sollen himmelweit entfernt ist, liegt auf der Hand. Doch wenn wir auch den heftigsten Drang nach jenen idealen Gütern voraussetzen, das dadurch begründete Sollen hängt immer von meinem Wollen ab. Wenn ich die Wahrheit nicht erkennen, die Schönheit nicht geniessen, die endlichen Güter nicht besitzen will, schwindet für mich alles Sollen. Umsonst müht sich C. ab, den gegen die Kant'sche Autonomie erhobenen Einwand, dass das Wollen nie ein Sollen werden könne, abzuschwächen.

„So löst sich uns ein Widerspruch bei Kant und Ulrici's Widerspruch gegen ihn. Wenn nach Kant und der von ihm behaupteten Autonomie des Willens das Sittengesetz nichts anderes als das Selbstbewusstsein des vernünftigen Willens ist, so meint Ulrici, es könne sich nur als ein Wollen, nicht aber als ein Sollen, ein Imperativ, oder eine Pflicht im Bewusstsein kundgeben. Doch! Das vernünftige Wollen ist ja eben ein Wollen des Gesollten, das nicht als etwas Fremdes, Zwingendes, sondern als das Selbstgesetzte, als die Verwirklichung des eigenen Wesens empfunden wird, wie das Wachsthum des Keimes zum Organismus.“

Aus doppeltem Grunde ist diese Einrede unzulänglich. Erstens ist das Gebot, das wir im Gewissen erfahren, nicht ein bedingtes, wie es die Gebote der Vernunft sind, welche mit Rücksicht auf einen zu erreichenden

Zweck auch ein gewisses Sollen auferlegen. Mögen wir wollen oder nicht, wir sind verpflichtet. Es ist darum allerdings in gewissem Sinne ein fremder Wille, der uns zwingt, wenigstens uns eine von uns unabhängige Pflicht auferlegt. Zweitens kann die Vernunft gar kein absolutes Sollen aussprechen, wenn der zu erreichende Zweck nicht ein absolut nothwendig zu wollender ist. Als solcher kann aber „die Verwirklichung seines Wesens“, wenn sie nicht mit dem letzten Ziele des Menschen im unendlichen Guten in Verbindung gebracht wird, nicht gelten.

Wir würden übrigens der Logik des Verf.'s Unrecht thun, wenn wir nicht hinzufügen, dass er mehr oder weniger den pantheistischen Gedanken Fichte's in seine sittliche Weltordnung mit aufnimmt. „Wir werden unserer bewusst, indem wir uns als selbst aus unserem Lebensgrunde erheben und von ihm unterscheiden; aber er bleibt damit die Wurzel und der Quell unseres Lebens, und kraft seiner überwinden wir die Selbstsucht durch die Liebe, kraft seiner fühlen wir das Seinsollende, unsere freie Einigung, und indem er in uns das Ursprüngliche und Ewige selbst ist, konnte Fichte der Sohn den Grundwillen als das Wollen des Rechten und Ganzen, als das Princip der ergänzenden Gemeinschaft, überhaupt als die Quelle unserer ethischen Begriffe bezeichnen.“

Unser Verf. schliesst sich denn auch ganz formell dem semipantheistischen Gottesbegriffe des jüngeren Fichte an. Obgleich vielfach den Spuren Urlici's folgend, sogar in dem Beweise für das Dasein Gottes als einer die Atome einigenden und zur Wechselwirkung befähigenden, ihre Thätigkeiten vermittelnden Centralkraft, weicht er in der grundlegenden Fassung der Weltursache, als des Schöpfers aller Dinge von letzterem ab und stellt ein System auf, das Pantheismus und Deismus mit einander versöhnen soll. Er lehnt allerdings die Benennung Semipantheismus für dasselbe ab, weil Gott nicht zur Hälfte über der Welt stehe und zur Hälfte in der Welt stehe: aber das versteht doch Niemand unter Semipantheismus. Man versteht darunter eine Weltauffassung, die eine gewisse Transscendenz Gottes festzuhalten sucht, aber consequent eigentlich in der Immanenz stecken bleibt. „Die Welt ist für mich die Bethätigung der Vielheit innerhalb der Einheit Gottes; die Einzelkräfte sind seine Kräfte; die Urkraft bethätigt sich und bestimmt sich in ihnen.“ Was fehlt da noch am Pantheismus? Auf diesem Standpunkte ist nun freilich die sittliche Autonomie consequent, aber eine grössere Inconsequenz erhebt sich von der anderen Seite. Da das Absolute durchaus einfach und unveränderlich ist, so kann es einmal nicht in endliche Besonderungen auseinandergehen, jedenfalls wäre in diesen das Absolute ganz und ungetheilt. Das Absolute aber ist eines sittlichen Strebens unfähig, das Absolute kann nicht jenen Schwächen und Verirrungen unterliegen, wie sie leider der Antheil des endlichen Geistes sind.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

(Wird fortgesetzt.)

Die Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis auf Aristoteles. [Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa.] Von P. Dr. Stephan Pawlicki C. R., Prof. an der Jagellon. Universität zu Krakau. I. Band. Krakau 1890.

Wenn der Verf. des angezeigten Werkes, um bei weiteren Kreisen Interesse für seinen Gegenstand zu gewinnen, einer fesselnden, möglichst klaren und durchsichtigen Darstellungsweise sich bemühte, so hat er dabei doch keineswegs die wissenschaftlichen Forderungen vernachlässigt. Gründliche, gewissenhafte Behandlung des Quellenmaterials, umfassende Berücksichtigung der einschlägigen Literatur zeichnen die Schrift in hervorragender Weise aus.

Die Bestimmung des Werkes für weitere Leserkreise hat die Entstehung zweier einleitender Abschnitte von allgemeinerem Inhalt veranlasst.

Der erste Abschnitt führt in's Einzelne an geschichtlichen Beispielen die Wahrheit der Thatsache aus, dass jedes bedeutendere philosophische System sich vom inneren Drang beseelt fühlte, eine Ideenherrschaft über das sociale, sittliche und artistische Leben auszuüben und in der That auch solche Umgestaltungen hervorgerufen hat. Die griechische Philosophie habe nun eine solche Kraft erworben und zugleich im Wechsel der Jahrhunderte die jugendliche Frische bewahrt. Der Verfasser hegt die Ueberzeugung, dass der Geist der griechischen Philosophie sich für alle Zeiten dazu eignen wird, in analoger wohlthätiger Weise auf die Denker zu wirken, wie das Studium der classischen Kunstdenkmäler und ihr Verständniss den Künstlern reiche Ernte gebracht hat. Will-demgemäss die christliche Philosophie — so urtheilt der Verf. — im Geiste der Encyklika Leo XIII. den lebens- und entwicklungsfähigen Grundlagen der Scholastik nachforschen, so muss sie sich über die Entstehung des Aristotelismus und Platonismus, über ihren Bau und die ihn zusammensetzenden Elemente selbständig Licht verschaffen. Den Neuthomisten muss es dringlich am Herzen liegen, den Beweis zu führen, dass ihre Metaphysik das wesentliche Ergebniss der Geistesarbeit der Hellenen fortbildet und im Dienste der christlichen Wahrheit verwerthet.

Der zweite Abschnitt handelt von den Geschichtschreibern der Philosophie im Allgemeinen und die hier gefällten Urtheile lassen uns die Methode des Verf.'s ahnen. Er ist grundsätzlich demjenigen Verfahren bei der Schilderung der Ideengeschichte abgeneigt, bei welchem die persönlichen und die socialen psychischen Factoren einer in abstracter Weise aufgebauten Dialektik und Folgerichtigkeit der Begriffsentwicklung geopfert werden. Im vorliegenden Werke spielen denn auch die Charakteristiken der Denker und ihrer Umgebung eine hervorragende Rolle und liefern in einzelnen Fällen, wie wir sehen werden, die Prämissen zu ernststen Schlussfolgerungen über den Sinn zweifelhafter Lehren.

Als Grenzsteine der Epocheneintheilung werden das Auftreten des Sokrates, der Tod des Aristoteles und die Geburt Christi gewählt. Der Verf. rechtfertigt das letzte Glied dieser Eintheilung mit dem Hinweis auf die Thatsache, dass „vor Christi Geburt schon alle originellen Systeme zum Abschluss gelangten, danach aber kein neues mehr erschien“. Die weitere Ideenentwicklung habe nicht nur ihre wirksamste Waffe und Triebfeder im Wettstreit mit dem Christenthum gefunden, sondern auch das Princip der Auctorität der neuen religiösen Bewegung entnommen und mit Hilfe desselben fortan jeden ansehnlicheren Gedankenbau ausgeführt, was sich ebenso gut schon von Philo wie von den spätesten Neuplatonikern sagen lässt.

Der Verf. begründet durch eine allgemeine psychologische Erwägung die Ansicht, die er mit der Mehrheit der jetzigen Historiker theilt, nämlich vom spontanen Ursprung der griechischen Philosophie, als origineller Frucht des hellenischen Volkscharakters. „Die bürgerliche Freiheit, die Kenntniss der Natur und die religiöse Wärme“ sollen die drei unentbehrlichen geistigen Bedingungen sein, unter denen die philosophische Weltanschauung sich in ihrer systematischen Fülle entwickeln kann. Mir scheint es, man müsste die erste und dritte von diesen Bedingungen weit genug fassen, wenn die Regel als allgemein gültig anerkannt werden soll. Hat doch die Philosophie auch in den Zeiten des Absolutismus manche gar nicht geringfügige Schöpfung hervorgebracht und dann erwies sich nur ein gewisser Grad der individuellen Sicherheit und des Rechtsschutzes als unentbehrlich. Die religiöse Wärme bleibt, wenn auch nur in der Gestalt eines unbewussten Keimes in jedem aufrichtigen Idealismus verborgen, aber religiös im eigentlichen Sinne, d. h. eines intensiven Gefühllebens, könnte man nicht einmal die grössten griechischen Idealisten, Plato und Aristoteles nennen. Mit vollem Recht dagegen erblickt der Verf. in der idealen Richtung des Geistes auf die absoluten, immateriellen und unvergänglichen Gegenstände die eigentliche Triebkraft jedes grossen und umfassenden Gedankenfortschritts.

War nun dieser ideale Schwung eine der ursprünglichen Gaben des griechischen Volkscharakters, die ihn zu glücklichen Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie befähigten, so wird man es auch psychologisch natürlicher finden, wenn man annimmt, dass die idealistische Weltansicht nicht erst spät und plötzlich (in Folge des von Sokrates geschaffenen methodischen Standpunktes) hervorgetreten, sondern dass sie durch eine grössere Anzahl von Vorbereitungsstadien gegangen sei. Der Verf. hat nun diese Frage mit besonderer Vorliebe behandelt, wie die idealistische Richtung in den Ansichten von Gott, vom Gegensatz zwischen Geist und Körper, vom Wesen und von der Bestimmung der Seele in immer bewussteren Formen reif wurde und in innigere Beziehung zu erkenntnisstheoretischen Problemen trat.

Da wird schon dem berühmten Satze des Anaximander von der Schuld des vom Ganzen losgetrennten Individuums die Aufmerksamkeit gewidmet. Der Verf. sieht darin einen Kern der sittlichen Reflexionen, der, wenn auch pantheistisch gefärbt, eine Spur reinerer uralter Traditionen der Menschheit von der Entzweiung mit Gott und mit sich selbst bewahrt habe. In der Philosophie des Heraklit erreichte dann diese Ansicht von der allgemeinen Zwietracht, die ihre verborgene Nahrung in Gefühlsstimmungen und ethischen Erwägungen hatte, die höchste Stärke. Sie ward, wie bekannt, zu einem der leitenden Gedanken des heraklitischen Systems. Der Verf. erblickt die hohe Bedeutung des letzteren darin, dass hier zuerst der Werth des Lebens den griechischen Denker zu beschäftigen begann und seine Sorgfalt von der ausschliesslich causalen Erklärung der äusseren Erscheinungen ablenkte. Zum Ausgangspunkt der weiteren Analyse dient die Thatsache, dass der Werth des Lebens zugleich mit der Glaubwürdigkeit der Sinne verneint wurde. Die zweifelnde Reflexion habe sich gleichzeitig über beide Fragen erstreckt. Aus diesen pessimistischen und skeptischen Antworten baut sich, wie der Verf. meint, der ganze naturalistische Pantheismus Heraklit's auf. Die Zwietracht und der Widerspruch sollten das Weltall beleben. In der vorliegenden Darstellung fand das System des Heraklit seinen Platz vor den Eleaten und Pythagoreern, weil es als Abschluss und Selbstersetzung des naiven Hylozoismus betrachtet wird. Jene anderen Schulen aber greifen auf mehr positive und unmittelbare Weise in die späteren Gestaltungen des griechischen Gedankens ein. Die eleatische erreichte eben ihren Gipfelpunkt in der Polemik des Parmenides gegen den heraklitischen Fluss der Dinge.

In dem Capitel über das Leben und die Lehre der Pythagoreer begegnet der Leser nicht nur der Würdigung ihrer mathematischen, astronomischen und physikalischen Verdienste, sondern auch einem Blicke in den persönlichen praktischen Charakter ihrer Lehren, der den Ansichten der nachsokratischen Epoche über die Aufgabe und den Gegenstand der Philosophie den Weg bahnt. Indem dieselben nicht mehr ausschliesslich ihr Auge den äusseren Erscheinungen und der Weise ihres Zustandekommens zuwandten, sondern den harmonischen Zahlverhältnissen, in denen sie zugleich ein Naturgesetz und eine Norm des sittlichen Verhaltens zu finden glaubten, nachforschten, sind sie schon auf dem Wege zu solcher vielseitigen Fassung der philosophischen Probleme wie sie seit Sokrates zur herrschenden ward. So bringt der Pythagoreismus die Begriffe des Wahren und Guten, des Seins und Sollens, einander näher. „Pythagoras sprach es zuerst aus, dass alle Anstrengungen des Menschen, sowohl die theoretischen wie die praktischen, zu einem Ziele: zur geistigen Harmonie, führen sollen.“

Viel früher als der Pythagoreismus sollte die Schule der Eleaten in den Entwicklungsgang des griechischen Denkens eingreifen. Ihr Einfluss stellt sich auch als der ohne weiteres entscheidende dar, nicht als die Nachwirkungen des Pythagoreismus. Ohne die Parmenideische Ansicht vom beharrlichen Sein wäre der Fortgang vom älteren Hylozoismus zu den Lehren des Empedokles, Anaxagoras und Demokrit ein unerklärlicher Sprung. Die geschichtliche Bedeutung der Eleaten erschöpft sich aber dem Verfasser nicht darin, dass sie zur Unterscheidung von Stoff und Bewegung die nächstfolgenden Denker befähigt und angeleitet haben. Der Werth ihrer Stellung sei vielmehr selbständig, und zwar dürfe man weder den Materialismus, noch die abstracte, inhaltsleere Idee des Seins dem Parmenides unterschieben. Die erste Annahme (von Ravaisson, Bäumker, Tannery) zerreisst — so behauptet der Verfasser — die Continuität der Gedankenentwicklung in der Schule. Xenophanes nämlich spricht ausdrücklich vom Denken und von der Unbeweglichkeit Gottes und setzt diesen geläuterten Gottesbegriff dem populären Polytheismus und den damit verbundenen sinnlichen und ethisch unwürdigen Vorstellungen gegenüber. Die Beweise Zenons aber seien nicht nur, wie Tannery behauptet, gegen die mathematischen Punkte der Pythagoreer, sondern überhaupt gegen den naiven sinnlichen Raumbegriff gekehrt. Zudem da Parmenides selbst sein All untheilbar nennt, sollen die Anhänger jener Annahme beweisen, dass er dieses Untheilbare doch als aus Theilen bestehend, d. h. als sich räumlich erstreckend sich denken konnte und dass ihm ein ähnlicher Gedanke fruchtbar und neu erschien. So der Verfasser. Ich schliesse meinerseits den Zweifel an, ob es psychologisch möglich sei, ein solches Raumbild zum Gegenstand eines Begriffs zu machen. Die Kennzeichen des Räumlichen können wir ja als etwas Allgemeines, als Product der Abstraction begreifen, aber eine solche Raumkugel des ganzen Weltalls, wie sie Bäumker dem Parmenides zumuthet, können wir als etwas in seiner Art Einziges nur uns vorzustellen suchen. Der Sinn, den Bäumker dem Prädicat „untheilbar“ (*ἀδιαίρετον*) beilegt, ist höchst abstract: es handelt sich hier nicht um die Möglichkeit einer mechanischen Theilung, sondern die Realität des materiellen All's sollte in ihrem Zusammenhang (Continuum) als unantastbar bezeichnet werden. Nun bezweifle ich, ob die Verbindung zwischen einer Einzelvorstellung und solem abstracten Begriffe psychologisch leicht sei und ob sie insbesondere den griechischen Denker durch irgend eine Fruchtbarkeit und Neuheit anziehen konnte. Die Vorliebe der Denker zu solchen ontologischen Begriffen pflegt eine andere viel natürlichere Erscheinung hervorzurufen, dass nämlich der Werth der Sinneswahrnehmungen und das Dasein der Einzeldinge verneint werden. P. Pawlicki möchte aber das System des Parmenides nicht auf rein ontologische Speculation zurückführen. Das Sein, welchem Parmenides die einzige

Realität zugestanden hat, ist nach der Meinung des Verfassers keine inhaltsleere Abstraction, sondern ist im Gegentheil mit Merkmalen der höchsten Fülle und Unbedürftigkeit behaftet. Kann nun die Einheit des Denkens mit dem gedachten Gegenstande, welche Parmenides in das einzig Seiende setzt, für das entscheidende Merkmal seiner rein geistigen, göttlichen Natur gelten? Der Verfasser hegt diese Ueberzeugung und stützt sie psychologisch mit dem Hinweis auf den warmen und edlen Schwung des Eingangs zur philosophischen Dichtung des Parmenides. Man könne weder für eine trockene Abstraction, noch für ein materielles Wesen im gleichen Grade und in so edler und aufrichtiger Weise sich begeistern. Es muss dem Verfasser zugestanden werden, dass das von Xenophanes eingeleitete Streben nach der Läuterung des Gottesbegriffs ernst und tief genug angelegt war, um sich seinem grossen Schüler mittheilen zu müssen. Es würde unbegreiflich sein, wenn Parmenides an solcher geistigen Erbschaft rütteln wollte oder gar nur gleichgiltig an der Aufforderung, dieselbe zu bereichern, vorbeigegangen wäre. Dennoch erkennt der Verfasser an anderen Orten seines Werkes ausdrücklich an, dass die griechische Philosophie grosser und langer Anstrengungen bedurfte, um zum Begriffe einer rein geistigen Substanz zu gelangen. Das „volle“ Sein des Parmenides, glaube ich nicht grundlos zu behaupten, könnte nur dann für rein geistig gelten, wenn die Eleaten schon eine Vorahnung der platonischen Ideenlehre besässen, denn dies ist eben schon der platonische Standpunkt, wenn man annimmt, dass alles in der Körperwelt Vorhandene auf vollere und wahrere Weise (d. h. ohne Materie und Privation) im Reiche der Geister existire. Kurzgefasst unterliegt es für den Verfasser dieses Berichts keinem Zweifel, dass aufrichtig idealistische Stimmung die Schule der Eleaten beseelt, dass sie sich vor Allem eben in jenem Streben nach der vollen und ganzen Wahrheit kundgibt, dass aber diesem halb-bewussten Idealismus die nöthigen Haltpunkte und Lebenssäfte bei dem Mangel der erkenntniss-theoretischen Methode und bei dem Verneinen der sinnlichen Einzeldinge unterblieben.

Das System des Empedokles hat überaus günstige Beurtheilung gefunden. Der Verfasser gesteht zu, dass die Mehrzahl der Elemente dieses Systems keine originelle Schöpfung sei, doch biete dasselbe einen neuen architektonischen Plan. Das Verdienst des E. sei doppelt, denn er habe zuerst die psychischen Triebfedern (Hass und Liebe) als constante Ursachen des Geschehens eingeführt und zugleich den Stoff von der Bewegung scharf unterschieden. Vielleicht hat der Verfasser die historische Bedeutung der Theorie der Sinneswahrnehmungen bei Empedokles nicht stark genug betont. Da begegnen wir zum erstenmal einem Versuch der Erklärung, wie sie zu Stande kommen. Das Streben nach einem positiven Erfolg, nach der Feststellung eines Zusammenhangs zwischen dem Sinne und den Dingen sichert diesem Versuch trotz seines

naiven Realismus einen Vorzug vor den früheren unbestimmt skeptischen Aeusserungen eines Heraklit und Parmenides in dieser Frage.

Das System des Anaxagoras bietet dem Verfasser Gelegenheit zur Erörterung mehrerer bisher unentschiedener Fragen, die sich theils auf die nicht aufgeklärten Lücken und Widersprüche in seiner Physik beziehen, theils mit seiner Lehre vom weltordnenden Verstand (*νοῦς*) zusammenhängen. Die Richtigkeit des Aristotelischen Terminus *ἁμοιομέγη* für die Moleküle der aus anscheinend gleichartigen Theilen bestehenden Körper wird bestritten, da Anaxagoras angenommen habe, dass in jedem solchen Molekül die kleinsten Theilchen einer Menge von verschiedenartigen Stoffen enthalten seien. Die schwächste Seite der Physik des Anaxagoras, die sie mit der Empedokleischen theilt, soll darin liegen, dass die beiden Denker weder die Leere, noch das Verdichten und Verdünnen ihrer Elemente für nöthig hielten, um die Möglichkeit der Bewegung der beharrlichen Dinge darzuthun. Es sei auch schwierig zu erklären, wie dieser Punkt zum Ganzen ihrer Weltansicht stimmt. Obwohl aber ihre physikalischen Annahmen in lückenhafter Gestalt zu uns gelangt sein mögen, verräth sich gewiss in jenem Zuge der Mangel an Anschaulichkeit, an ausführlicher Begründung der allgemeinen Voraussetzungen durch die concreten Fälle. Der Verfasser bekämpft weiter die Versuche einiger Erklärer, die den Gedanken des Anaxagoras von der ordnenden Vernunft im pantheistischen Sinne gedeutet haben. Die Behauptung Hegel's, es sei hier mit einem bewusst- und willenlosen Denken zu thun, war zwar nicht schwer zu widerlegen, mehr Berechtigung aber scheinen die Deutungen von Lewes und Grote zu haben. Der erste sieht in der „Vernunft“ des Anaxagoras das allgemeine, abstracte Lebensprincip, der letztere glaubte, die rein geistige Natur ihr nicht beilegen zu können: jene göttliche Vernunft sei vielmehr nur der feinste und der reinste von den Stoffen. Der Verfasser gesteht zu, dass Anaxagoras mit seinen Beschreibungen des *νοῦς* in bildlicher Sprache und mittelst der Vergleiche Anlass zu jenen Deutungen gegeben habe. Der Unterschied zwischen Seele und Geist, sowie zwischen dem individuellen Princip des Lebens und Denkens und der Vernunft, die das Universum regieren soll, seien in seinem Bewusstsein nicht streng und scharf genug aufgestiegen. Würde aber der Begriff der Vernunft des Anaxagoras nicht wesentlich neu und vom Hylozoismus befreit sein, dann wäre es unerklärlich, warum die mächtigsten und klarsten Geister der folgenden Epoche den Anaxagoras vor Heraklit und Diogenes dem Apolloniaten so rühmlich ausgezeichnet haben. Doch zweifelt der Verfasser daran, dass die Ansicht des Anaxagoras von der ordnenden Vernunft erheblichen Einfluss auf die teleologische Denkrichtung des Sokrates ausgeübt habe.

In der Erkenntnisslehre und Ethik des Demokrit werden die Keime des Widerspruchs und der Zersetzung eingehender Analyse unter-

zogen. Das ganze Wissen soll von aussen passiv durch die Sinne hereingeführt werden und doch muss es über ihr unmittelbares Zeugniß hinausgehen. Dieses Streben nach dem einheitlichen Vernunftbilde der Welt hat im Rahmen des Materialismus keinen Rechtfertigungsgrund, und so endigt derselbe, sobald er den einzelnen Sinneswahrnehmungen Glauben zu schenken aufgehört hat, consequent mit Skepticismus. In der Ethik habe der gepriesene Seelenfriede zum Quietismus, mithin zum Ertödteten alles Inhalts der praktischen Philosophie geführt.

Das Urtheil des Verfassers über das Verhältniss der Sophisten zu dem grossen Manne, der die folgende Epoche eröffnet, hängt aufs innigste mit der oben berührten Hochschätzung des persönlichen auf ethischem Bedürfniss beruhenden Ausgangspunktes für die philosophische Weltanschauung zusammen. Hegel wollte die geschichtliche Rolle der Sophisten derjenigen ihres grossen Gegners gleich setzen, weil sie ebenso wie Sokrates eine Kritik der Erkenntniß und der Sitte getrieben haben. In neueren Zeiten hat wiederum Grote eine Ehrenrettung ihres Charakters unternommen. Nach ihm wäre es keine Verschuldung von Seiten der Sophisten, dass sie sich den Verhältnissen anzubequemen suchten und bei dem Unterricht der Beredsamkeit, den sie erteilten, den praktischen Nutzen ihrer Schüler im Auge gehabt haben. Diese Vertheidigung lässt mithin den theoretischen Werth ihrer Lehren fallen und erkennt mit Stillschweigen an, dass sie keinen neuen positiven Gesichtskreis eröffnet haben, möchte aber ihrem grundsatzlosen Opportunismus mindestens das Verdienst angedeihen lassen, dass sie die Fertigkeit im Reden und Denken verbreitet haben. Da der Verfasser den Lebensquell der Philosophie des Sokrates in seinem persönlichen, unerschütterlichen Glauben an den sittlichen Werth des Wissens erblickt, muss in seinen Augen ein ganzer Abgrund die Sophisten von ihrem Gegner trennen. Der sittliche Rückhalt, der den letzteren von der Kritik des Widersprechenden und Falschen zum begrifflichen Aufbau des Einheitlichen und Wahren hinüberleitete, mangelte Jenen. Ihr theoretischer Nihilismus sei Hand in Hand mit der praktischen Charakterlosigkeit gegangen. „Man kann kein schwereres Verdammungsurtheil fällen“, sagt der Verfasser, „als es ihr Fürsprecher gethan hat“, indem er nämlich ihre Wirksamkeit in der Art versteht, dass sie als „positive“ Erzieher keine Absicht gehabt hätten, das Volk besser oder schlechter zu machen.

Zum Schluss dieses Berichts erübrigt es noch, eine Bemerkung zu machen, damit der Standpunkt von Dr. P. nicht missverstanden werde. Er ist weit davon entfernt, der praktischen Philosophie vor der theoretischen einen ungebührlichen Vorrang einzuräumen. Wenn er im tiefen sittlichen Streben des Sokrates und in seiner kräftigen Persönlichkeit die Triebkraft seiner Geistesarbeit sieht, so entgeht seiner Aufmerksamkeit

nicht die andere Seite seiner Dankrichtung, diejenige, die zu kühner Speculation Antrieb geben sollte. Bei der Besprechung der einseitigen Sokratiker wird gezeigt, wie ihrem Auge die fruchtbaren Ideen des S. entgingen, dass das wahre Wissen an sich werthvoll sei, dass die Welt der ewigen Wahrheiten die eigene wesentliche Vollendung des Geistes bilde, dass das Gute nicht ausserhalb des Wahren liege.

Der zweite Band wird uns den Fortgang von diesen Ueberzeugungen zu den grossartigen Schöpfungen Platon's schildern. Dem Berichterstatter möge die Entschuldigung vergönnt werden, wenn er die möglichen Einwendungen übersehen hat, die ein Fachkenner der im Werke behandelten Epoche machen würde.

Krakau.

Dr. Witold v. Rubczyński.