

Sammelberichte, Rezensionen und Referate.

I. Sammelberichte.

Naturphilosophie.

Die Relativitätsliteratur der Jahre 1921—1923.

Von Dr. Ed. Hartmann in Fulda.

(Schluss.)

2. Wir wenden uns nunmehr jenen Werken zu, welche die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie ausdrücklich zum Gegenstande ihrer Erörterung machen. An erster Stelle sei genannt die tiefeschürfende Untersuchung von K. Bollert, der sich in seinem Buche *Einsteins Relativitätstheorie und ihre Stellung im System der Gesamterfahrung* (Leipzig 1921, Steinkopff) um den Nachweis bemüht, dass zwischen der Relativitätstheorie und dem Kantschen Apriorismus kein Widerspruch besteht. Was durch die Relativitätstheorie beseitigt ist, erklärt Bollert, ist die Welt Newtons, denn die Wirklichkeit hat nicht jene gleichförmige Beschaffenheit der Newtonschen Physik, sondern ist eine von Punkt zu Punkt differenzierte Mannigfaltigkeit. Die Apriorität bestimmter Erkenntnisfunktionen — und nur diese behauptet der kritische Idealismus in seiner abgeklärten Form — wird aber dadurch nicht in Frage gestellt. Diese Erkenntnisfunktionen liegen vielmehr der Einsteinschen Welt genau so zu Grunde, wie der Newtonschen, wie jeder denkbaren Möglichkeit einen Naturerkenntnis überhaupt (65).

Bollert gibt zunächst eine vortreffliche Einführung in die Grundgedanken der Relativitätstheorie, sodann zeigt er in anschaulicher Weise, wie wir in dem Bestreben, einen immer weiteren Kreis von Erfahrungen zu einer Einheit zu verknüpfen, zu immer abstrakteren Ordnungssystemen geführt werden. Zu diesem Zwecke fingiert Bollert einen Beobachter, der sich so weit von allen Dingen entfernt befindet, wie wir von den Fixsternen und die Fähigkeit hat, beliebige Bewegungen im Raum auszuführen. Solange seine Bewegungen noch gering sind, wird er eine Menge gelber Punkte auf blauem Grunde mit festen Winkelbeziehungen als die objektive Wirklichkeit betrachten. Sobald er aber grössere Entfernungen zurückgelegt, wird er sich genötigt sehen, den Sternen bestimmte Orte im drei-dimensionalen Raume anzuweisen. Wenn eines Geschwindigkeit wächst und

der Lichtgeschwindigkeit nahe kommt, wird er zu einer vierdimensionalen Welt seine Zuflucht nehmen müssen, um eine objektive d. h. vom Standpunkt und den Bewegungen des Beobachters unabhängige Wirklichkeit zu gewinnen. Wir haben hier drei Objektivationsstufen, denen drei verschiedene Invarianten entsprechen. Auf der ersten Stufe besteht die Invariante in der Menge der leuchtenden Punkte mit ihren festen Winkelbeziehungen, auf der zweiten in der gegenseitigen Entfernung der Sterne im dreidimensionalen Raume, auf der dritten endlich in der „raumzeitlichen Verschiebung“.

Der Schwerpunkt der Bollertschen Arbeit liegt in dem Nachweis, dass auch die Relativitätstheorie jene Voraussetzungen machen muss, die Kant als die notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung hingestellt hat. Man kann, so legt er dar, nur dann von der allgemeinen Relativitätstheorie, in der der letzte Rest von Gestalt beseitigt zu sein scheint, zu der Gestaltenfülle der unmittelbaren Wirklichkeit eine Brücke schlagen, wenn sich in jedem hinreichend kleinen lokalen Gebiete die Welt in Raum und Zeit spalten lässt. Das erkennt die Relativitätstheorie ausdrücklich an, indem sie der quadratischen Differentialform ds^2 eine entsprechende Beschränkung auferlegt. Damit ist aber zugleich der euklidische Charakter des dreidimensionalen Raumes im Unendlichkleinen gegeben. So kann also dieselbe Theorie, die mit dem euklidischen Raume als Erkenntnisgegenstand aufgeräumt hat, eben diesen Raum als Erkenntnismittel nicht entbehren. Entsprechendes gilt von der „Newtonschen“ Zeit.

Weitere apriorische Bedingungen für die Möglichkeit, das Gegebene eindeutig zu einer Erfahrung zu verknüpfen, sind nach Kant die Kategorien der Substantialität und Kausalität. Bollert zeigt nun, dass die Relativitätstheorie auch diese Kategorien anerkennen muss. Es müssen, so führt er aus, die letzten Elemente, die der Naturerklärung zu Grunde liegen, unveränderlich sein, weil sie nichts anderes sind, als die Einheiten, mit denen gerechnet wird und die deswegen für den Bereich der Gültigkeit der Rechnung unveränderlich sind. Die klassische Mechanik glaubte, diese Rechnungseinheiten gefunden zu haben in der Massengrösse der materiellen Volumelemente, d. h. in den bestimmten Zahlen, die jedem materiellen Element ein für allemal zugeordnet sind. Diese Zahlen werden nun freilich mit allem übrigen in den Strudel der Relativität hineingezogen; sie ändern sich im allgemeinen mit dem Bezugssystem. Aber diese Veränderlichkeit kann nur festgestellt werden als abhängig von den Aenderungen des Bezugssystems und wiederum von neuen Konstanten. Diese neuen Konstanten sind die in jedem lokalen Inertialsystem eindeutig bestimmten unveränderlichen „Ruhmassen“ ρ_0 (63).

Ebenso wie die Substantialität finden wir auch die Kategorie der Kausalität im Fundamente der Relativitätstheorie wieder. Man muss hier

nach Bollert zunächst die kausalen Veränderungen von der phänomenologischen unterscheiden. Eine kausale Veränderung ist eine Nahewirkung, die auch für die am Ort des Ereignisses befindlichen Beobachter vorhanden ist; eine phänomenologische ist eine Abänderung meines Urteils, die durch die Aenderung meines Standpunktes oder meiner relativen Bewegung bedingt ist. Eine solche wäre z. B. vorhanden, wenn ich infolge der Aenderung meiner relativen Geschwindigkeit urteilen muss, dass irgendwelche Gegenstände in beliebiger Entfernung von mir dadurch in ihrer Länge verändert sind, oder dass der Zeitverlauf irgendwelcher entfernter Ereignisse infolge meiner relativen Beschleunigung oder durch das Vorhandensein eines Gravitationsfeldes ein anderer geworden ist (64).

Das Kausalgesetz lautet, dass gleiche Ursachen gleiche Wirkungen zur Folge haben. Was heisst das, gleiche Ursachen und gleiche Wirkungen? Da jeder Vorgang nur wiederholbar ist an einem anderen Ort im Raum oder zu einem anderen Zeitpunkt, so soll diese Formulierung offenbar bedeuten, dass wo immer und wann immer die gleichen materiellen Voraussetzungen realisiert sind, sie dieselben Folgen haben. Das Kausalgesetz ist also in der alten Physik direkt der Ausdruck für die homogene Beschaffenheit von Raum und Zeit. Da die Welt der Relativitätstheorie aber eine inhomogene Mannigfaltigkeit ist, so erhebt sich jetzt die Frage, was in einer solchen noch unter gleichen Ursachen und Wirkungen zu verstehen ist. In der Tat gäbe es nur noch eine für die Physiker wertlose individuelle Kausalität, wenn es nicht möglich wäre, diese Inhomogenität in Gedanken dadurch zu beseitigen, dass man jeden Vorgang von einem lokalen Inertialsystem aus betrachtet. Wenn in allen solchen Systemen nun aus denselben materiellen Kombinationen sich nicht die gleichen Kausalketten ergäben, wäre die Welt offenbar ein Chaos. Wir sehen also hier den Punkt, in dem auch für die Relativitätstheorie die Kategorie der Kausalität die Bedingung für jede Erfahrungsmöglichkeit ist (64).

Der Nachweis, dass die Relativitätstheorie in gewissem Sinne auf die euklidische Theorie und die Newtonsche Zeit angewiesen ist und dass sie auch der Kategorien der Substanzialität und der Kausalität nicht entbehren kann, ist Bollert ohne Zweifel gelungen, und es werden ihm für diesen Nachweis auch diejenigen dankbar sein, die seine idealistische Erkenntnistheorie nicht teilen.

Mit den Bollertschen Anschauungen sind nahe verwandt die erkenntnistheoretischen Betrachtungen, die *E. Cassirer* in seinem Buche *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (Berlin 1921, Br. Cassirer) anstellt. Sie lassen sich in Kürze so formulieren: Die Erfahrung ist kein blosses Registrieren von Tatsachen, stets wirken theoretische Voraussetzungen mit. Das Denken verhält sich nicht passiv, sondern bringt immer neue Formen hervor, womit es die Mannigfaltigkeit des Gegebenen zu meistern sucht. Das Denken legt den Erscheinungen immer neue Bezugssysteme an und

schreitet zu immer tieferen Invarianten fort. Die allgemeine Relativitätstheorie löst den Widerspruch zwischen dem Fizeauschen und dem Michelsonschen Versuch und führt durch Umgestaltung der Grundbegriffe zu einer tieferen Einheit. Die Dinge lösen sich in Beziehungen auf, ohne dass dadurch die Objektivität der physikalischen Erkenntnis gefährdet würde. Das wahrhaft Objektive ist nicht das Ding, sondern das Gesetz. Diese Auffassung deckt sich nicht mit dem relativistischen Positivismus; sie warnt davor, Erscheinungen, die nur von einem bestimmten System aus gelten, schon für „wahr“ zu halten d. h. für den Ausdruck der umfassenden Gesetzmäßigkeit der Erfahrung. Sie zeigt, wie wir uns aus der Zersplitterung der Einzelansichten zu einer Gesamtanschauung des Geschehens erheben können.

Kants Erkenntnistheorie steht mit der Relativitätstheorie in vollem Einklang. Raum und Zeit sind bei Kant nur ein Schema der Verknüpfung, eine Regel des Verstandes. Der Ausdruck *reine Anschauung* darf nicht irre führen, es handelt sich nicht um eine Anschauung, sondern um eine konstruktive Methode.

Die Axiome der Geometrie sind keine Verallgemeinerung aus empirischer Beobachtung. Die Erfahrung trifft nur eine Auswahl aus den denkerzeugten Formen für den konkreten Gebrauch. Wenn sich zwischen den Symbolen der nichteuklidischen Geometrie und der empirischen Mannigfaltigkeit der raum-zeitlichen Ereignisse eine eindeutige Zuordnung herstellen lässt, so hat die idealistische Erkenntnistheorie nichts dagegen einzuwenden.

Wenn durch die Relativitätstheorie der Dualismus von Raum und Materie aufgehoben ist, indem die nämlichen Bestimmungen die metrischen Eigenschaften des Raumes und die physikalischen Eigenschaften des Gravitationsfeldes bezeichnen, wenn ferner der Dualismus von Masse und Energie beseitigt ist, indem die beiden Erhaltungssätze zu einem verschmolzen sind, wenn endlich Trägheit und Schwere sich als wesensgleich herausstellen, so liegt das alles im Sinne der idealistischen Philosophie.

Es ist aber zu beachten, dass sich der Begriff des physikalischen Gegenstandes nicht mit dem des wirklichen schlechthin deckt. Die Physik betrachtet die Erscheinungen von einem ganz bestimmten Standpunkt aus. Sie betrachtet sie nach ihrer Messbarkeit, löst sie auf in ein reines Gefüge von Zahlen, setzt alle Qualitäten in Quantitäten um. Man darf darum nicht fragen, ob der psychologische oder der physikalische Raum die wahre Wirklichkeit ausdrücke. Beide sind gleich notwendig. Wir bedürfen des physikalischen, um ein einheitliches Mass für alles objektive Geschehen zu besitzen, des psychologischen, um das Geschehen in seiner qualitativen Bestimmtheit festzuhalten. Das Entsprechende gilt von der Zeit. „Was Raum und Zeit wahrhaft sind, das wäre für uns im philosophischen Sinne erst dann bestimmt, wenn es uns gelänge, die Fülle ihrer geistigen

Bedeutungsnuancen vollständig zu überblicken und uns in ihr des durchgreifenden und übergreifenden Formgesetzes zu versichern, dem sie unterstehen und gehorchen“ (129).

Cassirers Versuch, Kant und Einstein einander recht nahe zu rücken, ist vielfach auf Widerstand gestossen. So erklärt H. Scholz, der in der Jubiläumsnummer der *Kantstudien* (29, 1—2. 1924) die Raum- und Zeitlehre Kants einer besonders eingehenden Prüfung unterzieht, von Kant zu Einstein gebe es keine Brücke. Cassirer könne eine Brücke nur dadurch schlagen, dass er dem leeren Raum und der leeren Zeit Kants den grundwesentlichen Charakter als Anschauungsformen entziehe und sie in abstrakte Schemata verwandele. Hiermit sei der für Kant grundstürzende Verzicht auf eine immanente und unabänderliche Struktur dieser Elemente und die Umwandlung der positivistischen Aprioritätskategorie des ursprünglichen Gegebenseins (bei Kant) in den idealistischen Aprioritätsbegriff einer der Konstruktion der physikalischen Erfahrung dienenden Denksetzung gegeben.

Weiteren Aufschluss über das Verhältnis Kants zu Einstein gewährt uns J. Schneider in ihrem Büchlein *Das Raum-Zeit-Problem bei Kant und Einstein* (Berlin 1921, Springer), Kant tritt, wie Schneider zeigt, im Jahre 1758 (*Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*) für die relativistische Auffassung der Bewegung ein, will aber zehn Jahre später (*Vom ersten Grund des Unterschieds der Gegenstände im Raum*) den Beweis führen, „dass der absolute Raum unabhängig vom Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.“ Später (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786) wird der absolute Raum als derjenige bezeichnet, in „welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muss“. J. Schneider betont, dass der Raum für Kant keine physikalisch nachweisbare Gegebenheit ist, sondern eine „Regel“, durch welche erst die Möglichkeit der Erfahrung konstituiert wird. Das ist richtig. Es folgt aber daraus nicht, dass sich Kant über den relativen Charakter der Bewegung klar geworden sei. Gegen diese Folge spricht seine Behauptung, man müsse die „wirkliche“ Bewegung von der „scheinbaren“ unterscheiden, sowie auch seine Behauptung, „dass eine Bewegung, die eine Veränderung der äusseren Verhältnisse im Raume ist, empirisch gegeben werden könne, obgleich dieser Raum selbst nicht empirisch gegeben und kein Gegenstand der Erfahrung ist, welches Paradoxon aufgelöst zu werden verdient.“

Schneider ist der Meinung, die Einsteinsche Lehre, die dem Raume und der Zeit den letzten Rest physikalischer Gegenständlichkeit genommen habe, komme der Raum- und Zeitlehre Kants so nahe, wie es in keiner früheren Physik der Fall war (47). Je weniger „physikalische Gegenständlichkeit“ den Begriffen von Raum und Zeit, an sich genommen, zukommt, destomehr gleichen sie den Kantischen formalen Prinzipien, desto-

mehr entfernen sie sich von dem wirklichen absoluten Raum und der wirklichen absoluten Zeit, die Kant als Undinge bezeichnet hat (65).

Ein besonderes Verdienst sieht die Verfasserin noch darin, dass Kant als erster auf den Zusammenhang der Geometrie mit der Physik, speziell mit der Gravitation hingewiesen habe. In der Tat bringt Kant in seiner Schrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1797) die Zahl der Raumdimensionen mit physikalischen Eigenschaften der Materie in Verbindung. Wir lesen daselbst: „Die dreifache Abmessung scheint daher zu rühren, weil die Substanzen in der existierenden Welt so ineinander wirken, dass die Stärke der Wirkung sich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält.“ „Gott hätte, so bemerkt Kant weiter, auch ein anderes Gravitationsgesetz wählen können z. B. eine umgekehrte Proportionalität zur dritten Potenz, dann wäre aus diesem Gesetz auch eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen geflossen. Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre ohnfelbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte.“ (69).

Wenn auch diese „vorkritischen“ Bemerkungen Kants für die Beurteilung seiner „kritischen“ Philosophie bedeutungslos sind, so klingen sie doch wie eine Vorausahnung der Einsteinschen Gravitationstheorie.

Eines der lehrreichsten Bücher, die über die Relativitätstheorie geschrieben worden sind, ist das von J. Winternitz, *Relativitätstheorie und Erkenntnislehre* (Leipzig 1923, Teubner), aus dessen reichem Inhalte wir nur das Wichtigste anführen können.

Winternitz betont nachdrücklich den Unterschied zwischen dem subjektiven Sinnesraum und dem objektiven Raum, in dem die Gegenstände der Physik lokalisiert sind. Der objektive Raum verhält sich zum Sinnesraum ganz analog, wie sich elektro-magnetische Schwingungen nach der gegenwärtig herrschenden Theorie des Lichtes zu den von uns empfundenen Farbenqualitäten verhalten. Was dieses Verhältnis verschleiert, ist folgender Umstand: Während wir uns elektro-magnetische Schwingungen nicht im mindesten mit Hilfe von Farbenqualitäten anschaulich machen können, ist es bis zu einem gewissen Grade möglich, sich die Anordnungsverhältnisse im objektiven Raum mit Hilfe des Gesichtsraumes zu veranschaulichen. Ganz das Gleiche gilt auch von der Zeit. Durch den Unterschied des gerade Erlebten und des als mehr oder minder vergangenen Erinnerungten erscheinen die Bewusstseinszustände als eine eindimensionale Mannigfaltigkeit angeordnet. Wie diese Anordnung des Früher und Später, so ist auch die Gleichzeitigkeit von Erlebnissen etwas unmittelbar Gegebenes. Was das bedeutet: „Ich höre und sehe etwas zu gleicher Zeit“ etc., das weiss jeder, das lässt sich nicht weiter erklären, daran kann kein Physiker etwas umdeuten; was in dieser Weise gleichzeitig erlebt wird, das ist eben gleichzeitig (75).

Mit allen diesen Kenntnissen über die zeitlichen Verhältnisse unserer Bewusstseinserscheinungen wissen wir aber noch gar nichts über die zeitlichen Verhältnisse der physikalischen Zustände, so wenig wie uns die genaueste Analyse der Farbenqualitäten etwas über die physikalischen Gesetze der Optik lehrt. Die Eigentümlichkeit psychischer Prozesse ohne weiteres den physischen zuschreiben, das ist nichts anderes als „naiver Realismus“, dessen Ueberwindung der erste Schritt zur erkenntnistheoretischen Besinnung ist (76).

Von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen des Verfassers über die Beziehungen der Relativitätstheorie zu dem „Satz vom hinreichenden Grunde“. Wenn jemand, so bemerkt er, sagt, jeder Stab könne doch nur eine bestimmte Länge, jeder Vorgang nur eine bestimmte Dauer und zwei Ereignisse nur ein bestimmtes Zeitverhältnis haben, es könne also nur in einem System die Lichtausbreitung gleichmässig erfolgen, nur die Messungen dieses Systems ergäben die richtigen Längen und Zeiten, während alle paradoxen Ergebnisse nur daher kämen, dass wir in den anderen Systemen die Uhren falsch gestellt hätten, — so gibt es keine Tatsache in der Welt, die dieses Vorurteil widerlegen könnte. Aber gegen die Auffassung, dass trotz der tatsächlichen Ununterscheidbarkeit nur ein System das richtige sei, nämlich das „wirklich ruhende“, während in allen anderen Systemen die verschiedenen Wirkungen der Bewegung einander gegenseitig aufheben, so dass nichts von ihnen zu merken sei, sprechen nicht Tatsachen, sondern Prinzipien oder eigentlich nur ein Prinzip, das des „zureichenden Grundes“. Das verbietet, dort Unterschiede anzunehmen, wo keine beobachtet werden können. Auch die Beibehaltung der euklidischen Geometrie wäre möglich, aber ebenfalls nur mit dem gleichen Verstoß gegen den „Satz vom zureichenden Grunde.“ Man müsste nämlich ganz willkürlich irgendwelche gar nicht ausgezeichnete Körper als nicht deformiert und andere sich genau so verhaltende als deformiert ansehen, ohne ein allgemeines Prinzip für diese Unterscheidung angeben zu können (185).

Das letzte Kapitel des Buches behandelt die Relativitätstheorie im Streite der Schulen (197). Was die Stellung der Theorie zur Kantschen Philosophie angeht, so besteht hier, wie Winternitz ausführt, keineswegs die Alternative, welche Reichenbach (*Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlin 1920, Springer) aufstellt: Entweder die Kantsche Philosophie oder die Einsteinsche Theorie ist unrichtig. Man hat vielmehr bei den verschiedenen Problemen immer zu untersuchen, einerseits welche Antwort Kant hier tatsächlich gegeben hat, andererseits welche Antwort aus den allgemeinen Prinzipien seiner Philosophie folgt. Denn es ist kein Zweifel, dass Kants Stellungnahme zu den einzelnen Problemen der Naturwissenschaft nicht nur durch seine eigenen erkenntnistheoretischen Prinzipien, sondern auch durch den

Stand der zeitgenössischen Naturwissenschaft, d. h. durch die unangefochtene Herrschaft der Newtonschen Physik bestimmt war.

So besteht ohne Zweifel ein Widerspruch zwischen der Kantischen Auffassung der Geometrie und dem, was die Einsteinsche Theorie darüber lehrt. Dass für die Physik nur die euklidische Theorie in Frage kommt, stand für Kant ausser Zweifel, und es handelte sich für ihn weniger darum, das zu beweisen, als es zu erklären. Dieser Tatbestand, den Kant zu erklären unternahm, ist aber nach der Einsteinschen Theorie gar nicht gegeben.

Hiermit ist aber nach Winternitz nichts gegen den transzendentalen Idealismus bewiesen. Das Wesentliche der Kantischen Auffassung besteht darin, dass wir das als a priori gültig vorauszusetzen haben, was zur Konstruktion der „Welt“ aus dem gegebenen Material der Empfindungen nötig ist. Zu diesem Zwecke ist es erforderlich, eine räumliche und zeitliche Ordnung in der Welt der Physik anzunehmen, weil es nur so möglich ist, die unendliche Vieltätigkeit der gegebenen qualitativen Welt durch eine endliche Anzahl von Zustandsgrössen quantitativ darzustellen. Irgendwelche spezielle Gesetze der Raum- oder Zeitordnung etwa die euklidische Struktur des Raumes sind damit aber nicht gegeben. Es ist darum die Relativitätstheorie nicht im Widerspruch mit dem kritischen Idealismus. Was dieser an a priori gültigen Sätzen aufstellt — dazu gehören ausser der räumlich-zeitlichen Ordnung der Welt noch das Kausalgesetz, gewisse Stetigkeitsvoraussetzungen und schliesslich der Satz vom zureichenden Grunde, der es verbietet, Unterschiede des Wirklichen da anzunehmen, wo keine Unterschiede im prinzipiell Erfahrbaren vorliegen — wird von der Relativitätstheorie anerkannt (206).

Anders steht es nach Winternitz mit dem extremen Rationalismus der Marburger Schule, die das Gegebene überhaupt leugnet und alles Wirkliche durch reine Denkbestimmung erzeugen will. Das offenbart sich deutlich in E. Cassirers geistreichen Studie: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921, Berlin, Cassirer). Hier bleibt es dunkel, wie das ganze System von Beziehungen, das die Relativitätstheorie aufstellt, ein Verhältnis zur Wirklichkeit gewinnt, ohne das es ein blosses Hirngespinnst bliebe. Cassirer meint, die Bestimmung der Ereignisse sei damit erledigt, dass man jedem Weltpunkt vier Zahlen, „die gar keine unmittelbare physikalische Bedeutung besitzen“ zuordnet. Aber wo sollte denn die physikalische Bedeutung herkommen, wenn sich nicht mit Hilfe der Gravitationspotentiale aus diesen Grössen für zwei benachbarte Weltpunkte die direkt messbare Eigenzeitdifferenz berechnen liesse. Hier vollzieht sich die Zuordnung des physikalischen Begriffsystems zum Wahrnehmungsgegebenen, ohne die die Theorie in der Luft hängen würde. Dass Messungen ohne theoretische Vorstellungen unmöglich sind, ist natürlich zuzugeben; aber bei der Messung tritt doch ein Moment ein, wo die

Konstaterung des reinen Faktums der Koinzidenz zwischen Massstab und Gemessenem entscheidet (209).

Mit besonderer Entschiedenheit wendet sich Winternitz gegen den Positivismus, der die Notwendigkeit verkennt, jenseits des Bewusstseinsgegebenen die objektive Wirklichkeit zu konstruieren. Petzoldt, der energischste Vertreter des Positivismus (*Die Stellung der Relativitätstheorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit*, Dresden 1921, S. 66) sieht die Aufgabe der Naturwissenschaft in der einfachen Registrierung der Koexistenz und Sukzession. Alles was darüber hinausgeht, ist ihm nur denkökonomische Darstellung des bereits Beobachteten. Aber wenn dem so wäre, so wäre alles, was man aus einer Theorie an neuen, noch zu prüfenden Ergebnissen folgert und was den hauptsächlichsten Wert einer Theorie ausmacht, haltlose Vermutung, deren Bestätigung zu erwarten, man nicht den mindesten logischen Grund hätte. Darum wirft Planck dem Positivismus mit Recht vor, dass er die produktive Kraft des Physikers lähmen würde, wenn er über sein Denken Macht gewänne (210).

Es ist übrigens, betont der Verfasser, prinzipiell unmöglich, die Naturgesetze als Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den Empfindungen zu formulieren. Es braucht ja zwischen Wahrnehmungs- und Phantasievorstellung gar kein psychologischer Unterschied zu bestehen. Während ein heiss, leuchtend, flackernd Empfundenes eine Flamme ist, an der man auch kochen kann, lässt sich mit einem heiss, leuchtend, flackernd Vorgestellten zunächst nichts in der Umgebung verrichten. Wo liegt nun der Unterschied in den Elementen, der dem verschiedenen Verhalten entsprechen müsste, wenn strenge Gesetzlichkeit in diesem Bereiche gelten sollte? Unter Umständen liegt er doch allein in den physiologischen Bedingungen. Nun liesse sich ja ein Hirnvorgang auch allenfalls als Abhängigkeit zwischen Empfindungen auffassen . . . aber so ergibt sich ein unendlicher Regress, weil auch die Elemente, auf Grund deren ich in mein Hirn hineinzuschauen glaube, nicht „blosse Vorstellungen“ sein dürfen (13).

Es ist für den Positivismus charakteristisch, dass er mit der absoluten Geltung der Naturgesetze unabhängig vom Koordinatensystem nichts anzufangen weiss. So sieht Petzoldt, für den die Natur kein gesetzlicher Wirkungszusammenhang, sondern ein blosser Haufen von Tatsachen ist, in der Kovarianzforderung der allgemeinen Relativitätstheorie eine unberechtigte Einschränkung des Gesetzesbegriffes (*Zeitschr. f. posit. Philos.* II, 1914 S. 40). Demgegenüber bemerkt Winternitz mit Recht: Man muss unterscheiden zwischen dem nur individuell Aufweisbaren und dem allgemein begrifflich Bestimmbaren. Zu ersterem gehört die Angabe eines bestimmten Koordinatensystems. Daher seine wesentliche Ich-Bezogenheit. Das Gleiche überträgt sich auf jede Aussage, die vom Koordinatensystem abhängt. Das Wesen eines allgemeinen Gesetzes ist es aber, dass es einem begrifflich bestimmten Gegenstand irgendeine Eigenschaft zuschreibt, wo immer und wann immer

er angetroffen wird d. h. unabhängig von der Art der jeweiligen Aufweisung. Um es aussprechen, verstehen und anwenden zu können, ist also die Aufweisung irgend eines individuellen Gegenstandes nicht nötig. Die Forderung der Unabhängigkeit vom Koordinatensystem ist also in der Forderung der Allgemeingültigkeit der Naturgesetze begründet. Nur so kann der Unterschied zwischen der Naturwissenschaft als Gesetzeswissenschaft und den historischbeschreibenden Wissenschaften gewahrt bleiben (211).

Noch weiter als der Positivismus geht die von Vaihinger entwickelte *Philosophie des Als-Ob*. Hiernach sind die theoretischen Begriffe der Wissenschaft nur Fiktionen. Es entspricht ihnen nichts Wirkliches, ja sie sind z. Tl. in sich widerspruchsvoll. Trotzdem sollen diese Denkgebilde geeignet sein, den biologischen Zweck der Anpassung des Organismus an die Lebensbedingungen zu erfüllen. Demgegenüber zeigt Winternitz, dass die Wissenschaft sich stets mit Erfolg bemüht hat, Widersprüche zu beseitigen. Man denke an den Widerspruch zwischen dem *zweiten Hauptsatz* und der mechanischen Theorie der Wärme. Haben sich die Physiker damit begnügt, in der mechanischen Theorie eine Fiktion zu sehen, die nicht widerspruchsfrei zu sein braucht? Nein, die Beseitigung dieses Widerspruchs war das Ziel, dem die Physiker mit allen Kräften zustrebten. Boltzmann erreichte es, indem er den *zweiten Hauptsatz* aus wahrscheinlichkeitstheoretischen Betrachtungen ableitete und schenkte damit der modernen Physik einen Gedanken von ausserordentlicher Fruchtbarkeit. Desgleichen denkt kein Physiker daran, sich mit der Quantentheorie in ihrer heutigen Form zu bescheiden. Die logische Einheitlichkeit des gesamten physikalischen Weltbildes ist schon darum erforderlich, weil anderenfalls eine eindeutige Ableitung der aus gegebenen Bedingungen zu erwartenden Wirkungen gar nicht möglich wäre.

Dazu kommt noch, dass der Grundsatz des Fiktionalismus, dass logisch widerspruchsvolle Gebilde für das Denken wertvoll sein können, nicht das mindeste zum Verständnis der Relativitätstheorie beiträgt; denn hier finden wir nach dem Verfasser keine logischen Widersprüche, sondern nur solche zu apriorischen Vorurteilen (215).

Obwohl Winternitz auf dem Boden der kritizistischen Philosophie steht, so räumt er doch ein, dass diese keine Erklärung dafür gibt, dass die unübersehbare Mannigfaltigkeit des Gegebenen durch eine so kleine Anzahl von Gesetzen darstellbar ist und findet es begreiflich, dass Einstein einmal im Hinblick hierauf von der „prästabilierten Harmonie“ zwischen Vernunft und Natur gesprochen hat (229). Er glaubt jedoch, es falle etwas Licht in dieses Dunkel, wenn man bedenke, dass nicht nur unsere Vernunft ein Teil der Natur sei, sondern auch die Natur irgendwie an der Vernunft teilhaben müsse. Wir brauchen, so sagt er, die Vernunft nicht zum biologischen Werkzeug, zur „Laterne des Willens“ herabzusetzen, sondern haben ebenso-

viel Grund, in der Welt ausser uns die Macht wirksam zu glauben, für die und durch die allein es überhaupt eine Welt gibt: die Vernunft (230).

Gewiss, der Kritizismus kann nur sagen: Wenn wir eine Welt denkend konstruieren, so muss dieselbe den Gesetzen des Denkens entsprechen, er kann aber nicht im mindesten erklären, dass es überhaupt möglich ist, eine Welt zu konstruieren, die Ordnung und Uebersichtlichkeit in das Gebiet der Wahrnehmungen bringt. Es wird uns dies nur dann verständlich, wenn wir annehmen, dass die von unserer Vernunft „konstruierte Welt“ keine blosse Vernunftkonstruktion, sondern das Werk einer übermenschlichen Intelligenz ist, von der die menschliche Vernunft nur ein schwaches Abbild darstellt.

Den kritischen Realismus vertritt das durch grosse Klarheit ausgezeichnete Büchlein von M. Geiger, *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie* (Halle 1911, Niemeyer).

Geiger weist darauf hin, dass der Positivismus die Relativitätstheorie mit besonderer Begeisterung aufgenommen hat. Nach dem Positivismus sind nur die Empfindungen wirklich, alles, was darüber hinausgeht, ist blosse begriffliche Konstruktion, zu der uns das Prinzip der Denkökonomie bestimmt. Die Bedeutung der Relativitätstheorie besteht nach dieser Auffassung darin, dass die bisherige Hilfskonstruktion von Raum und Zeit durch eine brauchbarere ersetzt wird. Es ist jetzt einfach denkökonomischer, statt für den Raum drei Dimensionen anzunehmen und für die Zeit eine, von einem vierdimensionalen Raum-Zeitgebilde zu sprechen. Und wenn man früher am besten eine euklidische Raumbeschreibung verwandt hat, so jetzt eine nichteuklidische.

Gewiss, der destruktiven Seite der Relativitätstheorie wird, wie Geiger ausführt, der Positivismus gerecht. Soweit diese Theorie herkömmliche Anschauungen über Bord wirft, kann der Positivismus daraus Nutzen ziehen. Aber die Relativitätstheorie hat noch eine andere Seite — eine absolutistische. Raum und Zeit werden nur deshalb relativiert, um die Absolutheit des Gesetzes aufrecht zu halten, um das Weltgesetz der Bewegung von allen Willkürlichkeiten, allen Zufälligkeiten des Beobachters zu befreien. Demselben Zwecke dient die Einführung der nichteuklidischen Vierdimensionalität der Welt. Die Absolutierung der Naturgesetze ist das Alpha und Omega der Relativitätstheorie. Für diese konstruktive Seite kann der Positivismus kein Verständnis haben; das Gesetz muss für ihn ebenso etwas bloss Subjektives, ebenso eine denkökonomische Zusammenfassung sein, wie Raum und Zeit. So ist der Positivismus keineswegs imstande, der Relativitätstheorie in ihrem positiven Teile gerecht zu werden (S. 22).

Weit günstiger ist nach Geiger die Lage des empirischen Realismus. Er kann den beiden Seiten, der Relativierung von Raum und Zeit und der Absolutierung des Gesetzes in gleicher Weise gerecht werden. Der Realismus geht von der gewöhnlichen Anschauung aus, dass eine Welt von

uns unabhängiger Dinge in Raum und Zeit besteht, die auf unsere Sinne einwirkt. Unsere Wahrnehmungen zeigen uns aber nicht die Dinge, wie sie an sich sind, sondern nur in der Umformung, die sie beim Hindurchgehen durch die Sinne erleiden. Nur die Erscheinungen geben sie uns, nicht die Dinge selbst. Es ist die Aufgabe der Wissenschaft, durch die Verarbeitung der Sinneseindrücke die wirkliche Welt herauszuarbeiten. Somit ist sie nicht nur ein Hilfsmittel, die Empfindungen denkökonomisch zusammenzufassen, sondern der Weg, auf dem wir zur wahren Wirklichkeit vordringen.

Diesem empirischen Realismus fügt nach Geiger sich die Relativitätstheorie in allen ihren Teilen ein. Alles, was in der naiven Weltanschauung als wirkliche Beschaffenheit der Dinge angesehen wird, Farben und Töne, euklidische Beschaffenheit des Raumes und Eindeutigkeit der Zeitordnung, alles das stellt sich als relativ und subjektiv heraus. Als letztlich Wirkliches und vom Menschen Unabhängiges ergibt sich das Gesetz.

So sehr wir der Kritik zustimmen, die Geiger am Positivismus übt, so wenig können wir der Meinung beipflichten, es genüge für den empirischen Realismus die Wirklichkeit des Gesetzes. Die Gesetze sind doch nur Beziehungen zwischen irgendwelchen Dingen und können darum nicht als das letztlich Wirkliche angesehen werden. Jedenfalls kann man eine Weltanschauung, welche die Wirklichkeit aller „Dinge“ preisgibt, nicht mehr als Realismus bezeichnen.

Wie verhält sich der Apriorismus zur Relativitätstheorie? Man muss hier nach Geiger unterscheiden zwischen einem absoluten und einem gemässigten Apriorismus. Der extreme Apriorismus ist kaum in der Lage, sich mit der Relativitätstheorie abzufinden. Dass es eine absolute, objektive Zeit gibt, scheint ihm ein apriorischer Satz, dass der Raum ein euklidisches Gebilde ist, desgleichen — wie soll eine solche Anschauung mit der Relativitätstheorie in Einklang gebracht werden? So sind dann gerade aus manchen Kreisen des Kantianismus und des Apriorismus der Relativitätstheorie die unversöhnlichsten Gegner erwachsen (31).

Der gemässigte Apriorismus lässt sich aber sehr wohl mit der Relativitätstheorie vereinigen. Es gibt, wie der Verfasser näher ausführt, im Gebiet des anschaulichen Erlebten apriorische Gesetze. So stellen die Farben, ihrer Aehnlichkeit nach geordnet, einen Kreis dar, der vier Wendepunkte hat. Es kann nicht vorkommen, dass etwa einmal die Farben sich nicht in einem Kreise ordnen, oder Gelb der Aehnlichkeit nach zwischen Blau und Rot kommt. Diese Kreisordnung der anschaulichen Farben wird nicht dadurch aufgehoben, dass die Farben in physikalischem Sinne in einer geraden Linie liegen, die von der kleinsten Wellenlänge im Violett ansteigt bis zur grössten Wellenlänge im Rot. So sind auch Raum und Zeit anschauliche Bestimmtheiten mit apriorischen Gesetzen. Daran kann auch die Physik nichts ändern. Es bedeutet ein Missverstehen, wenn man so

oft hört, dass nun der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit, die wir alle aus unserem Erleben kennen, ein und dasselbe seien. Was anschaulich verschieden ist, ist anschaulich verschieden. Daran kann auch die Relativitätstheorie nichts ändern. Aber sie kann hinter die phänomenale Zeit und den phänomenalen Raum eine vierdimensionale Welt setzen, von der wir keine qualitativen Aussagen machen können, deren mathematische Bestimmtheiten wir aber kennen. Es ist dann völlig vereinbar miteinander, dass der anschauliche, der phänomenale Raum dreidimensional und euklidisch ist, und dass jene vierdimensionale, transphänomenale Welt, von der die Relativitätstheorie spricht, nichteuklidischen Charakter trägt (35).

Aus dem Gesagten zieht Geiger den Schluss, dass sich aus der Relativitätstheorie nicht jene abenteuerlichen Konsequenzen ergeben, die man in populären Artikeln gezogen hat. Gewiss, so führt er aus, unsere Anschauung von der Natur wird eine andere, wenn nicht nur Farben und Töne, sondern auch Raum und Zeit zu den subjektiven Bestimmtheiten zu zählen sind. Nicht gross genug kann nach dieser Richtung die Umwälzung angesehen werden, da, wie Minkowski es ausdrückt, Raum für sich und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken. Aber wird dadurch die Relativität unseres Denkens erwiesen? Keineswegs: Ist etwa im 17. Jahrhundert dadurch, dass man die Subjektivität der Farben entdeckte, oder vielmehr wiederentdeckte, unsere Anschauung vom Wesen der Erkenntnis umgestürzt worden, oder nicht vielmehr nur unsere Ansicht vom Wesen des Erkannten? Heute ist wieder ein Stück mehr von der Welt in die Subjektivität hineinverwiesen worden — Raum und Zeit —, das ist ungeheuer viel, aber es ist nicht etwas, das unsere Ansicht vom Wesen der Erkenntnis prinzipiell änderte. So bewegt sich, physikalisch betrachtet, die Relativitätstheorie völlig in der Linie, die die Physik bisher eingeschlagen hat, trotzdem ihr Gedankengang von dem üblichen so sehr abweicht (40).

Nach Geiger sind nur die Gesetze objektiv. Aber die Relativitäts-Atheorie kennt ausser den Gesetzen noch andere Dinge, die vom Bezugssystem des Beobachters unabhängig sind. Es bietet sich darum auch die Möglichkeit, dem Realismus besser gerecht zu werden, als es von Seiten Geigers geschieht.

Welche Möglichkeiten hier vorliegen, zeigt z. B. Eddington im 17. Abschnitt seines früher besprochenen Werkes¹⁾, der den Titel führt: Ueber die Natur der Dinge. Es existiert, so führt Eddington aus, eine vierdimensionale Welt, die wir Aether nennen wollen. Zwischen je zwei benachbarten Punkten dieser Welt besteht eine gewisse quantitative Beziehung, die wir als Intervall bezeichnen. Damit ist die Möglichkeit gegeben, von der Krümmung des Aethers zu reden. Der Aether steht nun mit un-

¹⁾ *Phil. Jahrb.* 37 (1924) S. 375 ff.

seren Sinnen in einer solchen Verbindung, dass seine Krümmung uns als Materie erscheint. Diese Verbindung findet ihren mathematischen Ausdruck in der bereits früher erwähnten Gleichung $R_{\mu\nu} = K_{\mu\nu}$, worin die linke Seite den Krümmungstensor des Aethers und die rechte Seite den „Energie-Impuls-Tensor“ der Materie bezeichnet.

Wenn wir also irgendwo Materie feststellen, so stellen wir hiermit nichts anderes als die innere Krümmung des Aethers fest; wenn wir glauben, Masse und Impuls von Materie relativ zu irgendwelchen Bezugsachsen zu messen, so messen wir tatsächlich gewisse Krümmungskomponenten des Aethers relativ zu diesen Achsen. Nach dieser Auffassung ist die Materie kein Fremdkörper, der das Schwerfeld stört, sondern die Störung selbst ist die Materie. So betrachten wir ja auch das Licht nicht als Eindringling in das elektromagnetische Feld, der bewirkt, dass die elektromagnetische Kraft längs seines Weges hin- und herschwingt, sondern die Schwingung selbst ist Licht. So ist auch die Wärme nicht ein Fluidum, das die Moleküle eines Körpers in Bewegung setzt, sondern die Bewegung selbst ist die Wärme.

Welchen Erklärungswert hat Eddingtons Annahme, dass die Materie nichts anderes sei als die subjektive Art, wie uns die Krümmungsverhältnisse des Aethers erscheinen? Es ergeben sich daraus alle Gesetze der Mechanik, einschliesslich der Erhaltungsgesetze der Energie und des Impulses. Infolgedessen muss für jedes Teilchen Materie, das an einer Stelle des Raumes verschwindet, eine entsprechende Masse in der Nachbarschaft erscheinen. Die Verwandlung besteht somit in einer Verrückung der Materie, nicht in ihrer Erzeugung und Vernichtung. So erscheint die Materie als die Substanz einer beständigen Welt. Es ergeben sich aus Eddingtons Annahme ferner alle Gravitationserscheinungen der Materie. Wir verstehen dann auch den tieferen Sinn der Relativität der Bewegung. Geschwindigkeit ist nämlich objektiv nichts anderes als das Verhältnis, in dem gewisse Komponenten der $R_{\mu\nu}$ zueinander stehen und verliert ihren Sinn, wenn sämtliche Komponenten gleich Null werden. Darum kann nur Materie oder elektromagnetische Energie eine Geschwindigkeit relativ zu einem Bezugssystem haben. Die Geschwindigkeit des leeren Raumes oder der Weltstruktur ist wegen des Verschwindens der $R_{\mu\nu}$ von der unbestimmten Form $\frac{0}{0}$.

Wie kommt es, dass es gerade die Krümmungstensoren des vierdimensionalen Aethers sind, die uns als Materie erscheinen? Eddington gibt hierfür eine teleologische Erklärung. Nur unter dieser Voraussetzung kann sich der Geist in der Welt orientieren, denn nur unter dieser Voraussetzung bestehen Erhaltungssätze für Energie und Impuls. Das Streben des Geistes nach Beständigkeit hat nach Eddington die Physik geschaffen. „Gib mir Materie und Bewegung“, sprach Descartes, „und ich

werde das Weltall schaffen.“ Der Geist macht es umgekehrt: „Gib mir eine Welt mit Beziehungen, und ich werde Materie und Bewegung schaffen.“

Es lehren uns somit die Gesetze der Mechanik und das Gravitationsgesetz nichts über die Eigenschaften der objektiven Welt. Sie sind nur die mathematische Konsequenz der Zuordnung, die zwischen der Krümmung des Aethers und der Erscheinung der Materie besteht. Wir verstehen so die Bedeutung der Worte Eddingtons, womit er sein Werk schliesst: „Wo die Wissenschaft am weitesten vorgedrungen ist, hat der Geist aus der Natur nur wieder zurückgenommen, was er in sie hineingelegt hat. — Wir haben an den Gestaden des Unbekannten eine sonderbare Fußspur entdeckt. Wir haben tiefgründige Theorien ersonnen, um ihren Ursprung aufzuklären. Schliesslich ist es uns gelungen, das Wesen zu rekonstruieren, von dem die Fußspur herrührt. Und siehe! Es ist unsere eigene (204).“

Man darf daraus nicht schliessen, dass man überhaupt nichts über die objektive Welt (den „Aether“) aussagen könne. Wenn Eddingtons Auffassung zu Recht besteht, so können wir durch unsere Beobachtungen, die sich auf Masse und Geschwindigkeit der Materie beziehen, die objektiven Krümmungsverhältnisse der Welt feststellen. Dazu kommt noch, dass wir in der Atom- und in der Quantentheorie auch zu den Gesetzen der objektiven Welt vordringen. Damit ist aber der Standpunkt des Phänomenalismus, der ein Ding an sich annimmt, aber seine Eigenschaften für unerkennbar hält, überwunden; wir stehen auf dem Boden des kritischen Realismus.

Unser Sammelbericht dürfte den Beweis erbringen, dass in dem behandelten Zeitraum über den Sinn und die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie von Physikern und Philosophen reiche und fruchtbare Arbeit geleistet worden ist. Das endgültige Urteil über ihre Richtigkeit kann allerdings nur von der Erfahrung gesprochen werden.

Platonliteratur.

Von Hans Meyer, Würzburg.

1) *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre.* Von Constantin Ritter. Zweiter Band, München, C. H. Beck'sche Verlagshandlung, 1923.

Mit diesem zweiten Bande ist das Werk des bekannten Tübinger Platonforschers abgeschlossen. Er enthält Platons Philosophie nach den Schriften der zweiten und dritten Periode und entwickelt im ersten Abschnitt Platons Lehre vom Sein und Erkennen, von der Politeia und dem Phaidros an über den Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos bis zum Timaios und den Nomoi. Analog der Arbeitsweise im ersten Band wird der

Inhalt der einzelnen Dialoge genau angeführt. Das Schlusskapitel enthält eine zusammenfassende Beurteilung der Ideenlehre und einen Vergleich mit modernen Theorien. Interessant und lehrreich ist der zweite Abschnitt, der Platons Lehre von der Natur und seine Stellung zu den Aufgaben der Naturwissenschaft und somit Platons physikalische Grundbegriffe, seine Stellung zur Mathematik, zum Experiment, zur Botanik, Zoologie, Astronomie usw. und seine ganze Psychologie behandelt. Der dritte Abschnitt enthält Platons Ethik, Politik (nach der Politeia, dem Politikos und den Nomoi) und Pädagogik. Der vierte Abschnitt ist Platons Stellung zur Religion und Kunst gewidmet.

Aus dem reichhaltigen Werke sei eine der heissumstrittensten Fragen der Platonforschung, die Auslegung der Ideenlehre herausgegriffen. Schon im ersten Band hat Ritter den Gedanken ausgesprochen, auf den auch der zweite Band eingestellt ist, dass bei Platon keine Anhaltspunkte vorhanden seien, die Ideen als selbständige Realitäten zu fassen und bringt im Gegensatz zum Marburger Kantianismus, speziell zu Natorp, der die Ideen als Methoden, Gesetze, auf Denkbestimmungen gedeutet hat, Platons Ideenlehre mit Lehren neuerer Denker, besonders mit denen Meinongs und Husserls in Beziehung. Mit Meinong nimmt Ritter an, es handle sich beim Erkennen um objektive Tatsächlichkeiten, die nicht erschlossen, sondern im Akt des Erkennens unmittelbar erfasst werden. „Diese objektive Tatsächlichkeit, die wir in der Vorstellung erfassen, ist eben genau das, was Platon die ‚Idee‘ nennt. Sofern wir erkennen d. h. Wirklichkeit vorstellen, erfassen wir die Idee.“ Husserls Platonismus sieht Ritter in der Anerkennung von Wirklichkeiten nicht individueller oder singulärer Art, die den in gewissem Sinn stets generell gemeinten Worten eines Aussagesatzes Wahrheit verleihen, und den Satz Husserls, dass wir im Einzelnen das Allgemeine, in der empirischen Vorstellung den Begriff anschauend zu erfassen vermögen, dass wir, auf das konkret Einzelne hinblickend, doch nicht dieses, sondern das Allgemeine, die Idee meinen und im Hinblick auf mehrere Akte solcher Ideation die evidente Erkenntnis von der Identität dieser idealen, in den einzelnen Akten gemeinten Einheiten gewinnen, ergänzt Ritter dahin, das uns diese Ideation nur deshalb gelingt, und uns nur deshalb Erkenntnis als wertvolles Ergebnis liefert, weil der Begriff, den wir in ihr anschauend erfassen, als letztes Objektives, Gegebenes in den vielfachen konkreten Erscheinungsweisen vorhanden ist, die uns zur Begriffsbildung Anlass geben, und er findet Husserls Wort „Idee“ gleichsinnig mit der Idee Platons. Ganz im Sinn Platons findet er Husserls Satz: „Die idealen Gegenstände existieren wahrhaft.“

Platons Lösungsversuch besitzt zweifellos Verwandtschaft mit anderen Theorien, aber die Besonderheit Platons darf dabei nicht verwischt werden. Gewiss gelten nach Platon die Ideen und sie gelten unabhängig vom Einzelfall ihrer Verwirklichung, aber ihre Gültigkeit ist metaphysisch verankert.

sie gelten, weil sie sind. Gewiss besitzen die Ideen bei Platon auch eine logische Seite, aber die ontologische Ergänzung bildet die an sich seiende Idee. Zwischen Platon und Husserl besteht in der Tat Verwandtschaft, und diese verwandtschaftlichen Zusammenhänge könnten auf noch weitere Strecken hin, als es bei Ritter geschehen ist, aufgezeigt werden. Husserls eidetische Wissenschaft ist unter dem Einfluss von Platons Suchen nach dem *εἶδος* entstanden. Daneben aber darf der Unterschied zwischen Platon und Husserl nicht übersehen werden. Die allgemeinen, idealen Gegenstände haben nach Husserl kein reales Sein, jede metaphysische Existenz der Idee, sei es im Sinne selbständiger Wesenheiten, sei es als göttlicher Gedanken, lehnt Husserl ab. Das bleibt richtig, dass die Ideen, wie der Timaios zeigt, in gewissem Sinn der Welt immanent werden, dass ihr Enthaltensein in der *φύσις*, im allgemeinen Wirklichkeitszusammenhang festgestellt werden kann. Aber die Transzendenz geht voraus, und Platons Schüler in der Akademie wie Aristoteles haben den Meister nicht missverstanden, als sie den Ideen Seinscharakter zusprachen. Auch darin wird man Ritter nicht beipflichten können, dass für Platon im Phaidon die Beweise der persönlichen Unsterblichkeit nicht die Hauptsache waren.

2) *Platon und die sogenannten Pythagoräer*. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes. Von Erich Frank, Halle. Verlag von Max Niemeyer, 1923.

Vorliegendes Buch gehört zu den wertvollsten Veröffentlichungen auf dem Gebiete der antiken Philosophie innerhalb der letzten Jahre, ein Buch, gleich bedeutsam für den Einblick in die Entstehung der abendländischen Wissenschaft überhaupt wie für die Geistesgeschichte Griechenlands im Besonderen. Da sich die griechische Wissenschaftsentwicklung in besonderem Masse an die Pythagoräer und Platon knüpft, musste sich die Untersuchung vor allem auf sie konzentrieren, bei der der Verfasser zu neuen Ergebnissen gelangt. In seinem ersten Teil behandelt der Verfasser Entstehung und Entwicklung des rationalen Weltbewusstseins in der griechischen Kunst, die Entwicklung von Wissenschaft und Philosophie, in seinem zweiten Teil die Philosophie der sogenannten Pythagoräer. Ein Anhang bringt in 20 Beilagen die mit eingehenden Belegen ausgestattete nähere Ausführung der wichtigsten Einzelfragen.

Der Verfasser beginnt mit der Entwicklung des musikalischen Bewusstseins bei den Griechen. Demokrit ist der erste wissenschaftliche Musiktheoretiker, bei dem Musik eine gesonderte Disziplin neben Arithmetik, Astronomie und Geometrie wird. An Demokrit haben die Pythagoräer, besonders Archytas, um 400 angeknüpft. Die Einsicht, dass die Länge der tönenden Saiten auf festbestimmten mathematischen Verhältnissen beruht, ist nicht von Pythagoras oder den Pythagoräern gefunden worden. Diese Verhältnisse kannte man längst im Orient und in Griechenland, nur die richtige Erklärung wird von Platon den Pythagoräern zugeschrieben und diese richtige

Erklärung stammt von Archytas. An die Pythagoräer knüpft Platon an, aber Platon will nicht die wirkliche Musik, sondern er sucht die reine, metaphysische Zahlenharmonie, von der die sinnlich wahrnehmbare Harmonie unserer Musik nur eine ganz unvollkommene, empirische Veranschaulichung ist. Aristoteles bekämpft mit Theophrast und Aristoxenos die Musiklehre Platons, wie er überhaupt gegen die mathematisch - quantitative für die qualitative Betrachtungsweise eintritt. Doch die quantitative Betrachtungsweise hat im Altertum gesiegt, und die Tonleiter des Timaios ist noch bei Boëthius und für das ganze Mittelalter grundlegend.

Für die Entwicklung des Raumbewusstseins und des astronomischen Weltbildes war das perspektivische Sehen nicht von Bedeutung. In der Zeit, wo Aeschylos seine letzten Tragödien auf die Bühne brachte, hatte der Maler Agatharchos seine perspektivische Bühnendekoration gemalt. Anaxagoras wandte die perspektivische Auffassung auf die Optik des Weltraumes an, er konstruierte den Schattenkegel der Erde und zeigte auf Grund einer geometrischen Zeichnung, wie Mond- und Sonnenfinsternisse für uns entstehen müssen. Desgleichen nahm er die Schätzung der Grösse und Entfernung des Sonn- und Mondkörpers vor. Anaxagoras hielt noch an der Scheibentform der Erde fest, während die Generation vor Demokrit und Archelaos die Beckentheorie vertrat. Erst auf dem Umweg über die Beckentheorie gelangte man zur Kugelgestalt der Erde, die sich an den Namen des Archytas knüpft. Bald darauf folgte die Erkenntnis, dass die Erde sich um ihre Achse bewege, womit sich einige Jahre später die Annahme verband, dass sich die Erde in einem Kreise um den ideellen Mittelpunkt des ganzen Planetensystems bewege. Dieses System hat Platon mit fast allen Schulen angenommen, während es Aristoteles bekämpfte und sich zum verbesserten System des Eudoxus, wie es Kallippos ausbildete, bekannte. Die bereits bei den Pythagoräern durchbrechende kopernikanische Idee hat dann Aristarch zu Ende geführt mit der Annahme, dass die Erde wie die anderen Planeten um die Sonne als ihren gemeinsamen Mittelpunkt kreisen. Die Zeit war für diese Idee nicht reif. Der Stoiker Kleantes forderte sogar, den Aristarch der Gottlosigkeit anzuklagen, weil er den Herd der Welt von seinem Platze gerückt habe.

Für die Entwicklung des Begriffes des Unendlichen ist das Infinitesimalprinzip bei Anaxagoras wichtig. Was der Verf. über die Uebernahme der quantitativen Auffassung des Demokrit von Seite der Pythagoräer und die Weiterentwicklung zum Dynamismus und den Einfluss auf Platon sagt (55 ff.), scheint mir nicht hinreichend bezeugt. Für die Entstehung der Wissenschaft betont der Verf., dass es bereits in der klassischen Zeit exakte Wissenschaft und Einzelforschungen gab. Pythagoras darf damit allerdings nicht in Verbindung gebracht werden. Er war nur ein sittlich-religiöser Reformator. Vor Anaxagoras und Demokrit gab es keine wissenschaftliche Mathematik. Erst zur Zeit Demokrits, Platons

und Aristoteles, erhalten die Pythagoräer die grosse Bedeutung für griechische Denken. Und der bedeutendste unter ihnen ist Archytas. Ihn allein hat Aristoteles gelesen und daneben die Schriften pythagoräischer Platoniker benützt. Der Verf. sucht zu zeigen, dass un- dem Namen der Pythagoräer ganz entgegengesetzte Philosophen : sammengefasst werden und dass wir von einer grossen frühen A- bildung der pythagoräischen Philosophie nichts wissen. Denn die Fr- mente des Philolaos sind nicht echt. Philolaos ist kein Pythagoräer : Platon, sondern erst ein Philosoph der Akademie aus der Mitte des 4. Ja- hunderts. In diesen Fragmenten ist die Abhängigkeit von Platon na- weisbar. Speusipp ist der erste, der das Buch erwähnt. Da der Nachw- des Verf. ziemlich stringent erscheint und von der Fachwissenschaft au- als stringent erachtet wird, muss die Geschichte des Pythagoräismus n- orientiert werden. Wohin gehören Eurotus, Simmias und Kebes, Pythagorä- die doch als Schüler des Philolaos betrachtet wurden? Sind sie nicht g- nur Dialogfiguren ohne geschichtliche Existenz? Dass die Fragmente d- Philolaos trotzdem in vorsichtigen Grenzen für die pythagoräische Denka- herangezogen werden können, gibt der Vf. zu.

Ein wichtiger Abschnitt handelt über Platons System der Natur. Der Verf. hält an der gesonderten Existenz der Ideen fest und will sie : Idealzahlen gefasst wissen, nicht bloss in Platons Spätperiode, sonde- schon im Gorgias und im Staates, muss aber selber zugeben, dass er die- Auffassung mit der Ideenlehre der platonischen Ethik und Dialektik nicht- Einklang zu bringen vermag. Dass Gott = Idee des Guten ein abstrakte- allgemeines Prinzip ist, wird man nicht gelten lassen.

II. Rezensionen und Referate.

Logik.

Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie. Von Johannes Cohn. Leipzig 1923, Felix Meiner. IV, 355 S.

Der Kantianismus hat eine recht vielverzweigte Geschichte hinter sich. es ist ein Baum, der wohl noch lange nicht absterben wird. Zuerst je- bescheidenen Sprösslinge, die Vulgärkantianer um Ende und Wende d- 18. Jahrhunderts, dann der gewaltig ausladende Ast, der über Fichte : Hegel und Hegelianismus ebenso schnell aufgeblüht wie verdorrt ist, u- endlich nach langem Winter der neue Frühling im Marburger Rationalismus- der aber auch schon wieder dem Sommer gewichen und sich ausgele- hat (der letzte Erbe Nicolai Hartmann schreibt bereits eine Metaphysik

der Erkenntnis). Heute nun die Ernte dieses Sommers, die Lotze und Windelband in sich „aufgehoben“ hat und in Rickert, Lask, Cohn, Kroner ihre reifen Früchte schenkt. Auch Husserl gehört irgendwie noch hier hinein. Ja, selbständige Einzelne wie Bruno Bauch u. a. m. wären zu nennen; Schematik versagt gegenüber der lebendigen Fülle. Immerhin, da Laskens statische Konzeption der Transzendentalphilosophie (man möchte sagen: aristotelischer Geist in kantianistischem Gewande) selbst nur eine Etappe seines Denkens war, wie sein soeben erschienener Nachlass beweist, und Kroners zweiter Band („von Kant bis Hegel“)¹⁾ noch nicht vorliegt, kann man vorläufig allein jene drei: Rickerts System der Philosophie, Husserls „Ideen“ und Cohns Theorie der Dialektik als die grossen Endresultate der gesamten letzten Transzendentalphilosophie bezeichnen, als die drei vollendeten Kristallisationen einer gewaltigen Denkbewegung. Und diese Bewegung hebt nicht eigentlich erst in Kant an, sondern schon in Descartes. Aber es wäre nun nötig aufzuzeigen, wie das transzendentalphilosophische Prinzip, das „reine Bewusstsein“, das „kritische Subjekt“ immer mehr ertastet und ergriffen wird, bis es wirklich in seiner vollen Reinheit erfasst wird und in Hegel zu einer finitistischen Aktmetaphysik führt, die freilich unhaltbar ist. Und hier setzt Cohns Buch ein.

Es bekämpft — wie ja schon sein früheres Werk „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“ — diesen Rationalismus, der da glaubt, rein aus der Denkform auch allen Inhalt erzeugen zu können, behält aber die dialektische Aktmetaphysik bei. Seine Grundthese ist die, dass das zu Ende Denken, das zu Ende Klären welches Gedachten auch immer wesensnotwendig in dialektische Gedankengänge führt, d. h. in solche, die auf einen Widerspruch stossend, diesen lösen und den in der Lösung alsbald neu auftretenden Widerspruch wiederum lösen und so fort. Die Bewegung des Denkens ist hier selbst Erkenntnismittel; anders ausgedrückt: das Wahre kann nie „schlicht logisch“ gedacht, nie durch starre Setzung adäquat erfasst werden, simplex sigillum — falsi, wie es in dem Motto des Buches heisst. „Das Leben des Denkens ist das Denken des Lebens“. Hier ist auf scharfe Begriffe gebracht, was Simmel noch mythisch und als Aperçu geäussert hatte, dass nämlich Leben immer mehr als Leben wolle, d. h. dass das Leben immerfort begrenzte Gestalten setze, doch jede dieser Erstarrungen wieder auflöse, verflüssige, um in neuem Fortströmen den Prozess von vorn zu beginnen. Dieses Ineinander von Fluss und Form, Bewegung und Gestalt sei das Wesen des Lebens, des Gesamtkonkreten. Und dieses Absolute, „die Sache“ ist akthhaft, die Substanz ist Subjekt (auch: „Gott ist Geist“), wie Hegel sagte, und daher rührt letzten Endes die Dialektik überhaupt. Denn das Akthafte kann nicht gegenständlich gedacht werden, ohne dass es damit denaturiert wird. Adäquat ist es nur, wie oben angedeutet, in dialektisch-nachherzeugender Haltung fassbar.

¹⁾ Vergl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift 1923, Heft 1.

Hier ist Hegelsche Dialektik auf kantisches Endlichkeitspathos zurückgeschraubt, das System ist niemals fertig, sondern unendliche Aufgabe. Diese nur oberflächliche Charakteristik zeigt schon, wie es sich von jenen zwei andern, Husserls und Rickerts Transzendentalphilosophie, unterscheidet. Husserl tendiert letztlich auf eine Mehrheit kartesischer Ich, transzendentaler Subjekte und gerät so in eine neue Monadologie, jedenfalls in Metaphysik. Rickert dagegen bleibt bei den Trennungen stehen, er analysiert bis aufs Messerschärfste, ohne dann die Einheit der Getrennten (Fichte = Hegelisch: Die Synthesis der Gegensätze, die Identität des Unterschiedenen), die ursprüngliche Synthesis, das „Leben“ auch zu denken. So vermeidet er allerdings Metaphysik; er glaubt, jene Einheit sei nur in atheoretischen Haltungen fassbar. Wollte er sie denken, müsste er wie Cohn in Dialektik kommen.

Doch dies alles näher zu zeigen, insbesondere die Formen der Dialektik, unipolare (z. B. Entwicklung), bipolare (z. B. Kampf) und ihre Komplizierungen, sowie die notwendige Vieldimensionalität des sachadäquaten dialektischen Systems zum Verständnis zu bringen, dazu mangelt hier der Raum. Das Buch enthält auch eine Fülle rein wissenschaftstheoretischer Erörterungen. Die Theologen wird besonders der Abschnitt „christliche Dogmatik“ interessieren. Hier stellt sich das alte Problem Vernunft und Glauben in völlig neuer Weise, und es scheint in der Tat fraglich zu werden, ob die Transzendentalphilosophie, in dieser Radikalität genommen, vielleicht gar kein Präjudiz gegen die natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten der absoluten Religion in sich schliesst. Zuletzt sei noch auf die philosophiehistorischen Parteien hingewiesen, die das fortwährende gleichsam unterirdische Rumoren der Dialektik in den grossen Denksystemen hörbar machen sollen.

Vom Standpunkt des religiosus aus müsste man sagen: das prinzipielle Nicht-zu-Ende-kommen und sich immer wieder in Widersprüche Verwickeln des Denkens, sobald es auf Letztheiten geht, sei nur Zeichen unsrer Geschöpflichkeit. Ich darf hier an den tiefen Ausdruck erinnern, den diese Auffassung bei Pater Lippert S. J. gefunden hat, z. B. wenn er in seinem „Credo“ über das Verhältnis Gottes zur Welt spricht. Von hier aus müsste irgendwie die Brücke von uns zu der dialektischen Transzendentalphilosophie gebaut werden.

Simplex sigillum — falsi, necessaria unitas, lautet Cohns Motto.

Dr. Helmuth Burgert.

Psychologie.

Etudes sur la psychologie des Mystiques, I, Par J. Maréchal
S. J. Beyaert - Bruges, Alcan-Paris, 1924 (VIII, 267 pp.),
12,50 Fr.

Im gegenwärtigen Bande behandelt der Professor des philosophisch-theologischen Kollegs der Jesuiten zu Löwen, P. Joseph Maréchal, folgende Gebiete: Empirische Wissenschaft und Religionspsychologie, das Gegenwartsgefühl überhaupt und speziell bei den Mystikern, charakteristische Züge der christlichen Mystik. Der zweite Band wird enthalten: Das Schauen Gottes in der christlichen Mystik und: die untere Grenzlinie der mystischen Stufen, sodann weiterhin: Einführung in die vergleichende Mystik, einige mystische Lehren und Uebungen Indiens, das Problem der mystischen Begnadigung im Islam. Dass diese Arbeiten, die teilweise bereits in den Jahren 1908, 1909, 1912, 1914 in verschiedenen Fachzeitschriften erschienen sind, trotz der rüstigen Fortarbeit auf dem Felde der Psychologie wie auf jenem der Mystik, noch heute von aktuellem Werte sind (wie wir dies dem ersten Bande bezeugen können), ist kein geringes Lob für die Gründlichkeit und Selbständigkeit der Arbeitsweise und für die Bedeutung der gewonnenen Ergebnisse, denen man im Wesentlichen nur beipflichten kann.

Sogleich der erste Abschnitt mit seiner Skizzierung der Wissenschaftslehre und mit der Abgrenzung der wissenschaftlichen Aufgabe der Religionspsychologie findet seinen Zielpunkt in der Wahrung der Bedeutung der Mystik vor dem Forum der Psychologie (p. 63). Hier aber wie anderwärts kommt auch das Recht, die religiösen und mystischen Tatsachen mit den Mitteln der empirischen Psychologie zu durchforschen, klar zum Ausdruck unter besonderer Betonung der freien Beweglichkeit des katholischen Psychologen (z. B. p. 55, 66, 257). Selbst dort, wo der Bereich des psychologisch völlig Zugänglichen überschritten ist, kann die Psychologie noch Mittel zu einer gewissen Verständigung darbieten (174). Ein solcher Bereich religiöser Wirklichkeit jenseits der Domäne der experimentellen Psychologie ist nun tatsächlich gegeben (61 f, 164, 173), damit aber zugleich der Anlass, mit der psychologischen Betrachtung die ontologische und theologische Betrachtung zu verbinden, ohne doch die beiden Methoden zu vermengen (VIII, 173, 248 ff.). Ja, den Fall angenommen, dass eine rein psychologische Darstellung der Höhenstufen der Mystik sich restlos durchführen liesse, bliebe die theologische Betrachtung noch wertvoll, vor allem nach seiten der Ursache und der Natur dieses Höhenstandes. Zudem kann die psychologische Betrachtung selbst nur gewinnen, wenn sie die kirchliche traditionelle Auffassung jener Gebiete berücksichtigt (63, 248).

Eine besondere Beachtung verdient der zweite Abschnitt, der übrigens durch die Untersuchungen der letzten Abhandlung vielfach ergänzt wird.

Die Erfahrung der Gegenwart Gottes, die vom mystischen Leben untrennbar ist, wurde wiederholt von psychologischen Forschern in die sonst beobachteten, besonders von W. James gesammelten Gegenwarts-Erlebnisse eingereiht. Auch die ekstatische Gotteinigang der Heiligen wurde in diese Reihe mit einbezogen: es handle sich nur scheinbar um eine transzendente Intuition, in Wahrheit sei es die halluzinatorische Vorstellung einer räumlichen Beziehung des Subjektes zu dem Idealobjekt, in dessen Besitz das Subjekt zu sein wähnte: . . . une localisation confuse de l'Absolu mise en connexion immédiate avec la perception cénesthétique très vague que le mystique garderait de son propre corps, . . . une présence spatiale hallucinatoire, très indistincte comme représentation, mais intensément émotionnelle (Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908. 386 ff). Maréchal macht dem gegenüber aufmerksam, dass es nicht angeht, aus der Gemeinsamkeit einzelner psychologischer Züge auf die Gleichheit des psychologischen Gesamtphänomens zu schliessen. Neben Fällen, in welchen das Gegenwartserlebnis der Mystiker von einem vagen Raumbild begleitet sein kann, stehen andere, in welchen dies völlig ausgeschlossen ist — solange wir pflichtgemäss die Berichte der Mystiker (wie eines Ruysbroek, eines Suso, einer Theresia) in ihrem Rechte lassen.

Nach eben diesen Mystikern steht auch die Eigenart der heiligen Ekstase fest. Es findet hier weder ein völliges Fehlen des Ichbewusstseins statt, noch ist das Fehlen der Mannigfaltigkeit von Akten ein bloss scheinbares. Die konvergierenden Linien, welche zur Vereinheitlichung des Bewusstseins führen, können wir weithin mit psychologischen Mitteln verfolgen, aber der Punkt selbst, in welchem die konvergierenden Linien sich treffen, entzieht sich der empirischen psychologischen Prüfung, die eben mit der letzten empirischen Stütze schwindet. Aber dort, wo nach den Mystikern auch nicht das feinste Minimum der in das Empirische tretenden Vervielfältigung vorhanden ist, tritt nicht Bewusstlosigkeit, nicht innere Leere ein, weil Gott selbst die Grenzen der natürlichen Erkenntnis erweitert und den Blick in sein eigenes Sein und Leben gibt. Nicht also ein Auslöschen des menschlichen Ichs quillt aus der steigenden Klarheit der göttlichen Gegenwart, sondern eine Erhebung und Verklärung des persönlichen Lebens, und zwar auch nach der Seite der affektiven und voluntativen Kräfte.

Mit dieser letzteren Bestimmung ist einer der charakteristischen Züge der christlichen Mystik betont. Weitere Charakteristika sind am Schlusse des vorliegenden Bandes kurz angedeutet. Wenn beispielsweise auch bei der christlichen Ekstase vorbereitende psychologische Faktoren, wie Sammlung und Ascese, nicht ausgeschlossen, sondern nach der gewöhnlichen Norm vorausgesetzt wurden, so sind sie doch nicht zureichend, um die gnadenvolle ekstatische Erhebung herbeizuführen, da diese eben freie göttliche Gnade bleibt, und insbesondere kann von einer Trainage für die

Ekstase keine Rede sein. Besonnen, wie in der ganzen Untersuchung, hebt der Verf. nochmals hervor, dass durch den Gnadencharakter der christlichen Beschauung und Ekstase eine weitgehende Gemeinschaft der psychologischen Basis mit den analogen ausserchristlichen bzw. profanen Erscheinungen nicht geleugnet werde, aber es bleibe der grundsätzliche Unterschied des Prinzips, des Zieles, des Wertes. In der Einzelbeurteilung (der zweite Band dürfte dies bestätigen) wahrt Maréchal sich und den katholischen Psychologen das grösste Mass der Freiheit (vgl. S. 253, 257). Und Maréchal kann dies um so mehr, als nach einem seiner Lieblingsgedanken (in welchem nur scheinbar ontologistische Töne anklingen, in Wahrheit Ideen des hl. Thomas wiederkehren), die ganze Linie des geistigen Lebens von seinem ersten Sonnenaufgang bis zum Ueberglänze der Ekstase nichts anderes ist als ein Hinkehren des Herzens und des Geistes zum Wirklichen, zum Gegenwärtigen, zum Einheitlichen, zum Guten, zum Wahren — und damit zu Gott (vgl. S. 63, 177, 249, 254).

P. Maréchal hat sich durch seine Abhandlungen und durch die Neu-Edition derselben auch den Dank der deutschen Psychologen und Theologen verdient. Und dies eine sei noch beigelegt: unbeschadet der lobenswerten Masshaltung in eigentlichen Zitaten gibt doch jede Seite des Buches Zeugnis, mit welcher Hingebung und Sorgfalt so ziemlich die ganze einschlägige Literatur, zumal die deutsche verglichen wurde.

Würzburg.

J. Zahn.

Allgemeine Psychologie von Th. Ziehen. 3. Bd. der Quellenhandbücher der Philosophie. Berlin 1923, Pan-Verlag R. Heise. 16°. 292 S.

Der Verfasser hat sich in der Auswahl der Lesestücke die grösste Beschränkung auferlegt. Sein Grundsatz, vor allem die älteren grundlegenden Arbeiten grosser Psychologen und Philosophen von prinzipieller Bedeutung heranzuziehen, wird wohl allgemeine Zustimmung finden. So wird auch der Zusammenhang der Probleme der allgemeinen Psychologie mit der Gesamtphilosophie und besonders mit der Erkenntnistheorie deutlich ans Licht gestellt.

In 27 Nummern gibt Ziehen eine „Einführung“ in die Psychologie. Es ist dies keine systematische Darstellung, sondern eine kurze Aufzählung der Hauptprobleme und Hauptrichtungen, wie sie für die Gruppierung der Lesestücke am zweckmässigsten erscheint.

Aufgenommen sind: Aristoteles, Fr. Brentano, G. Berkeley, H. Ebbinghaus, Chr. v. Ehrenfels, G. Th. Fechner, J. Fr. Herbart, G. Heymans, D. Hume, E. Husserl, W. James, Fr. Jodl, J. Kant, O. Külpe, J. Kl. Kreibitz, G. W. Leibniz, Th. Lipps, J. Locke, R. H. Lotze, J. St. Mill, A. Meinong, H. Münsterberg, P. Natorp, J. Rehmke, H. Rickert, B. Spinoza, C. Stumpf, Th. Waitz, W. Windelband, W. Wundt.

Es wäre zu wünschen, dass bei einer Neuauflage auch ein Vertreter des Indeterminismus zu Worte komme. Die vom Verfasser erstrebte Allseitigkeit verlangt nicht nur, dass alle wichtigen Probleme vorgeführt, sondern auch, dass bei jedem Problem die verschiedenen „Lösungen“ berücksichtigt werden. Weshalb hat der Verfasser nicht aus dem in dem Literaturverzeichnis erwähnten Buche Joels *Der freie Wille* oder aus dem darin nicht erwähnten aber nicht minder erwähnenswerten Werke Gutberlets *Die Willensfreiheit und ihre Gegner* ein geeignetes Stück in seine Auswahl aufgenommen?

Dr. Ed. Hartmann

Ethik.

Ethik. Von Michael Wittmann. Band VII der Philosophischen Handbibliothek. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet K.-G. München; Verlagsabteilung Kempten. 1923. gr. 8°. X und 398 S. 10 Mk.

Der Eichstätter Philosoph hat sich mit seinen bisherigen Arbeiten zur Geschichte und Systematik der Moralphilosophie in die erste Reihe der katholischen Ethiker gestellt. Das vorliegende Werk krönt in gewisser Beziehung sein Schaffen, indem es die früheren Resultate nach sorgsamer Ueberprüfung mit den aus einlässlicher Behandlung aktueller Probleme sich ergebenden neuen Erkenntnissen zu einem reifen, wohlgedachten und trefflich begründeten System zusammenordnet. So ist Wittmanns Ethik zu einem wissenschaftlichen Handbuch geworden, das uns ausgezeichnete Führerdienste leistet in dem Gewirre der Meinungen über Sittlichkeit, Gewissen, Pflicht, Verantwortung, Glückseligkeit. Der Verfasser bietet uns keine leeren Theorien; er fasst vielmehr die Wirklichkeit der sittlichen Erfahrung scharf und klar ins Auge und analysiert sie bis in ihre letzten Elemente. Manchmal will einem seine von grosser sprachlicher Gewandtheit begleitete Zergliederungs- und Darstellungsweise fast etwas zu weitgehend erscheinen. Mit grossem Geschick handhabt er daneben und in organischer Verbindung damit die historisch-kritische Methode, vermöge deren er mit feiner Einfühlung in den geschichtlichen und gegenwärtigen Systemen das Wahre vom Falschen zu unterscheiden weiss. Es darf besonders hervorgehoben werden, dass bei aller Kritik gegnerischer Anschauungen (ich denke dabei in erster Linie an Kant und Scheler) die gesamten Auseinandersetzungen von einem seltenen Masse objektiver Würdigung beherrscht sind. Ich hätte hier nur den Wunsch, in einer späteren Auflage neben den eigentlich philosophischen Ethiken früherer und gegenwärtiger Zeit auch die völkerkundlichen und völkerpsychologischen Meinungen über Sitte und Sittlichkeit etwas berücksichtigt zu finden. Gerade die neueren Forschungen dieser Art sind geeignet, wichtige Gründe etwa gegen die evolutionistische Moraltheorie abzugeben.

Wie reichhaltig die dargebotene Systematik ist, zeigt ein kurzer Blick auf die fünf Hauptabschnitte. Nach einer zielsicheren Einleitung über Begriff, Aufgabe und Methode der philosophischen Ethik und einem (leider nur kurzen) Blick auf ihre Geschichte folgt im ersten Abschnitt die Darstellung der Sittlichkeit als Erfahrungstatsache. Der zweite Abschnitt geht dann in weitsichtiger und tiefeschürfender Erörterung auf die Frage nach der obersten Norm der Sittlichkeit ein. Hierbei kommt zunächst der Moralpositivismus, dann die endämonistische Moral in ihren zwei Formen zur Untersuchung. Die Persönlichkeitsethik im Geiste des Aristoteles erscheint als das alle natürlichen Aufgaben und Werte einschliessende Sittlichkeitsideal des Menschen. Die Ausführungen über diesen Punkt zeigen Wittmann nicht nur als gründlichen Aristoteleskenner, sondern auch als einen dem Leben zugewandten Denker. Dass im Verlaufe der Erörterungen die formalistische Ethik Kants ausführlich besprochen wird, ist selbstverständlich. Wittmann lässt überhaupt nirgends einen Zweifel darüber, wie gewaltig und grösstenteils verhängnisvoll der Einfluss Kants auf die neuere Ethik ist. Max Scheler scheint mir an dieser Stelle, gerade mit Rücksicht auf seine materiale Wertethik als Gegensatz zum Kantischen Formalismus etwas stiefmütterlich behandelt zu sein. Der Pflichtcharakter des Sittlichen wird im dritten Abschnitt aufgewiesen. Von besonderem Interesse ist hierin die Kritik an Kants autonomer Moral und das Kapitel über das Sittengesetz als göttliches Gebot. Ich möchte in dem letztgenannten Kapitel den Höhepunkt von Wittmanns Ethik erblicken. Reiche Ausbeute für Wissenschaft und Leben gewähren die beiden letzten Abschnitte über Moral und Glückseligkeit, Moral und Willensfreiheit. Die gesamte Untersuchung führt am Schlusse folgerichtig zu dem Ergebnis (S. 388): „Nur ein Theismus, eine Weltanschauung, die an die Spitze des Ganzen ein persönliches Wesen stellt, vermag die Willensfreiheit begreiflich zu machen. Die Willensfreiheit verlangt eine solche Weltanschauung ebenso gebieterisch wie die Tatsache der Kontingenz.“

Möge Wittmanns Buch gerade dem heutigen Leben recht viele segensvolle Antriebe zur sittlichen Emporbildung einsenken!

Würzburg.

Georg Wunderle.

Ethik. Von A. Liebert. 6. Bd. der Quellenhandbücher der Philosophie. Berlin 1924, Pan-Verlag R. Heise. 16^o. 288 S.

Den Verfasser leiteten bei der vorliegenden Auswahl folgende Gesichtspunkte:

1. Er wollte ein möglichst reiches Bild von der Fülle und Mannigfaltigkeit der ethischen Probleme, Standpunkte und Methoden gehen.

2. Es galt ihm, die Hauptvertreter der Ethik durch besonders charakteristische Ausführungen zu Wort kommen zu lassen.

3. Die herangezogenen Parteien sollen ein abgerundetes Ganze ausmachen, damit sie von der Eigenart des betreffenden Philosophen einen hinreichenden Eindruck übermitteln.

4. Die Auswahl sucht bei jedem Ethiker die Art seiner Auseinandersetzung mit einer oder mehreren der drei Grundfragen aller Ethik durch charakteristische Belegstellen zu veranschaulichen. Diese drei Grundfragen, die jede Ethik aufwirft, sind: 1. Die Frage nach den Motiven und Voraussetzungen des Handelns; 2. Die Frage nach den Gesetzen des Handelns; 3. Die Frage nach dem Zweck und Ziel des Handelns.

Es sind herangezogen: Platon, Aristoteles, Seneka, Plotin, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Ferguson, Hume, Bentham, Kant, Fichte, N. v. Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Herbart, Schopenhauer, v. Hartmann, Nietzsche und Natorp.

Das ganze Mittelalter blieb unberücksichtigt. Dem Verf. scheint dieser Schaden nicht allzugross. „Denn für die Zeit der unbedingten Herrschaft der katholischen Kirche und Dogmatik war neben der Metaphysik, der Psychologie und der Logik des Stagiriten auch seine Ethik von entscheidendem Einfluss. Abgesehen von einigen besonderen Zügen der kirchlichen Ethik, ist seitens der patristischen und scholastischen Denker die philosophische Ethik nicht über denjenigen Standpunkt hinaus gefördert worden, den sie durch Aristoteles bereits erreicht hatte“ (26).

Wer die Untersuchungen der Scholastik über das „Gesetz“ und über die letzten Voraussetzungen der Sittlichkeit kennt, wird dieser Behauptung nicht zustimmen und es bedauern, dass Liebert keine Proben aus Augustin, Thomas und Suarez in sein Buch aufgenommen hat.

Dr. Ed. Hartmann.

Geschichte der Philosophie.

Die **Erkenntnislehre des Johannes Eriugena** im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt. Von Artur Schneider. 1. u. 2. Teil. Schriften der Strassburger Wissenschaftl. Gesellschaft in Heidelberg. Neue Folge 3. und 4. Heft. Zusammen 128 Seiten. Walter de Gruyter Vereinigung wissenschaftl. Verleger, Berlin u. Leipzig 1921 u. 23.

Ueber das System des irischen Philosophen ist wohl schon manches publiziert worden, aber noch nichts Zusammenhängendes über seine Erkenntnislehre und besonders nicht über ihre Beziehungen zur voraus-

gegangenen Philosophie. Durch seine umfänglichen Studien über Cassiodor, Gregor d. Gr., Isidor von Sevilla, Alkuin, Hrabanus und Fredugis (Philos. Jahrb. Bd. 34, 1923) ist der Verfasser hierzu besonders befähigt, und er löst die Aufgabe, indem er alle Lehren Eriugenas im einzelnen mit der Vergangenheit verknüpft, soweit Abhängigkeiten vorliegen, aber auch indem er die philosophischen Nachwirkungen aufzeigt, und so ein höchst lebendiges, von ausserordentlicher Gelehrsamkeit zeugendes Bild einer der interessantesten Erscheinungen mittelalterlicher Philosophie entwirft. Jedoch überwuchern die historischen Fäden, die hier entwirrt und geordnet werden, nicht die eigentliche philosophische Betrachtung. Die Eigenart Eriugenas bringt es mit sich, dass in der Tat viel spekulativ Bedeutsames zur Erörterung kommt. Zunächst werden die metaphysischen Grundvorstellungen erörtert, besonders die zumeist neuplatonische, aber doch originell fortgebildete Lehre von den Primordialursachen. Die eigentümliche Lehre von der Materie und der Räumlichkeit und ihre idealistische Deutung und Auflösung, auf Gregor von Nyssa zurückgehend, wie ja schon bekanntwar, wird gleichfalls ausführlich gewürdigt. Es folgt die Darlegung der allgemeinen anthropologischen Anschauungen. Bei der Lehre vom Menschen im Urzustande lässt sich eine Abhängigkeitslinie von der Stoa her über Poseidonios, Philo, Origenes und Gregor von Nyssa aufzeigen. Auch auf die Frage nach der Realität des Urzustandes gibt Eriugena keine klare Antwort. Beim empirischen Menschen unterscheidet er eine zweifache Leiblichkeit, und das Verhältnis von Seele und Leib wird spiritualistisch-aktivistisch aufgefasst. In der Erkenntnislehre selbst werden die Sinneswahrnehmung, die Einfachheit der wahrnehmenden Kraft und die Beimischung vom Denken bei der Wahrnehmung, der Wahrnehmungsprozess, die einzelnen Sinne, Anschaulichkeit, phantasia und memoria behandelt. Sehr eigentümlich, wenn auch an neuplatonische Vorbilder (Proklus, Pseudo-Dionysius, Maximus Confessor) anknüpfend, ist die Lehre vom geistigen Erkennen bei Eriugena entwickelt, nämlich die von den „drei Bewegungen des Geistes“; intellectus (*νοῦς*) ratio (*λογος*) und sensus interior (*διάνοια*). Sch. nennt die erstgenannte Betätigungsweise Vernunft, die zweite Verstand. Jede hat ihre eigentümlichen Kompetenzen, auch in der Art, wie sie göttliche Dinge erfasst. Der innere Sinn ist nicht eigentlich der Sinneswahrnehmung zugehörig gedacht, sondern wird von Eriugena gleichfalls dem geistigen Erkennen zugezählt. Er hat die Begriffsbildung zu besorgen und ist den Wirkungen der Primordialursachen zugewandt, allerdings auf die fünffache Sinneswahrnehmung gestützt. Was den psychologischen Ursprung der Erkenntnis betrifft, so vertritt Eriugena gleichzeitig und ziemlich unvermittelt einen empiristischen und einen nativistischen Standpunkt. Höherer Wahrheitsgehalt wird der inneren Erfahrung vor der äusseren zuerkannt, und durchaus charakteristisch ist der mystisch gefärbte, extreme Rationalismus. Auch bei der Behandlung von Einzelproblemen durch-

dringen sich realistische und idealistische Elemente. Eriugenas Raum- und Ortstheorie mit einer Kritik der populären Ortsauffassung und der Behauptung der Immaterialität, Intelligibilität und Idealität des Ortes ist im wesentlichen als eine originelle Leistung dieses Denkers anzusprechen. In seiner Wertung der Körperwelt huldigt er einem extremen Begriffsrealismus. Die Lehren von der Einheit des wahren Seins, als welches nur das göttliche angesprochen wird, sind vom Neuplatonismus beeinflusst; aber indem Eriugena bei der Deutung der Welt als eines geistigen Zusammenhanges vom Begriff des Menschen ausgeht, der mit dessen Substanz und der Nachbildung einer göttlichen Idee gleichgesetzt wird, macht sich auch wieder mancher eigene Gedanke geltend.

Breslau.

G. Schulemann.

Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. Von Max Ettliger. Band 8 der Philosophischen Handbibliothek. Kempten 1924, Verlag von Josef Kösel & Friedrich Pustet Komm.-Ges. 8^o. VII und 826 S. Preis geheftet M. 6,50.

In das Chaos der neuesten Philosophie einige Ordnung hineinzubringen, ist sicher keine kleine Aufgabe; zum Verständnis der darin trotz aller Wirrnis verborgenen Entwicklungskeime ist es aber nicht nur für den Philosophiehistoriker notwendig, sondern auch wertvoll für den Systematiker. Ettliger hat sich mit grosser Sachkenntnis und Gewandtheit dieser Aufgabe in dem vorliegenden Werke unterzogen. Die Philosophische Handbibliothek ist durch sein Buch um einen aufschlussreichen Band reicher geworden.

Von einer Philosophiegeschichte erwartet man neben der rein gegenständlichen Erfassung und Darstellung der Tatsachen vor allem auch eine Würdigung der Geistesarbeit, wie sie als Werk eines Mannes erscheint. Es ist nicht an dem, dass jeder, der überhaupt einmal philosophiert oder philosophiert hat, in einer Geschichte verewigt werden müsste durch Aufzählung seines Namens und durch wertende Stellungnahme zu seinen Leistungen. Schon in der Auswahl der Persönlichkeiten zeigt sich oft die Einstellung des Geschichtsschreibers. Dass Ettliger dabei besonders hinsichtlich der Philosophen „zweiten Ranges“ mit dem vollen Streben nach objektiver Einschätzung verfahren hat, wird man allseits zugestehen müssen. Jedem Beurteiler wird ungeachtet dieser Anerkennung der Wunsch aufsteigen, diesen oder jenen Namen genannt und andere in ihrer Bedeutung zurückgestellt zu sehen. Ich hätte hier einige Wünsche vornehmlich hinsichtlich der neuesten (auch der katholischen und sogenannten

katholischen Philosophie). Immerhin ist die ausdrückliche Stellungnahme zu Philosophen, deren Arbeit nach vollendetem Gärungsprozesse meist wieder in den Schacht des Vergessens sinkt, interessant. Es braucht nicht eigens bemerkt zu werden, dass die neueren Strömungen der philosophia perennis mit Sorgfalt behandelt werden. In einzelnen Punkten eine grössere Ausführlichkeit zu fordern, wäre leicht; aber die Durchführung dieses Verlangens müsste den Rahmen des Darstellungsplanes sprengen, der durch die Einreihung in eine Handbibliothek gegeben ist. Die Behandlung der Probleme nimmt erfreulicherweise auch auf das Verständnis weiterer gebildeter Kreise Rücksicht, ohne dass darunter der fachwissenschaftliche Wert des Buches irgendwie litte.

Das Ganze zerfällt in vier Hauptabschnitte, die (mit Ausnahme des letzten) gleichartig gegliedert sind. Ich glaube, dass die Weise der Stoffdarbietung für die didaktischen Zwecke erspriesslich ist, nur dürfte die der „allgemeinen Charakteristik“ folgende „Tabellarisch-biographische Uebersicht“ reicher an persönlichen und sachlichen Daten sein. Die Einzeldarstellung berücksichtigt stets die geschichtlichen Zusammenhänge der betreffenden Systeme und die darin erscheinende Eigenart des Denkens. Auf einige Zweige der philosophischen Betrachtungsweise von Welt und Leben hätte vielleicht mehr Gewicht gelegt werden dürfen, ich meine dabei besonders die Religionsphilosophie.

Der erste Abschnitt umschliesst die Philosophie der Romantik [1794—1831]. Kann Schopenhauer hier wirklich am besten seinen Platz finden? Und sind die Herbartianer da an ihrer Stelle? — Der zweite Abschnitt behandelt das Zeitalter der Epigonen (1831—1865). Dabei wird auf die neuscholastischen Ansätze eingegangen. — Im dritten Abschnitt, dessen Stoff wohl am schwierigsten zu durchdringen war, ist die „methodologische und kulturphilosophische Neuorientierung“ (1845—1900) zusammengefasst. Die „Auferstehung der Metaphysik“ seit etwa 1900 zu datieren, scheint mir gerade mit Rücksicht auf einige trefflich erörterte Systeme des dritten Abschnittes nicht gerechtfertigt. Doch Ueberschriften können und sollen oft nicht mehr wie Perspektiven sein. Vielleicht hätte am Schlusse (317) neben das Programm der Philosophischen Handbibliothek auch ein Hinweis auf die Albertus-Magnus-Akademie in Köln gesetzt werden können.

Würzburg.

Georg Wunderle.

Vermischtes.

Einleitung in die Mengenlehre. Von A. Fraenkel. 2. Aufl.
Berlin, Springer. gr. 8. X, 250 S. 10,80 Mk.

Die zweite Auflage des Buches ist so erheblich erweitert, dass es jetzt zu einem mathematischen Lehrbuch geworden ist, jedoch ohne dass des-

halb sein ursprünglicher Charakter einer allgemeinverständlichen Einführung in die Mengenlehre verwischt worden wäre.

Die Mengenlehre stellt nach den Worten des Verfassers einen der grössten und kühnsten Schritte dar, die die mathematische Entwicklung jemals getan hat, einen Schritt, der eine wissenschaftliche Revolution von nicht geringerer Tragweite bedeutet, als das Kopernikanische Weltsystem in der Astronomie, als die Einsteinsche Relativitätstheorie oder die Plancksche Quantenlehre in der Physik.

Mit besonderer Ausführlichkeit werden von Fraenkel die mit der Grundlegung der Mengentheorie zusammenhängenden prinzipiellen Fragen erörtert, die seit geraumer Zeit der Gegenstand lebhafter, bisher noch ergebnisloser Diskussion sind. Diese Erörterungen sind für den Philosophen um so wertvoller, als die Paradoxien der Mengentheorie zum grossen Teil mehr logischer als mathematischer Natur sind. Es handelt sich um Widersprüche, die daraus entstehen, dass „alle“ Dinge einer gewissen Eigenschaft zu einer Menge vereinigt werden. So sind z. B. die „Menge aller Mengen“ und die „Menge aller Dinge“, das „All“ widerspruchsvolle Begriffe. Die Paradoxien der Mengenlehre zeigen, dass in ihrer klassischen Grundlegung ein schwacher Punkt verborgen ist — so sehr verborgen, dass seit zwei Jahrzehnten der Kampf darüber hin und herwogt, wo dieser schwache Punkt zu suchen sei.

Viel zu weit gehen die Angriffe, welche die „Intuitionisten“ in den Jahren 1918—1921 gegen die Mengenlehre gerichtet haben. Wenn sie Erfolg hätten, so blieben, wie der Verfasser sagt, von der gegenwärtigen Mathematik nur ungeheure Trümmerfelder übrig. Dass die Intuitionisten das Kind mit dem Bade ausschütten, zeigt folgende Erwägung Fraenkels: „Wo sonst in einem Wissenszweig, etwa in der Philosophie, in der Nationalökonomie, die Grundlagen unsicher und umstritten sind, da macht sich die Wirkung alsbald aufs deutlichste geltend: auf dem schwankenden Fundament werden die verschiedensten, teilweise einander widersprechenden Theorien aufgebaut, und bei den Versuchen zur Lösung eines und desselben Problems reden vielfach die wissenschaftlichen Schulen und die Einzel Forscher geradezu aneinander vorbei. Im scharfen Gegensatz hierzu haben an vielen der mathematischen Aufgaben und Theorien, deren Lösbarkeit oder sogar deren Sinn überhaupt von den Intuitionisten bestritten wird, die verschiedensten Forscher mit ganz und gar abweichenden Methoden gearbeitet, um schliesslich in den einzelnen Fragen zu durchweg übereinstimmenden Ergebnissen zu gelangen. Man wird daher geneigt sein, auf Grund der Paradoxien zwar anzuerkennen, dass die Grundlegung der klassischen (*Cantor'schen*) Mengenlehre unbefriedigend ist und eine Umgestaltung erfordert, aber gleichzeitig die Bestrebungen der Intuitionisten für eine allzu radikale Kur halten“ (S. 176).

Fraenkel zeigt sodann, wie die Aufgabe, das Operationsgebiet der Mengenlehre so weit — aber auch nur so weit — zu beschränken, dass aus ihm die bisher aufgetauchten Schwierigkeiten herausfallen, aber alles, was sich als mathematisch wertvoll erwiesen hat, erhalten bleibt, tatsächlich gelöst ist. Von den drei wichtigsten Lösungen, die bisher gegeben sind, erörtert er ausführlich die von Zermelo und Hilbert.

Zermelo baut die Mengenlehre axiomatisch auf. Das hat den wesentlichen Vorteil, dass der mathematische Teil, nämlich die Zurückführung der Mengenlehre auf einige wenige scharf ausdrückbare Voraussetzungen, reinlich geschieden ist von der anderen, erst neuerdings von Hilbert in Angriff genommenen Aufgabe, die Voraussetzungen ihrerseits zu begründen bzw. als widerspruchsfrei zu erweisen.

Der Verfasser sieht in den Hilbertschen Untersuchungen, die die Widerspruchlosigkeit der Axiome der Mengenlehre, ja der modernen Mathematik überhaupt dartun wollen, einen der kühnsten und grundsätzlich wichtigsten Schritte, von denen die Geschichte der Mathematik und der Erkenntnistheorie zu berichten weiss.

Das Fraenkelsche Buch verdient auch in philosophischen Kreisen die weiteste Verbreitung. Es ist, wie der Verfasser im Vorwort mit Recht bemerkt, für jedermann verständlich, der Interesse nimmt an der mathematischen Begründung des Unendlichgrossen und daher hinreichend Geduld mitbringt, um sich allmählich in etwas abstrakte Gedankengänge hinein zu finden. Besondere Vorkenntnisse sind in keiner Weise erforderlich.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Philosophie der Liebe. Vorträge. Von Dr. Franz Sawicki, Professor. Paderborn 1924, F. Schöningh. 16. 130 S. 1,50 M.

Unter diesem Titel hat der Verfasser drei Vorträge der breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht, die er zu Beginn des vorigen Jahres an der Volkshochschule zu Danzig hielt. Er behandelt darin das Problem der Liebe, wie es uns das Leben in so vielfältiger Gestalt zeigt. Naturgemäss waren durch den äusseren Umstand, dem diese Abhandlung ihre Entstehung verdankt, in mancher Hinsicht Schranken gezogen: nicht alles, was über dieses Problem zu sagen wäre, konnte berührt werden, und um für die Gesamtheit der Hörer verständlich zu bleiben, durften die einschlägigen Fragen nicht bis in die letzten Verästelungen verfolgt werden. So bietet denn das Schriftchen in angenehmer und klarer Form das, was an dem Problem allgemeines Interesse beansprucht.

Wesen und Gestalten der Liebe — Liebe und Leben — Die Liebe als Urgrund der Dinge — : so lauten die Ueberschriften der einzelnen

Vorträge. Besonders hervorzuheben ist die Beleuchtung und Klarstellung des Verhältnisses zwischen dem Erotischen und dem Religiösen; gerade hier treibt so manche irrige Einschätzung des Eros, die man heutzutage nicht selten in schöngeistigen und wissenschaftlichen Schriften findet, die eigenartigsten Blüten. Wohl mit Rücksicht auf die kritische Haltung, die weite Kreise der heutigen Jugend gegenüber jeder, selbst der elterlichen Autorität einnehmen, ist auch dem Verhältnis der Kinder zu den Eltern eigene Beachtung geschenkt. Im letzten Vortrag sucht der Verfasser die Liebe herauszustellen als einheitliche Grundidee der Schöpfung, die durch Gott ins Weltganze gelegt ist. Die Einsicht in diese Wahrheit ist, wie der Verfasser ausführt, für uns freilich mit viel Unklarheiten verbunden, seit der ursprüngliche Weltplan Gottes durch die Schuld Adams in andere Bahnen geleitet wurde und infolgedessen nun Uebel und Leiden in der Welt einen so grossen Raum einnehmen. Für uns ist damit die Erkennbarkeit der Liebe als der göttlichen Grundidee in der Schöpfung und besonders im Menschenleben stark verdunkelt. Die Offenbarung gibt uns die Gewähr, dass trotz aller Uebel und Leiden die Idee der Liebe Gott leitet bei der Führung der Welt und der einzelnen Menschen. Allein wie auch in jedem einzelnen Falle von Uebel und Leiden die Liebe Gottes sich kundgibt, das zu schauen, ist uns für das jenseitige Leben vorbehalten.

Wie der Verfasser im Vorwort gesteht, riefen diese Vorträge bei den Hörern lebhaftere Anteilnahme wach. Kein Zweifel, auch im weiteren Zuhörerkreise, dem sie durch die Veröffentlichung zugänglich sind, werden sie dankbare Aufnahme finden. Möge der Titel „Philosophie der Liebe“ niemand abschrecken! Unwillkürlich wird man beim Lesen dieses Titels der Vorstellung eines nur für Fachphilosophen, nüchtern-wissenschaftlich geschriebenen Werkes haben. Doch bei näherem Zusehen muss diese der weiteren Verbreitung des Schriftchens vielleicht nicht günstige Vorstellung weichen. Was da geboten wird, ist keine trockene philosophische Abhandlung; es ist eine überaus anregende, aus dem Leben heraus und für das Leben geschriebene Behandlung des Problems der Liebe.

Das Schriftchen ist sehr wohl geeignet, weiten Kreisen eine klare und edle Auffassung der vielgestaltigen Liebe im Menschenleben zu vermitteln und Ansporn zu werden zum hochherzigen Entschluss, dass jeder einzelne wenigstens für seinen Teil die Welt ausgestalten helfe durch echte, treue Liebe.

Dr. G. Flügel.

Geistige Kämpfe im modernen Frankreich. Von Hermann Platz. Kempten 1922, Kösel-Pustet. XIX u. 672 S.

Den Philosophen interessiert dieses Buch in systematischer und historischer Hinsicht. Die Philosophie spricht, denkend geordnet, den Geist einer Zeit aus; in dieser klarsten Bewusstwerdung beeinflusst sie die Geisteserzeugnisse auf allen Kulturgebieten und gestaltet die nichtphilosophischen Gebiete der Religion, der Dichtung, der Politik und der Erziehung um und neu. Geschichtlich zeigt das Buch die Entwicklung vom Positivismus zu einem neuen Spiritualismus in der ganzen Breite des Geisteslebens eines Volkes innerhalb eines halben Jahrhunderts, das durch zwei grosse nationale Ereignisse, die zwei Kriege 1870/1 und 1914/8 umgrenzt und von deren innerpolitischen Folgen und Bedingungen bestimmt ist.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: Kämpfe um die nationale Idee und Kämpfe um die religiöse Idee.

Unter dem Einfluss der Erkenntnistheorie des deutschen Idealismus hatte der französische Positivismus in Szientismus mit naturwissenschaftlichen Idealen geendet, da richtete die Niederlage im Kriege die Augen des Forschers auf die geschichtliche Wirklichkeit in und um ihn, Not und Liebe des Vaterlandes. Taine wandte sich von der abstrakten Psychologie und der Kunsttheorie ab zur Geschichtswissenschaft, die die echte Tradition festlegen solle für eine natürliche nationale Entwicklung. Die den Fortschritt gewährleistende Methode ist die der Erfahrungswissenschaft (*science expérimentale* bedeutet nicht die [engere] Methode des Experiments). So ergibt sich in der Geistesgeschichte neu die Verbindung von Konservatismus und Wissenschaft, in der Politik statt Rousseaus naturalistischem Optimismus die pessimistisch wirkende Einzelbeobachtung und Beschreibung der wirklichen Natur des Menschen und der wirklichen Kräfte des Lebens, in der Ethik und Pädagogik der strenge, der bösen Menschenatur sich entgegengesetzte Pflichtgedanke Kants; Taine wendet diese Methoden in seinem grossen nationalpsychologischen und -pädagogischen Geschichtswerke über die Ursprünge des gegenwärtigen Frankreich an. Es ist Platz' besonderes Verdienst, Taines Persönlichkeit und Wissenschaftstheorie unter fruchtbarster Ausbeutung seines reichen Briefwechsels klar herausgearbeitet und in seiner Bedeutung für die Fortentwicklung des Geisteslebens in Richtung auf Selbsterforschung und Selbstbewusstsein dargestellt zu haben. Taines entscheidende Betonung der Methode nebst seinen Folgerungen Pessimismus, Moralismus und Spezialismus lebte auf den Tag weiter in jenem Christentum aus sozialem und moralischem Opportunismus, als grundsätzliche und fernwirkende politische Anschauung in Maurras' organisatorischem Empirismus, der sich als aussermoralische Politik mit allen Mitteln, atheistischer Katholizismus und qualitativer Pluralismus in der *Action française* theoretisch auswirkt. Dieser überwiegend kritische, methodische

politische Nationalismus verstand es nicht so, sich mit realem Inhalt zu erfüllen, wie es dem literarischen Nationalismus gelang. In Ablehnung des Romantismus erweckte man als Wiedergeburt der echten französischen Form den Neuklassizismus.

Dieses Streben nach Ordnung, nach Methode und Form verband sich mit den Auswirkungen von Bergsons Philosophie, mit der Sehnsucht nach Leben und Seele und Wirklichkeit. „Es ist die einzigartige Bedeutung Bergsons, dass er nicht bloss der Anfang eines neuen Lebens, sondern das Gewissen einer ganzen Generation geworden ist“ und auch in Aesthetik und Religionsphilosophie neue Blüte hervorrief. Taines Szientismus ist abgelöst durch den katholischen Substanzialismus. In der Feuertaufe des Krieges haben sich die Strömungen des Suchens nach Tradition, Ordnung und Leben vereinigt und im Kerne veredelt; auch der Nationalismus von Barrès rückt trotz aller frankozentrischen Einseitigkeit das Psychozentrische in den Vordergrund.

In den Kämpfen um die religiöse Idee bildet die eigentliche Frage die Auseinandersetzung des Katholizismus mit der Demokratie, diese sowohl als staatstheoretische Idee wie auch als verfassungsrechtliche Form genommen. Die Verchristlichung der Demokratie ist aber eine soziale und erst in zweiter Linie eine politische Frage; Marc Sangnier fand die Lösung in Tat und Beispiel. Im Geiste der Philosophie Bergsons und verwurzelt im Volkstum rief Péguy die religiösen Kräfte wieder wach. Der Kulturkampf des laizistischen Staates in Unterrichts- und Trennungsgesetz stärkt neben der kulturellen auch die praktische Kraft der französischen Katholiken. So bereitet sich in philosophisch religiösem Denken und in äusseren Bedingungen die Erfüllung von Barrès' religionssoziologischer Forderung vor: „Die französischen Kirchen brauchen Heilige.“

Bonn.

Dr. Dr. Bernhard Braubach.

Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart.

Von J. Feldmann. Paderborn 1924, Bonifatiusdruckerei.
gr. 8. 48 S.

Der Verfasser hat dieses höchst aktuelle Thema in mehreren Aufsätzen behandelt und in „Theologie und Glaube“ veröffentlicht. Ausführlicher gedenkt er es in einer grösseren Schrift zu behandeln, „die in diesen Aufsätzen dargestellten Problemlagen der gegenwärtigen philosophischen Hauptfragen in einer mit der ganzen wissenschaftlichen Schwere beladenen Abhandlung eingehender und tiefer zu begründen. Da jedoch wieder und wieder eine kurz orientierende, auch nicht fachlich Gebildeten verständliche Uebersicht über den Stand der Gegenwartsfragen gewünscht wurde,

so entschloss sich der Verfasser, zunächst die beiden Aufsätze mit einer Reihe von Zusätzen und Aenderungen in einer eigenen Schrift wieder herauszugeben“. Daran hat er sehr wohl getan. So sehr auch vor den Fachphilosophen eine so eingehende Darstellung Beifall finden wird, so orientiert doch diese kurze Schrift hinreichend alle Gebildeten über ein Thema, das im Augenblicke fast zur Tagesfrage geworden ist. Ich zeige die Schrift um so lieber an, als ich im „Philosophischen Jahrbuch“ einen längeren Aufsatz „Thomas und Kant“ veröffentlichte, der dasselbe Thema behandelte. Auch der Verfasser beginnt seine Darstellung mit „Kant und Thomas von Aquin“. Der gegenwärtige Stand der Philosophie ist nur die konsequente Entwicklung des Kantianismus. Allerdings haben in den letzten Dezennien starke Wandlungen in der Begeisterung für Kant und in der Antipathie gegen Thomas eingesetzt. Darum wird meine Darstellung von damals vorteilhaft durch die von Feldmann ergänzt. Die Entwicklung hat sich in der Richtung vollzogen, wie ich sie damals als eine logisch notwendige in Aussicht stellte.

Wie stark der Glaube an Kant erschüttert worden ist, zeigt die grossartige Säkular-Kantfeier zu Königsberg, die im Grunde eine Absage darstellt. A. Liebert, der Vorstand der Kant-Gesellschaft und also offizieller Vertreter des Kantianismus, erklärt von der Grundidee Kants: „Schon der Begriff des Dings an sich ist ein Unbegriff, ein Widerspruch in sich und an sich, eine leere Sinnlosigkeit“, und in der Schrift „Die geistige Krisis der Gegenwart“ spricht er von „einer entsetzlichen seelischen und geistigen Not des heutigen Menschen“.

Thomas, die christliche Philosophie, könnte dieser Not abhelfen, und wirklich hat die Not manche zu einer Annäherung an Thomas geführt. Nikolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, ganz besonders J. Volkelt. Dieser nähert sich in seiner Schrift: „Gewissheit und Wahrheit“ im wesentlichen nach Fragestellung, Durchführung und Ergebnis dem thomistischen Standpunkte bis zur Uebereinstimmung. Ueberhaupt macht sich in der neueren Philosophie ein Streben nach Objektivität und Realität gegenüber dem Subjektivismus Kants geltend. Den Aeusserungen von manchen, die der Vf. anführt, möchte ich nicht so grosses Gewicht beilegen. E. Becher z. B. erkennt eine objektive Teleologie in der Natur an in seiner Schrift über fremddienliche Zweckmässigkeit der Gallen an den Pflanzen, aber er schliesst ausdrücklich die theistische Erklärung durch den Schöpfer aus und erdichtet ein überindividuelles seelisches Prinzip. A. Messer bekennt sich zur thomistischen Philosophie, aber er ist nicht mehr gläubiger Katholik. Freilich erklärt er, diese Anerkennung beruhe auf Erkenntnis des inneren Wertes. André ist Katholik und vertritt die christliche Philosophie. Auch in den einzelnen Gebieten der Philosophie ist eine Wendung zum Bessern eingetreten. In der Naturphilosophie verdrängt allmählich der Vitalismus den

Mechanismus. Driesch und Reinke haben schlagend, gestützt auf neues Material, den Mechanismus widerlegt. Driesch adoptiert sogar die Entelechien des Aristoteles. Die naturwissenschaftlichen Arbeiten des Mittelalters, die man jetzt besser kennen gelernt hat, werden auch in ausserkirchlichen Kreisen geschätzt. Die Veröffentlichungen Baumkerns aus dem reichen Schatz der mittelalterlichen Philosophie haben eine Aenderung in der Auffassung vom Mittelalter herbeigeführt.

Die geistige Krisis der Gegenwart kündigt sich besonders drückend an in der inneren Zerklüftung, dem Mangel eines bestimmten, erhebenden und befriedigenden Zieles, dem Fehlen eines geschlossenen einheitlichen Weltbildes. Man sucht und tastet nach leitenden Ideen, aber wohin man auch blickt, es ist ein Sehnen ins Leere und Unbestimmte hinein. „Seiner Gottesidee verdankt das Mittelalter die straffe Geschlossenheit seines Weltbildes und die imponierende Konsequenz und Harmonie seiner Persönlichkeiten. Die so oft gerühmte Architektonik des thomistischen Weltbildes beruht nicht etwa nur auf äusserer Systematik, sondern im tiefsten Sinne auf seiner einheitlichen Gedankenfolge“. Selbst ein Spengler muss gestehen, dass das Mittelalter alle Probleme, welche jetzt die philosophische Welt bewegen, bereits in Angriff genommen und in seinem System gelöst hat. Nämlich alle Spekulation weist schliesslich auf das unum bonum hin.

Das für eine gerechte Einschätzung des hl. Thomas gegenüber der Philosophie der Gegenwart bedeutsamste Ereignis vollzog sich auf dem internationalen philosophischen Kongress zu Neapel. Ein Prunkstück war die Rede Gemellis, des Rektors der Mailändischen katholischen Universität, in der er das Verhältnis Thomas' zu der modernen Kultur anschaulich darlegt.

Unser Verf. zieht auch die praktischen Folgerungen aus dieser Wandlung der Ansichten in Bezug auf die Scholastik. „Wir möchten wünschen, dass die in dieser Schrift mitgeteilten Ereignisse dazu beitragen, die Programmik der gegenwärtigen Neuscholastik mehr und mehr zur Klarheit und Zielsicherheit zu führen und andererseits ein freundliches Verhältnis der Scholastik zur neueren Philosophie anzubahnen.“ Das wäre dringend zu wünschen. Manche sind vom hl. Thomas so sklavisch abhängig, dass sie unbesehen alle Geistesarbeiten der Neuzeit ablehnen. Sie könnten viel von neueren Denkern lernen. Der Verf. denkt auch an die Zukunft. „Welche Entwicklung die scholastischen und die neueren Richtungen der gegenwärtigen Philosophie nehmen werden, ob sie auf einer gemeinsamen Linie zusammen treffen und einmal mit vereinter Kraft an der Ueberwindung der modernen Geisteskrise und an dem Aufbau der in der Entstehung begriffenen Philosophie der Zukunft arbeiten werden, wer möchte es voraussagen?“ Ohne Prophet zu sein, glaube ich doch kühn behaupten zu können, dass eine so glückliche Wendung nicht eintreten wird. Es wird nach der hl. Schrift neben der Kirche eine „Welt“, die ihr Feind ist, bestehen, es wird immer

jetzt wie im A. T. „Söhne Gottes“ und „Söhne der Menschen“ geben, und die Ursache dieser Feindschaft ist im Grunde die Weltanschauung: Michael und Luzifer, deren Fahnen auf der Erde der hl. Ignatius in den Exerzitien so treffend beschreibt. Der Vf. warnt übrigens selbst vor einem allzu grossen Optimismus. „Die Gegenwart enthält, wie unsere Schrift in auffallenden Beispielen gezeigt hat, günstige Vorzeichen für eine geistige Versöhnung und Milderung der jedenfalls noch immer bestehenden philosophischen Zersplitterung. Der Vf. warnt aber vor einer verfrühten lauten Verkündigung des Sieges der aristotelisch-thomistischen Philosophie. In der Tat hat die christliche Philosophie noch recht schwere Probleme zu lösen, wie dies die starken Gegensätze ihrer Vertreter beweisen. Da ist es nicht geraten, die ausserchristliche Philosophie so ganz zu ignorieren, sie verfügt über scharfe Denker.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.