

Recensionen und Referate.

Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Von W. Wundt. I. Band: **Die Sprache.** 1. Thl. Leipzig, Engelmann. 1900. gr. 8. XV, 627 S.

Die Völkerpsychologie, welche Namen und erstes Programm Steintal und Lazarus verdankt, ist eine Erweiterung der Individualpsychologie, indem die allgemeinen Gesetze des individuellen auf das sociale Geistesleben mit seinen Erzeugnissen angewandt werden; letzteres resultirt ja aus Zusammenschluss und gegenseitiger Beeinflussung individueller Bethätigungen. Es fallen mithin, wie es auch die Eintheilung vorliegenden Werkes anzeigt, vor allem in ihren Bereich Sprache, Religion oder „Mythos“, falls jemand diese Begriffe durchaus verwandt findet, und Sitten bezw. Cultur. Mit vollem Rechte wendet die neuere Zeit den socialpsychologischen Kräften allenthalben verdiente Beachtung zu. Freilich drängt oft zugleich eine Voraussetzung anderer Art zu völkerpsychologischen Untersuchungen. Es ist das die monumentale Voraussetzung, die gesammte geistige und culturelle Ausstattung des Menschen habe sich aus den unvollkommensten Anfängen thierischen Lebens entwickelt, eine Voraussetzung, die uns täglich mit Untersuchungen über die Anfänge der Religion, der Familie, der Ehe usw. nach Darwin-Spencer'scher Methode beschenkt. Auch Wundt arbeitet durchaus unter harmloser Zugrundelegung dieser echt dogmatischen Voraussetzung. Der vorliegende I. Band mit seinen zwei umfangreichen Theilen, die bereits beide erschienen sind, ist sicher eine bedeutende litterarische Erscheinung, eine Frucht emsigen Gelehrtenfleisses, ausgebreiteten Wissens und vielfach recht eindringender Geistesschärfe, welche das von fremder Hand dargebotene sprachwissenschaftliche Material als Basis nimmt, um von da zu psychologischen Resultaten zu gelangen. Diese treten ziemlich deutlich mit dem Anspruch auf, als wegweisend und bahnbrechend auf diesem noch wenig cultivirten Gebiete zu gelten. Und zweifelsohne bietet das Werk viele interessante Aufschlüsse, sichere oder doch wahrschein-

liche Resultate, treffliche Winke über die rechte Methode in diesen schwierigen Untersuchungen. Aber auch nicht Weniges findet sich, das aus subjectiven Anschauungen des Vf.'s erwachsen ist und hernach an passende Thatsachen angelehnt erscheint; ja, im 1. Theil besonders, manches, was nur in das Capitel der Verirrungen menschlichen Denkens aufgenommen werden muss. Beschäftigen wir uns zunächst etwas eingehender mit diesem 1. Theil.

Er beginnt mit der Behandlung der Ausdrucksbewegungen. Die psycho-physische Natur des Menschen bringt es ja vor allem mit sich, dass die Affecte in äusserlichen Bewegungen und Zeichen eine Art sprachlichen Ausdruckes finden. Am empfindlichsten sind hierin die Herzmuskeln, die schon bei schwachen Gefühlen der Lust und Unlust Verstärkung oder Stärkeabnahme, Verlangsamung oder Beschleunigung der Pulsation bewirken. Am bezeichnendsten aber für die Qualität der Gefühle sind die mimischen Ausdrucksformen der feingegliederten Musculatur des Angesichtes, die theilweise als einfache Reflexbewegungen von Sinnes-, besonders Geschmacksempfindungen auftreten, namentlich aber jene lebensvollen, harmonischen Ausdrucksbewegungen innerer Seelenstimmungen bilden, welche die Gewohnheit auch zu den sogen. physiognomischen Zügen verfestigen kann. Von ihnen sind die pantomimischen Bewegungen zu unterscheiden, welchen vorzugsweise Arme und Hände dienen. Wir haben nun hier unstreitig einen Parallelismus zwischen psychischer und physischer Bethätigung, welche ein sprechendes Zeugniß ist für das Walten einer substantiellen, einer erhabenen Intelligenz entstammenden Seele, aus deren einheitlichem Grunde die parallelen Verzweigungen psychischer und physischer Thätigkeiten entspringen und sich wechselseitig wie gegenständige Blätter einer Pflanze correspondiren. Aber freilich diese Consequenz sucht Wundt mit allen Kräften auszuschliessen. Zunächst glaubt er, dass diese grossentheils automatischen oder Reflexbewegungen aus ursprünglichen Trieb- oder Willenshandlungen entstanden sind; diese seien auf früheren Stufen der Entwicklung allmählich in automatische übergegangen. Und der Grund dafür? Weil sonst die harmonische Anpassung derselben zu den bezeichneten Seelen-affecten oder Empfindungen „ein ursprüngliches Wunder“ wäre; freilich unter Voraussetzung der Nichtexistenz einer leitenden Seelensubstanz, die eine höchste Intelligenz zur Baumeisterin hatte. Aber auch so kehrt wesentlich dieselbe Frage wieder, nämlich wie denn ursprünglich jenen hypothetischen Trieben so harmonische Bewegungen zugeordnet waren, und warum sie nicht entweder gar keine oder nur unharmonische auszulösen imstande waren? Da tritt nun die Verzichtleistung auf eine Erklärung mit der Feierlichkeit eines wissenschaftlichen Principis auf: es ist diese

„Zuordnung . . . als eine ursprünglich gegebene zu betrachten;“ (S. 36)

„jeder Affect ist vermöge jener natürlichen Einheit der psychophysischen Organisation, die als die nicht weiter empirisch abzuleitende Voraussetzung der Lebensvorgänge angenommen werden muss, von Bewegungen begleitet, die seinem Charakter entsprechen“ (S. 52).

Dies scheint nun ebenso wissenschaftlich zu sein, wie wenn jemand den Parallelismus zwischen Luftdruck und Barometerstand lediglich „als gegeben“ betrachten und dann gegen weitere Erklärungen das Auge schliessen würde.

Aber noch schrankenloser waltet die Willkür im Kleide der Wissenschaft bei dem weiteren Versuche, die Ausdrucksbewegungen für höhere Seelenvorgänge aus analogen Bewegungen des niedersten Thierlebens sich entwickeln zu lassen. Es soll z. B. beim süßen Geschmack »jene Bewegung der Zunge und der Lippen, welche die vollkommenste Berührung der reizbaren Stellen des Geschmacksorgans mit dem Reize vermittelt« sich allmählich stabilisirt und vervollkommnet haben (S. 100); ähnlich bei den Bewegungen um Auge und Nase, die ursprünglich nur der Aufnahme von Geruchs- und Lichtreizen entsprachen. Diese Bewegungen seien dann zum Ausdruck der später auftretenden analogen Seelenzustände von Freude und Trauer, Zorn und Verachtung usw. geworden, indem sich diesen z. B. eine verwandte Geschmacksqualität associirte; »und mit ihr entstehen naturgemäss die an sie gebundenen Ausdrucksbewegungen«. Dass bei solchen Erklärungen sowohl Weinen als Lachen auf die saure Miene zurückgeführt werden, dass die feine Sprache des Auges, die Spiegelungen übersinnlicher Seelenzustände der Reinheit usw., das Stirnrunzeln bei der Trauer und anderes unerklärt und unverständlich bleiben, kann nicht wundernehmen. Ebenso wenig kann es überraschen, wenn die pantomimischen Bewegungen, von denen Quintilian so verständnisvoll handelt, damit erklärt werden, dass »Arme und Hände von der frühesten thierischen Entwicklung des Menschen an als Organe thätig sind, mit denen er die Gegenstände ergreift und bewältigt« (S. 125).

Aber auch jetzt noch wird man geradezu betroffen durch die Erklärung von echt lapidarem Charakter, wie es allmählich gekommen sei, dass die Gemüthszustände der Zufriedenheit, des Hochmuthes, des Kummers usw. in den Spannungsverhältnissen der Wangen ihre vorzüglichen Ausdrucksformen gefunden haben. »Dass es das Gebiet der Wangenmuskeln ist, das vorzugsweise dem Ausdrucke dieser Gefühle dient, dafür darf man wohl die entferntere Ursache in der engen Beziehung erblicken, in der diese Muskeln zur Aufnahme und ersten Bewältigung der Nahrung stehen«. Deshalb »geben sich Hunger und Sättigung zu allererst in der Ab- und Zunahme des Tonus jener Muskeln zu erkennen« (S. 118). Und da nun Selbstzufriedenheit, Hochmuth, passive Seelenzustände usw. mit Hunger- und Sättigungsgefühlen verwandt seien, sei es von selbst gekommen, dass sie in den Kaumuskeln sich reflectiren. Dann dürfte wohl zu erwarten stehen, dass sich der moderne Drang nach Fortschritt mit der Zeit in den Gehwerkzeugen reflectiren und in ihrer Beschleunigung und der entsprechenden Belebung unserer Strassen sein physisches Correlat sich schaffen wird.

Eine Stufe weiter auf der Leiter menschlicher Entwicklung führt uns W. in der eingehenden, vielleicht allzu umständlichen Vorführung

der Geberdensprache, die „ein natürliches Entwicklungsproduct der Ausdrucksbewegungen“, zunächst der pantomimischen ist. Es werden uns in stattlicher Menge Geberden gezeigt aus dem Wechselverkehr der Taubstummen und einiger Naturvölker, aus der Zeichensprache der alten Cisterciensermönche und aus dem Geberdenspiel, welches, wohl aus dem Alterthum mit conservativem Sinne erhalten, im neapolitanischen Volke fortlebt. Es finden sich da feine Analogien zwischen Object und Geberde, mannigfaltige Bedeutungsübertragungen, die alle deutlich das Walten der Vernunft zeigen. So, wenn z. B. der Indianer „Lüge“ durch eine mit der Linken vom Munde aus nach links und abwärts gerichtete, die Wahrheit aber durch die entgegengesetzte Bewegung bezeichnet.¹⁾ In der Geberde findet nun W. die Anfänge der bildenden Kunst als einer Erweiterung „darstellender Geberde“, besonders aber einen bedeutsamen Fortschritt im menschlichen Denken. Die Geberde war nach ihm in jenen mythischen Frühperioden anfangs nur Ausdruck des Affectes; „nur secundär, insofern jeder Affect gefühlsstarke Vorstellungen enthält, wird die Geberde zugleich Vorstellungsäusserung.“ Im Genossen der Horde nun, der die Geberde damals sah, rief sie den gleichen Affect und mit ihm die demselben entsprechende Vorstellung wach, an diese schlossen sich andere Vorstellungen an, so dass dann die Nachahmungsgeberde, die bei diesem anderen sich bald einstellen musste, zugleich auch diese angeschlossenen Vorstellungen äusserte:

„aus der Mitbewegung ist eine Antwortbewegung geworden“ Und „so wird der gemeinsam erlebte, mit der Geberdeäusserung hin und her wogende Affect zum gemeinsamen, im Wechselverkehr der Geberdeäusserung sich bethätigenden Denken“ (S. 239).

Damit sind wir aber noch nicht hinausgekommen über das „gemeinsame Denken“ und die „Antwortbewegungen“ etwa zweier spielender Katzen

¹⁾ Der Vf. sucht S. 156 die Darstellung zu beleben durch einen Ausfall recht gewöhnlichen Charakters gegen die hochverdienten Cisterciensermönche des Mittelalters. Er berichtet, „dass bei den Cist. der »Wein« durch eine hinweisende Geberde auf die Nase, gleichsam als »der, der die Nase röthet«, angedeutet wird — eine Geberde, die durch die Gleichförmigkeit, mit der sie sich in der Klostersprache der verschiedenen Jahrhunderte wiederholt, ein überraschendes Licht auf die Verbreitung wirft, in der dieses Symptom bei den frommen Brüdern vorgekommen sein muss.“ Man fragt sich überrascht, warum für letztere nicht diese Folgerung gesetzt wurde: eine Geberde, die durch die Harmlosigkeit, mit der sie sich in der Klostersprache der verschiedenen Jahrhunderte wiederholt, ein klares Zeugniß ablegt, dass dieses Symptom in diesen Kreisen seine Heimstätte nicht hatte; sonst wäre es längst unterblieben. Es sollte doch die Freude, einmal einen Witz machen zu können, nicht dazu verführen, die Gewandtheit in der Auffindung von Hypothesen auf so ungalantes Gebiet auszudehnen.

oder im Rufen sich correspondirender Vögel. Ueberdies wäre es ein Schaustück, das auf dankbares Publikum rechnen könnte, wenn man irgendwo in der Welt das verwirklicht fände, was uns hier gezeichnet wird von diesem gesticulirenden Urmenschen, dem alle Affecte in Arme und Hände fahren, von hier auf den Nachbar überspringen und da in gleicher Weise die Gliedmaassen in Bewegung setzen, während dabei seine schweren Gedanken in's Rollen kommen. Solche Hypothesen haben wohl nur für den Wahrscheinlichkeit, der die klaffenden Lücken menschlicher „Entwicklung“ auszufüllen hat.

Von den Geberden wendet sich die Behandlung den menschlichen Sprachlauten zu. Es finden sich da interessante Ausführungen über die Stimmlaute der Thiere, die Sprachlaute des Kindes usw., wenn wir nur nicht immer wieder auf den abenteuerlichen Weg darwinistischer Entwicklung gestellt würden. Nach W. ist der Sprachlaut

„eine Ausdrucksbewegung, vor anderen ausgezeichnet durch die Betheiligung der musculösen Tonapparate des Kehlkopfes und der respiratorischen Muskeln“, woraus ihm ohne weiteres die Folgerung sich ergibt:

„Als Vorstufen der Sprachlaute sind hiernach alle jene thierischen Laut-äusserungen anzusehen, die durch ähnliche Tonwerkzeuge hervorgebracht werden und ebenfalls die psychophysische Bedeutung von Ausdrucksbewegungen besitzen“ (S. 244).

Und indem den ersten Anfängen nachgegangen wird, erfahren wir, dass alle Laute vom Schnattern der Gänse und dem einförmigen Trillern des Sperlings an bis zu den harmonischen Tonläufen der Nachtigall und der hochentwickelten Tonmodulation und Articulation des Menschen aus nichts anderem entstanden seien, als aus dem Schmerzgeschrei und dem Wuthgeheul der Thiere: „Der Schmerzensschrei und der Wuthschrei werden als die ursprünglichsten Stimmäusserungen gelten müssen.“ Und da „im wilden Zustand der Thiere die mit heftigstem Unlustgefühl verbundenen Hungerempfindungen die häufigsten sind,“ ist „das Wehgeheul des Hungers“ die wichtigste Leistung auf diesem Gebiete und der vielversprechende Anfang der ganzen Entwicklung. Mit der Zeit haben sich nämlich diese stürmischen Aeusserungen mitsammt den Affecten gemässigt, und so „gewinnen die Stimmlaute zugleich feinere Nuancen, durch die sie mannigfaltigere Lust- wie Unlustgefühle verrathen.“ Also auch hier ist wieder der Hunger das Vehikel schönster Entwicklung.

Es entwickelten sich dann weiter die Hilfe- und Lockrufe der Thiere, welche „bereits als eine Vorstufe der Sprache betrachtet werden können.“ Die Lockrufe wurden bei einer Klasse zum Vogelgesang, „wie denn auch die Thatsache, dass vorzugsweise die männlichen Vögel mit Gesangsmitteln ausgestattet sind, deutlich auf diesen Zusammenhang hinweisen.“ Den Endpunkt bildet die Tonmodulation und Articulation des Menschen, welche beide im menschlichen Gesang sich vereinigen. Was letztern betrifft, so „sind aller Wahrscheinlichkeit

nach Arbeitsgesänge die primitivste Gattung der Poësie und des musikalischen Ausdrucks zugleich.“ Es geschah das so, dass zuerst die Bewegungen der Füße beim Gehen das rhythmische Gefühl im Menschen entwickelte, dieses regte dann zu rhythmischen Arbeiten an, welche letztere dann — „die Arbeiten des Schmiedens, des Holzfällens, des Säens, das Spinnen, das Weben usw.“ — „die Begleitung durch rhythmische Laute herausfordert.“ Später soll man bei der Arbeit nicht mehr so gesungen haben. Dabei soll „der Klang der Arbeitswerkzeuge bei der Sicherung der Stimmführung wesentlich mitgeholfen haben“, von denen wahrscheinlich die Pauke eine Nachbildung ist, „die in dem Augenblicke entstanden sein mag, wo der Gesang von jener seiner nächsten Gelegenheitsursache sich löste“ (263 ff.). Wir haben also hier bereits Ackerbauer, Schmiede, Spinner, Weber, und der Mensch mit so entwickeltem Geiste kann noch nicht selbstthätig ein Lied sich bilden, während unsere Wilden, die solcher Cultur noch fern stehen, schon seit Jahrhunderten frohe Lieder singen. Wir haben es hier mit darwinistischen Dichtungen zu thun, deren Haltlosigkeit nur deshalb der Lächerlichkeit sich etwas entzieht, weil sie in das Halbdunkel einer fern liegenden Vergangenheit gestellt und überdies mit berechnender Kunst in parlamentarische Wortfügungen schonungsvoll eingekleidet werden, damit sie ihre brutale Natur vor den Blicken civilisirten Denkens etwas verhüllen können.

Fragen wir dann unwillkürlich, wie sich denn bei unseren Altvordern das kunstvolle Sprachorgan, wie sich die centralen Nervenleitungen, die complicirten Bedingungen für die Innervation der Stimmorgane eingestellt haben, wie sich dann die glückliche Tendenz der Vererbung hinzugesellt hat, so erfahren wir nur:

„dass das menschliche Kind über ein so reiches Register von Lautreactions verfügt, dies kann nur auf einer vererbten physiologischen Anlage beruhen. Das Kind bringt — so werden wir annehmen können — in Folge seiner Abstammung von einer unzählbaren Reihe von Ahnen, die alle schon im Besitze der Sprache gewesen sind, die Anlage zu zahlreichen centralen Leitungen zur Welt mit“ (S. 288).

Ueber das Wie werden wir uns wohl bei Darwin zu erkundigen haben

Nun wird zu dem Versuche geschritten, das Vocabular der menschlichen Sprache zusammenzustellen, d. h. zu zeigen, wie ursprünglich bestimmten Vorstellungen und Begriffen ihre Laute als Zeichen zugeordnet wurden. Will man den Process der ursprünglichen Sprachbildung nicht aller Natürlichkeit und Motivirung entkleiden, wird man auch von theistischem Standpunkte aus annehmen müssen, dass damals ein Zusammenhang war zwischen den Objecten und ihren Lautzeichen. Derselbe wird in einer gewissen Nachahmung des Objectes durch den Laut bestanden haben. Eine solche liegt jetzt noch vor — wenn auch vielleicht ein Product späterer Sprachbildung —, wenn z. B. vielfach der Plural durch Lautwiederholung oder -verlängerung ausgedrückt wird, wenn die Verbalformen des Semitischen durch Erhöhung und Vertiefung des Vocals oder durch Verstärkung des Anlautes die entsprechende Be-

deutung wiederzugeben suchen und dgl. Dass jedoch bei einer solchen Bildung der Sprache nur ein Mensch beteiligt sein kann, der auf der Höhe menschlicher Vollkommenheit steht, der über feinen Sinn und erlesene Geistesschärfe verfügt, wie thatsächlich die Schöpfungsgeschichte ihn vorführt, ist klar; ebenso, dass ein stumpfsinniges Individuum, welches eben von den Grenzen des Thierreiches herübergekommen ist, ganz unfähig dazu ist. Trotzdem versucht auch Wundt eine ähnliche Erklärung, die aber zugleich den ganzen Process ohne dirigirende Einsicht, ohne Absicht und Freiheit sich vollziehen lässt. Die „Lautgeberde“ soll das besorgen. Seine Ansicht ist folgende:

„Die Beziehung zwischen Laut und Bedeutung kann keine im voraus gewollte, sondern nur eine nachträglich entstandene sein. Der Laut wurde nicht gebildet, weil er eine bestimmte Aehnlichkeit mit dem objectiven Eindruck besass, sondern er wurde umgekehrt dem Eindruck ähnlich, weil die Articulationsbewegung, aus der er hervorging, dies nothwendig so mit sich führte . . . Unmittelbar sind es ja nicht die Laute, sondern die Lautbewegungen, die durch den äusseren Eindruck triebartig ausgelöst werden . . . Wie jeder lebhaft erregte Beobachter einen Bewegungsvorgang, den er sieht, mit Mienen und Geberden begleitet, so und nicht anders haben wir uns auch jene Lautbewegungen zu denken: als Bewegungen, die, indem sie die durch den Eindruck erregten Gefühle ausdrücken, unwillkürlich auch den das Gefühl erregenden Vorgang selbst nachbilden . . . Nach diesem Zusammenhange mit den sonstigen Geberdebewegungen werden wir eine solche nachahmende oder nachbildende Bewegung der Articulationsorgane wohl am treffendsten als eine Lautgeberde bezeichnen“ (S. 321 f.). Das wird selbstredend auch auf die Fälle eigentlichster Onomatopöie ausgedehnt, so dass z. B. bei „klatschen, krachen“ direct nur „die äussere Bewegung oder der als Bewegung aufgefasste Eindruck“ durch die Articulationsbewegung wiedergegeben wird; der Gleichklang entsteht nur so hinterdrein, der Laut hat überhaupt „nur in einzelnen dazu günstigen Fällen“ (S. 592) eine Uebereinstimmung mit dem Object.

Der Vorgang wäre also dieser: Der Mensch hört z. B. das Krachen einer stürzenden Decke. „Der gehörte Laut wird unmittelbar von einer Bewegungsvorstellung begleitet“, diese bringt ein Gefühl hervor, welches im psychophysischen Automaten ohne weiteres Kehlkopf- und Respirationsmuskel in Bewegung setzt; der Mund öffnet sich und ein Wort kommt heraus wie „krachen“. Dasselbe ist dem gehörten Schall täuschend ähnlich, war aber nicht intendirt, die Lautmuskeln ahmten lediglich die Fallbewegung nach; also die Vorstellung vom Zuschlagen der Thüre, der „Bewegung“ des Donners hätte dasselbe Wort hervorbringen müssen. Eine Illustration hierzu wäre es, wenn die Wahrnehmung der Feuersbrunst plötzlich Arme und Hände des Glöckners am Strange in Bewegung setzte und zwar so, dass nicht die Sturmklänge der Glocke die Feuersbrunst, sondern das Reissen am Strange die vom Glöckner vorgestellte „Bewegung“ des Feuers nachbilden würde.

Wir haben also hier eine Art nativistischer Nachahmungstheorie, die sich von der anderen jetzt wohl am meisten vertretenen

Form nur durch die merkwürdige Modification unterscheidet, dass die Nachahmung zwischen „Lautgeberde“ und äusserem „Bewegungs“-Vorgang besteht. Sonst theilt sie mit derselben die übrigen Unmöglichkeiten, dass so die Sprachlaute nur eine nothwendige Reaction auf Gefühle sind, nicht aber Ausdruck von Gedanken und Urtheilen, dass wir somit nicht menschliche Sprache, sondern nur einige thierische Interjectionen haben, deren allgemeine Anwendung übrigens und Verständlichkeit für andere dabei noch räthselhaft bleiben.¹⁾ Wundt erklärt allerdings später, dass

„die Lautbewegung in der begleitenden pantomimischen und mimischen Bewegung eine so wirksame Unterstützung finden kann, dass der Laut ursprünglich in vielen Fällen erst durch diese begleitenden Geberden möglicherweise seine Bedeutung empfangen haben wird“ (2. Thl. S. 607).

Da aber auch diese nach W. nur Reactionen auf Gefühle sein können, stehen wir damit immer noch innerhalb der Grenzen thierischer Gefühls-äusserungen und haben nur die Unwahrscheinlichkeit hinzugefügt, dass jene Urmenschen mit unnachahmlicher Mimik und Dramatik alle ihre so zahlreichen Gefühle sogleich an die Aussenwelt befördern. Eine Entstehung der Sprache ohne Priorität der Vernunft, ohne jede freithätige Bestimmung von Lautzeichen für Gedanken und Urtheile ist nichts als eine willkürliche Construction, ebenso unbegreiflich, wie eine Descartes'sche Thiermaschine.

So können wir trotz vieles Lehrreichen und Interessanten gerade betreffs der grundlegenden Ausführungen dieses Theiles nur ein Wort in analogem Sinne wiederholen, das Wundt selbst bei Besprechung einiger Darlegungen Darwin's irgendwo gebraucht:

„Dass ein so ausgezeichnete Naturforscher ihnen ein Gewicht beimessen konnte, bleibt immerhin ein lehrreiches Beispiel für den Einfluss vorgefasster Meinungen.“

Innsbruck.

Jos. Donat S. J.

Was ist Wahrheit? Die Lösung eines Grundproblems der Wissenschaft. Von H. Kossuth. Eisleben, Selbstverlag. 1902. 15 S.
M. 1,50.

Der Vf. kann „nur mit einem entschiedenen Nein antworten“, wenn man die Frage stellt, ob denn nicht schon hinreichend das Wesen der Wahrheit erkannt und erklärt sei. Um dies zu begründen, greift er aus allen unzähligen Definitionen der Wahrheit die von Kant heraus, nach welchem sie „in der Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit ihrem Gegenstand besteht.“ Um die Wahrheit dieser Definition zu prüfen, steht uns kein anderes Mittel zu Gebote als zu untersuchen, „ob die Worte

¹⁾ Irrthum und Wahrheit betreffs der Entstehung der Sprache finden sich kurz und solid behandelt in Gutberlet, Der Mensch. 1896.

sowie alle daraus sich ergebenden Folgerungen nicht sich selbst oder anderen anerkannten Wahrheiten widersprechen.“ Dasselbe Kriterium der Wahrheit wenden alle Menschen im praktischen Leben wie in der Wissenschaft an. Darum ergibt sich: „Wahrheit ist Widerspruchslosigkeit im Wissen.“

Dagegen wäre einzuwenden, dass allerdings alles, was widersprechend ist, nicht wahr sein kann: aber nicht umgekehrt ist alles wahr, was in sich nicht widerspruchsvoll ist. Doch wenn man auch zugeben wollte, dass ein philosophisches System, in dem sich kein Widerspruch aufzeigen lässt, die stärkste Präsumtion der Wahrheit für sich hat: immerhin folgt nicht, dass der Begriff der Wahrheit in der Widerspruchslosigkeit bestehe; die Widerspruchslosigkeit wäre ein allgemeines Kriterium der Wahrheit: die Wahrheit selbst ihrem formellen Begriffe nach ist, wie Kant in Uebereinstimmung mit allen Philosophen und der Auffassung aller Menschen erklärt: eine solche Beschaffenheit der Erkenntniss, die ihr inbezug auf ihr Object zukommt. Dieselbe ist wahr, wenn das Erkannte sich wirklich so verhält, wie wir es beurtheilen. Mag immerhin der Materialismus wegen der vom Vf. sehr scharfsinnig aufgezeigten Widersprüche falsch sein: daraus folgt nicht, dass der Begriff der Wahrheit in der Widerspruchslosigkeit besteht.

Zum Schlusse glaubt der Vf. den ersten Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes aus seiner neuen Begriffsbestimmung der Wahrheit geführt zu haben.

„Ist Wahrheit die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Strebens, so gibt es ebenso gewiss eine Wahrheit, als es ein berechtigtes wissenschaftliches Streben gibt. Wahrheit und Irrthum gibt es aber nur im Denken, und ein Denken können wir uns nur als in einer Person thätig vorstellen. Wir sind also gezwungen, uns ein persönliches Denken vorzustellen, welches die Wahrheit ist und das die Voraussetzung alles wissenschaftlichen Strebens ist.“ „Das Vorhandensein, die Existenz und zwar die persönliche Existenz des Wahren, Schönen, Guten ist also die Voraussetzung jedes rechten Strebens.“

In dieser Beweisführung müsste doch gezeigt werden, dass unser wissenschaftliches Bestreben berechtigt ist. Sodann kann dieses Streben auch berechtigt sein, wenn wir auch nur einen Theil der Wahrheit erkennen; jedenfalls wäre zu zeigen, dass nur die volle, ganze, substantielle Wahrheit unser Streben befriedigen könne. Das führt aber auf herkömmliche Gottesbeweise, welche der Vf. für verfehlt erachtet:

„Soll ich aber angeben, weshalb alle bisherigen Beweise des Daseins Gottes scheitern mussten, so mussten dieselben scheitern, weil sie alle das Dasein Gottes aus einem Begriff des menschlichen Wissens folgern wollten, während das Dasein doch gerade umgekehrt nicht eine Folgerung, sondern die Voraussetzung alles menschlichen Wissens, alles menschlichen Witzes ist.“

Der Vf. begeht hier die auffälligste Verwechslung der ontologischen Ordnung mit der logischen: *in re* ist Gott Voraussetzung alles menschlichen Seins und Wissens, aber wir erkennen Anderes viel früher als Gott; der Vf. kommt thatsächlich auf einen alten aber verfehlten Beweis, den ontologischen, zurück, wenn er sagt: „Wie könnte auch das Dasein der Wahrheit besser dargethan werden als aus dem Wesen der Wahrheit?“

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Von Otto Flügel. Dritte, vermehrte Auflage. Köthen, O. Schulze. VII, 158 S.

Der Vf., ein protestantischer Theologe der positiven Richtung und hervorragender Vertreter der Herbart'schen Philosophie, verfährt den materialistischen Naturforschern gegenüber das metaphysische Element der Psychologie:

„Die Frage: haben wir eine selbständige Seele? kann nicht allein auf Grund der Erfahrung erledigt werden; hier können nur Begriffe, aus der Erfahrung gewonnen und an der Erfahrung geprüft, entscheiden; insofern ist jeder Seelenbegriff — sei er substantiell oder actuell, sei er materialistisch oder spiritualistisch oder erkenntnistheoretisch — metaphysisch“ (S. VII).

Mit Genugthuung kann Flügel constatiren, dass, seitdem er 1865 in der Schrift: „Der Materialismus vom Standpunkt der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet“, seinen ersten Waffengang mit jener oberflächlichen Weltansicht gemacht, in der Naturforschung die Wendung zu einer tieferen Auffassung mehr und mehr Platz gegriffen habe, und er stellt in instructiver Weise die Zugeständnisse der neueren Forscher dar, welche die Unvergleichbarkeit von Bewegung und Empfindung Physischem und Psychischem, sowie die Seeleneinheit zum Gegenstande haben. Es sind somit Wandlungen zum Besseren, welche dem wissenschaftlichen Psychologen wohl den Muth erhöhen können, den Anmaassungen des materialistischen Halbdenkens unbeirrt entgegenzutreten.

Flügel weiss, dass er an den Thomisten in mehr als einem Punkte Bundesgenossen hat, und thut des verdienstvollen Gutberlet'schen Buches: „Der Kampf um die Seele“ (1899) Erwähnung (S. 151). Doch erklärt er, in drei Punkten von der thomistischen Anschauung abzuweichen: 1. Die Seele ist ihm nicht Lebensprincip des Leibes, 2. sie erstreckt sich nicht durch den ganzen Leib, 3. sie darf nicht als ein ursprünglich thätiges vorstellendes Wesen aufgefasst werden (S. 149 f.). In dem dritten Punkte liegt nun ein handgreifliches Misverständnis vor. Flügel imputirt der aristotelisch-thomistischen Psychologie die Meinung der Leibniz'schen,

die allerdings „ein Geschehen ohne Ursache“ in der Seelenmonade annimmt. Bei Aristoteles bedarf die Seele sowohl als vorstellende, als für ihre Strebungen eines Anstosses, einer Information, da sie nur der Potenz nach, nicht aber actual, ihre Bethätigungen in sich hat. Die Verkenning des Potenzbegriffes seitens der Herbartianer verschliesst diesen das Verständniss einer Denkweise, welche durch die Unterscheidung von Anlage und Bethätigung, realer Möglichkeit und Wirklichkeit, gleich sehr dem natürlichen Denken, wie dem Bedürfnisse der Wissenschaft genug thut. Inbezug auf die Erstreckung der Seele durch den Leib und dessen Gestaltung durch denselben hätte Flügel bei einem modernen Philosophen, Friedr. Lange, eine befriedigende Auskunft finden können. In einem zu wenig beachteten Aufsätze, dem Artikel: »Seelenlehre« in Schmid's Encyclopädie des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. VIII der ersten Aufl. Gotha 1870, erläutert Lange das Verhältniss von Stoff und Form im Aristotelismus durch ein wohlgewähltes Beispiel:

„Man denke sich eine mit derbem Kreidestrich auf einer Tafel gezogene Ellipse, so ist nach der vulgären Auffassung der Kreidestrich nur Materie, die Form aber eine unendlich feine, aber immer noch sinnlich gedachte Ellipse in der Ellipse; nach der aristotelischen Philosophie aber ist die Form das Bildungsgesetz der Ellipse (modern ausgedrückt könnte man sagen, ihre Gleichung), wie es im Geiste dessen, der sie zeichnete, vorhanden war und sich im Kreidestrich, als der Materie verwirklichte. Jenes Bild einer unendlich fein gezogenen Ellipse, welches uns beim Versuch, die reine Form zu denken, vorschwebt, ist nicht die Form selbst, sondern das zu ihrem Denken kraft der Organisation unseres Geistes unentbehrliche *φάρτασμα*. Dass die Sache so ist, wird am klarsten ausgesprochen durch den Satz, dass die Seele als ein Immaterielles nicht nur im ganzen Körper, sondern auch ganz in jedem Theile desselben und demnach an und für sich untheilbar sei. Man darf dabei nur an die Gleichung der Ellipse denken, die in der That als Bildungsgesetz und als das, was den gegebenen Strich zur Ellipse macht, ganz in allen Theilen und ganz im ganzen gegenwärtig und dennoch untheilbar ist“ (a. a. O. S. 605).

Zu einem derartigen Uebersinnlichen dringt die Herbart'sche Philosophie nicht vor, sondern begnügt sich mit einem Unausgedehnten; damit begibt sie sich aber des Fusspunktes für die durchgreifende Bekämpfung des Materialismus, dem sie ohnehin das organische Leben preisgibt, welches sie durch die Gesetze des Mechanismus erklärbar erachtet. Trotzdem bleibt immer Aussicht auf Verständigung mit der Herbart'schen Denkrichtung, weil es ihr mit der Metaphysik ernst ist, und es darum nicht ausgeschlossen bleibt, dass sie ihre Fassung von deren Principien einer Revision unterziehe, welche sie der christlichen Philosophie conformer gestaltet.

Prag.

O. Willmann.

Institutiones Metaphysicae specialis. Tom II.: Psychologia.Pars 1.: **De Vita Organica.** Auctore St. De Baeker S. J.

Paris, Delhomme & Briguet.

Von diesem Bande der *Institutiones* können wir dasselbe sagen, was wir im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift über den ersten Band, der die Kosmologie behandelte, bemerkten. Er zeichnet sich durch gute Ordnung und durchsichtige Klarheit aus. Auch haben die neueren Forschungen auf den weiten Gebieten der Physiologie und Psychophysik ausgiebige Berücksichtigung gefunden.

Im grossen Ganzen steht der Vf. auf streng thomistischem Standpunkte. Das zeigt sich vornehmlich auch darin, dass er auch solche Sätze des hl. Thomas vertheidigt, die trotz des hohen Ansehens des englischen Lehrers selbst unter den Scholastikern strittig blieben, wie z. B. dass die Thierseele dem Körper des Thieres nicht bloss Formalursache des Lebens, sondern auch des körperlichen Seins sei. Bei anderen Aufstellungen kann er mehr auf allgemeine Zustimmung in sehr weiten Kreisen rechnen. So lehrt er unserer Ansicht nach mit Recht, dass die Sinnesthätigkeit keine Thätigkeit der blossen Seele, sondern des belebten körperlichen Organs ist. Auch die Aufstellung, dass sich die äussere sinnliche Wahrnehmung in den einzelnen Sinnesorganen und nicht im Gehirn vollziehe, wird in den weitesten Kreisen Zustimmung finden. — Die Lehre von dem bei den Scholastikern allgemein behaupteten Gemeinsinn (*sensus communis*) wird trefflich auseinandergesetzt. Nach unserem Autor kommt es aber diesem inneren Sinne, dessen Sitz bestimmte Sphären des Gehirns sind, nicht nur zu, die verschiedenen Sensationen der Einzel Sinne wahrzunehmen und in concreter Weise unter einander zu vergleichen, sondern es eignen ihm auch Phantasie, sinnliches Gedächtniss und thierische Schätzungskraft (*vis aestimativa*), eine Auffassung, die er Suarez entlehnt hat, und die er mit guten Gründen unterstützt. — Weniger möchte das befriedigen, was der Vf. über die Umgestaltung oder Ausgestaltung der physisch mechanischen Einwirkung des Gegenstandes auf das sinnliche Organ zu einem gewissen Abbilde des Gegenstandes zu sagen weiss. Ihm ist es ausgemachte Thatsache, dass die Behauptung der Informirung des äusseren Sinnes durch ein gewisses Abbild des wahrzunehmenden sinnlichen Gegenstandes unumgänglich nothwendig ist, soll eine befriedigende Erklärung des Zustandekommens des sinnlichen Erkenntnissactes gegeben werden, und will man nicht in absurde Aufstellungen verfallen. Jedoch mag dem sein, wie ihm immer wolle, Eines lässt sich, soweit ich sehe, nicht leugnen, dass es bis heran nicht gelungen ist, eine irgendwie genügende Erklärung zu geben, wie und durch welche Kraft sich diese Umgestaltung der mechanisch-physischen Einwirkung zu einem Abbilde des Gegenstandes, zur *species im-*

pressa, vollziehe. Auch geschieht vom Vf. nichts, diese Lücke auszufüllen. — Gut sind hinwiederum unserem Vf. die Bemerkungen gerathen, die er über das Verhältniss der Intensität der Sinnesreize zur Stärke der Empfindung aufstellt. Er zeigt mit Erfolg, dass dort noch recht vieles sehr problematisch ist. — Dieses möge zur Kritik dieses im ganzen vorzüglichen Werkes genügen. Nur dieses Eine möchten wir noch hinzufügen, auch das sinnliche Begehungsvermögen findet in diesem Buche die verdiente Berücksichtigung.

Exaeten (Holland).

V. Frins S. J.

Zur Metaphysik des Tragischen. Von Leop. Ziegler. Leipzig, Dürr. 1902. XI, 104 S. *Nb* 1,60.

Der Name „Metaphysik“ klingt in der Zeit „philosophischer Barbarei“ sehr ansprechend. Leider finden wir aber in dem Buche Ziegler's keine echte, sondern nur die durch das pessimistische System Schopenhauer's und Hartmann's verzerrte Metaphysik.

Im 1. Abschnitt ist zuerst die Rede von den letzten Principien des Tragischen, und es wird in lichtvollen Ausführungen zu dem Schlussatz (S. 40) hingeführt:

„Das Wesen des Tragischen beruht auf der immanenten Ueberspannung des Individualwillens, welcher als Schicksal die Freiheit des Menschen aufhebt. Jeder tragische Conflict ist *eo ipso* Willensconflict, wie die Schuld immer eine Willensüberspannung.“

Weit entfernt mit dieser Ansicht einverstanden zu sein, müssen wir doch zugeben, dass sie im Vorausgehenden klar und gut begründet ist. Wir können z. B. nicht einräumen, dass die Freiheit im tragischen Menschen aufgehoben ist, vielmehr müssen wir auch in den heftigsten Conflicten dem Helden die freie Wahl zugestehen; denn eine von der Nothwendigkeit getriebene Persönlichkeit kann unmöglich tragisch wirken. Zu unserer Freude hat der Vf. im allgemeinen die Freiheit des Menschen bestehen lassen, nur meint er:

„Während das Thier überhaupt noch nicht zur Freiheit gelangt ist, hat sie der tragische Mensch wieder verloren. Beide, das Thier und der tragische Mensch stehen somit — wenn wir die Freiheit als Kriterium der Sittlichkeit bezeichnen, ausserhalb der sittlichen Sphäre. Aber die excentrische Stellung des tragischen Menschen sichert ihm einen hohen Grad an Schönheit, es ist die unzerreissbare organische Einheit in seiner Natur, keinen anderen Weg gehend als den durch das immanente Schicksal vorgezeichneten, ohne Zögern seine Bestimmung erfüllend, welche der tragische Tod ist.“ (S. 35.)

Bekanntlich ist nicht allgemein zugegeben, dass nur dann eine tragische Wirkung erzielt wird, wenn der Held des Stückes den Tod findet, und sehr missverständlich sind die Worte von der „unzerreissbaren

Einheit“, denn sonst fasst man doch einen tragischen Menschen, wenigstens bei inneren Kämpfen, als mit sich selber zerrissen und zerfallen auf. Auch die Ansicht, dass der tragische Mensch „schuldlos schuldig“ sein müsse, d. h. eben ohne Freiheit, trifft bei vielen ausgezeichneten Tragödien nicht zu. Wir geben dem Vf. eine gewisse Willensüberspannung im tragischen Menschen zu, aber nicht eine „nothwendige Willensüberspannung.“ Noch viel weniger darf die gesteigerte Willensintensität als „unbewusstes Immanenzprincip“ bezeichnet werden; das klingt allzu sehr an Hartmann's Philosophie des Unbewussten an.

Damit haben wir schon den zweiten Theil der ersten Abhandlung des Vf.'s angegriffen, denn hier wird besonders noch der Tod als Erforderniss der Tragik hingestellt. Abgesehen davon, dass diesem Abschnitt die rechte Klarheit fehlt, müssen wir es insbesondere tadeln, wenn der tragische Wille als Erlösungswille bezeichnet wird, d. h. als ein solcher, der negirt werden muss. Ganz unverständlich sind die Sätze:

„Der zufällige Urwille ist die tragische Schuld Gottes, jede tragische Schuld eines Menschen ist die Wiederholung jener ersten Schuld Gottes. Der unselige Unwille ¹⁾ ist der Christus, der in jedem Menschen gekreuzigt wird u. s. f.“

Im zweiten Theil wird der Vf. wieder verständlich, so dass man wenigstens erkennt, was er als Postulate des Tragischen aufstellt. Da wäre vor allem eine monistisch-pantheistische Weltanschauung zu nennen. Der Fatalismus der Griechen trübt das Tragische, und die Transscendenz der christlichen Gotteslehre mit ihrem Unsterblichkeitsglauben macht es ganz unmöglich. Christliche Dichter können keine Tragödie schaffen oder haben dies erst gelernt mit dem Protestantismus, welcher den Individualismus hervorbrachte; nur dieser lässt das Tragische ganz zur Geltung kommen.

Dagegen brauchen wir nichts zu sagen; denn erstens gibt es auch ohne Protestantismus genug christliche Tragiker, und zweitens theilten doch Luther und seine Anhänger mit den Katholiken die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Wenn auch der Christ an das Fortleben der Seele nach dem Tode glaubt, so ist damit noch nicht, wie der Vf. behauptet, der Tod zu etwas Freudigem geworden. — Wir geben zu, dass die Weltanschauung des Dichters auf sein Werk Einfluss ausübt, aber nicht umgekehrt:

„Die Weltanschauung einer Zeit muss mit den Gesetzen der Tragödie übereinstimmen.“ (S. 72.)

Auch halten wir es für eine pantheisirende Uebertreibung, wenn der Vf. meint, die Gesetze der Tragödie enthalten eine Weltanschauung.

¹⁾ Statt Unwille muss es wohl Urwille heissen; im allgemeinen fanden wir in dem Buch ziemlich viele Druckfehler.

Als besonders bezeichnend für die Weltanschauung des Vf.'s führen wir noch den Satz S. 73 an:

„Man wird einmal von Schopenhauer das Emporblühen einer neuen, rein arischen Erlösungsreligion datiren!“

Ferner S. 80:

„Wer von seinen Sünden erlöst werden will, steht heute noch auf dem judaisch-christlichen Standpunkte der Heteronomie. Wir bedürfen keiner Erlösung von der Sünde, denn wir kennen die Sünde nicht, weil für uns keine heteronome Gebote existiren. Hier handelt es sich nicht um die Erlösung von der Sünde, sondern von der Schuld. Die religiöse Erbschuld ist der Egoismus.“

Seinen religiösen Glauben theilt der Vf. nach verschiedenen Andeutungen mit H. St. Chamberlain, den er wegen seines Buches „Grundlagen“ für einen unserer genialsten Zeitgenossen¹⁾ hält, und der in ähnlicher Weise wie der Vf. über das Jüdische am Christenthume klagt. Zu bedauern ist, dass der Vf. zwar das Bedürfniss nach Religion zugibt und sogar den Atheismus der Agnosticisten und Neukantianer tadelt, ferner einen Gott der Erfahrung, nicht des bloßen Gedankens, fordert, aber eine einseitig germanische Religion construiren will, so dass die Verwirrung noch grösser würde. Möge er bedenken, dass auch bei seinem Gottesbegriff die Heteronomie nicht aufhören kann, und wenn er sich davon überzeugt hat, wird ihm die christliche Religion nicht mehr zu jüdisch erscheinen.

Hechingen.

W. Ott.

Vernunft und Religion. Für Gebildete erörtert von Dr. M. Högl, Präfect im kgl. Studienseminar zu Amberg. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. Regensburg, 1901. Commissionsverlag der Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A. G. München-Regensburg. 8. 138 S. *Nb.* 2.

Der allgemeine Zug der Zeit nach Bildung, wo möglich Hochschulbildung, und die immer mehr sich steigernde Spannung unter den Confessionen lassen es als unabweisliche Pflicht der katholischen Theologie erscheinen, auch die gebildeten Laienkreise für genauere Kenntniss der religiösen christlichen Wahrheit und der kirchlichen Einrichtungen zu interessiren, damit sie imstande seien, sich und anderen Rechenschaft von der in ihnen lebendigen Hoffnung geben zu können. Dies kann durch positive Darstellung der Hauptlehren oder durch apologetisch-polemische Abwehr geschehen. Die erste Methode hat den Vorzug, dass sie die Wahrheit in ihrer unbestechlichen Macht auf Geist und Gemüth wirken lässt und dadurch den Glauben befestigt und stärkt. Der Vf. obiger Schrift hat diesen Weg eingeschlagen, indem er die Lehren über Offenbarung,

¹⁾ Nach unserer Ansicht ist Chamberlain ein sehr oberflächlicher Schriftsteller.

Gott, Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Opfer, Kirche, Sacramente, letzte Dinge in kurzen nach der herkömmlichen scholastischen Methode geformten Abhandlungen darstellt. Es darf hier selbstverständlich keine Förderung der Wissenschaft gesucht werden, vielmehr genügt es, wenn alles theologisch richtig dargestellt wird. Dies ist im wesentlichen der Fall, wenn auch öfter grössere Klarheit und Bestimmtheit erwünscht wäre, wie z. B. bei der Lehre von der Schöpfung und der Erbsünde. Die Behauptung, dass für das Hervorgehen des hl. Geistes in der hl. Schrift der sehr bezeichnende Ausdruck „Hauchung“ (*spiratio*) gebraucht werde, wäre besser durch Schriftcitate als durch Berufung auf den hl. Thomas, der dies nicht sagt, belegt worden! Die Hauptfrage ist aber, wo sind die Gebildeten, an die sich der Vf. wendet? Und da müsste ich eine schlechte Kenntniss von der katholischen Laienwelt haben, wenn ich glauben könnte, dass sie auf diesem Wege für religiöse Fragen gewonnen werde. Es mag für ein Seminar recht und gut sein, streng logisch und dialektisch die Erkenntnisslehre, die Lehre vom einen und dreieinen Gott vorzutragen, aber den Gebildeten fehlen die philosophischen und theologischen Voraussetzungen. Was sollen sie mit den zahlreichen *terminis technicis* und den langen lateinischen Citaten anfangen, da oft Eingeweihte den Sinn schwer verstehen? Auch die Religionsgeschichte ist viel zu aphoristisch und ungenau dargestellt, als dass die Gebildeten etwas daraus lernen könnten. Wer vom Buddhismus behaupten kann, derselbe sei noch jetzt, namentlich in Indien, herrschend (S. 79), der hat keine Ahnung von der Geschichte desselben. Von besonderer Wichtigkeit ist aber auch der Stil. Dieser entbehrt noch sehr der Feile. Ueberhaupt täuscht man sich, wenn man glaubt, ein junger Gelehrter könne gleich für weitere Kreise schreiben. Dazu ist vielmehr reiches Wissen und lange Erfahrung nothwendig. Nur das lautere Gold kann so ausgemünzt werden, dass es in der Circulation nichts verliert. Inhaltlich und formell soll das Beste geboten werden.

Tübingen.

Dr. P. Schanz.

Giordano Bruno: Von der Ursache, dem Princip und dem Einen. Aus dem Italienischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Ad. Lasson. 3. Aufl. Leipzig, Dürr. 1902. XXIV, 162 S. *M* 1,50.

Wäre Giordano Bruno nicht verbrannt worden und, so fügen wir entschuldigend hinzu, hätte er nicht pantheistische Anwandlungen gehabt, kein Mensch würde mehr an ihn denken, geschweige denn seine Bücher lesen. Das vorliegende ist geradezu ungeniessbar. Eine derartige Verschwommenheit und Wortmacherei haben wir nur noch bei Hegel und Consorten gelesen. Da nun der Uebersetzer (nach Ueberweg's

Geschichte der Phil.) zu den Anhängern Hegels zählt, so verstehen wir, warum er das Hauptwerk G. Bruno's als 21. Bd. der „Philosophischen Bibliothek“, einverleibte. Es ist auch anzunehmen, dass der Uebersetzer sehr geeignet war, die Gedanken des Originals getreu wiederzugeben. Wir gestehen ein, mehr Nutzen von den ziemlich umfangreichen Anmerkungen des Uebersetzers als von der Schrift selber gehabt zu haben.

Hechingen.

W. Ott.

Eduard von Hartmann's philosophisches System. Von Dr. Arth. Drews. Heidelberg, Winter. 1902.

Ein begeisterter Anhänger Hartmann's bietet uns hier einen zuverlässigen Umriss der gesammten Philosophie des Unbewussten, wofür die philosophische Welt ihm zum Danke verpflichtet ist. Denn wie er sehr wahr bemerkt, sind die philosophischen Schriften des Philosophen zu einem solchen Umfang ausgewachsen, dass eine Lectüre derselben im einzelnen viel Energie verlangt. Ist ja doch schon wieder seit dem Erscheinen des Drews'schen Umrisses eine neue umfangreiche Schrift von Hartmann: „Die Weltanschauung der modernen Physik“ erschienen.

Wir müssen ihm auch recht geben, wenn er sich über das ablehnende oder ignorirende Verhalten der zünftigen modernen Philosophen d. h. der akademischen Professoren gegenüber einem so bedeutenden Denker beklagt: Hartmann ist ein Denker von so ungewöhnlicher speculativer Kraft, dass unsere Empiriker gar wohl bei ihm in die Schule gehen könnten und sollten: Freilich sind dieselben so stark durch Messen, Experimentiren, Rechnen und „Beschreiben“ in Anspruch genommen, und halten dies so sehr für den Gipfel aller Weisheit, dass sie für metaphysische Fragen, für eine Geistesarbeit, wie sie Hartmann leistet, keine Zeit finden, sie nicht würdigen können, aber auch nicht verstehen können. Wir müssen dem Schüler Hartmann's vollkommen beistimmen, wenn er ein wenig erfreuliches Bild von der zeitgenössischen Philosophie entwirft.

„Der gewaltige Vorsprung, welchen die exacten Wissenschaften im 19. Jahrhundert vor der Philosophie erlangt haben, ist von dieser immer noch nicht wieder eingeholt, die Erschütterung der bisherigen Gedankenwelt, die jene hervor gebracht haben, von ihr noch immer nicht völlig verwunden worden. Ueberall zeigt sich die moderne Philosophie vom Specialismus der übrigen Wissenschaften angesteckt, zersplittert in eine Vielheit von Einzeldisciplinen . . . Es fehlt dieser Philosophie jene grosse fruchtbare Idee, die in ihrer universalen Bedeutung imstande wäre, das ganze Gebiet der modernen Erkenntniss zu umfassen und ihre verschiedenen Theile in einheitliche Beziehung zu einander zu setzen, es fehlt ihr darum auch an sieghaftem Wagemuth und selbstbewusster Kühnheit gegenüber den Einzelwissenschaften, der die letzteren in den Dienst ihrer eigenen Gedanken zwingt — ohne dies aber vermag eine Philosophie nicht zu sein, was sie ihrer Idee nach eigentlich sein sollte: die Königin der Wissenschaften . . .“

Einen sieghaften „Bismarck“ hat nun nach Dr. die Philosophie in Ed. v. Hartmann gefunden:

„Alles Bedeutsamste, was die Welt im letzten Menschenalter bewegt hat, alle Strömungen und Gedankenrichtungen, die in ihm auf den verschiedensten Gebieten zu tage getreten sind, haben in seiner Philosophie einen begrifflichen Ausdruck erhalten und zu ihrer näheren Ausgestaltung mit beigetragen. In der klaren Tiefe des Hartmann'schen Geistes haben sich die Wogen der Leidenschaft gleichsam beruhigt, die während jenes Zeitraumes die Gemüther in der Wirklichkeit erregt haben . . . Fast zu derselben Zeit, wo die politische Sehnsucht der vorausgegangenen Generation ihre Erfüllung fand, hat Hartmann, ein Bismarck des Gedankens, die auseinander gehenden Richtungen der bisherigen Philosophie zur Einheit zusammengefasst, die Bestrebungen der neueren Philosophie zum relativen Abschluss gebracht und vollendet, worauf fast alle grossen Denker vor ihm bewusst oder unbewusst abgezielt haben . . . Die häufig gehörte Aeusserung, dass es heute bei der ungeheueren Anhäufung des Wissensstoffes nicht mehr möglich sei, die Resultate der Einzelwissenschaften in einer philosophischen Weltanschauung zu umspannen, hat er durch sein Lebenswerk widerlegt.“

In diese Würdigung Hartmann's können wir nicht einstimmen, sie widerspricht den klaren Thatsachen. Was die Universalität des Wissens anlangt und die Verwendung der Einzelwissenschaften zu einer einheitlichen Weltauffassung, so steht Wundt weit über Hartmann, wenn er auch an speculativer Kraft ihn nicht erreicht. Aber darum hat Wundt seiner Phantasie nicht so luftigen Flug erlaubt, er ist nicht zu so widersinnigem Abschlusse der Weltauffassung gelangt, wie ihn der Hartmannsche Pessimismus darstellt. Wenn das die Spitze der philosophischen Arbeit, auch nur relativ der Abschluss der neueren Philosophie ist, dann muss man an aller Philosophie verzweifeln. Das ist auch ein Grund für die Misachtung, welche Hartmann bei den Philosophen der Gegenwart erfährt: es sind nicht lediglich Vorurtheile, wie Dr. meint: wer nur noch ein Körnchen von menschlichem Verstand bewahrt hat, muss ohne weiteres die Absurdität des Hartmann'schen Pessimismus, des Unbewussten, dessen unendliche Unglückseligkeit, dessen Erlösung durch die Menschheit usw. als offenbare Narrheiten abweisen. Aber die modernen Philosophen sollten aus Hartmann lernen, wohin ihre atheistische Weltauffassung führt. Mit unerbittlicher Consequenz hat Hartmann den Beweis geführt, dass ein Leben ohne Gott und Jenseits das erbärmlichste Dasein bietet. Die Vorsehung scheint in der That einen so hochbegabten Philosophen wie Hartmann dazu ausersehen zu haben, der Menschheit zu zeigen, was sie ist, wohin sie steuert, wenn sie sich von Gott lossagt: der allgemeine Massenmord wäre die unausbleibliche und allein wünschenswerthe Lösung des komitragischen Weltganges.

In einem Punkte ist Hartmann allerdings universeller als Wundt: während sich dieser auf die Bearbeitung seiner Fachwissenschaft beschränkt

und aus ihnen in ruhiger Objectivität einen Anhalt für seine Weltanschauung zu gewinnen sucht, befasst sich Hartmann mit allen nur möglichen Tagesfragen, stürzt sich in die hohe und niedere Politik, tritt als Stifter einer neuen, alle früheren Weltanschauungen abschliessenden Religion, der Geistesreligion, auf. Dabei hat er nicht immer die objective Ruhe bewahrt; das gerade Gegentheil von dem, was Drews von der Beruhigung der Wogen der Leidenschaften in der klaren Tiefe des Hartmann'schen Geistes sagt, muss jeder, der auch nur die streng philosophischen Schriften gelesen hat, constatiren. Ein grosser Theil des Reizes seiner Darstellung liegt in der prickelnden Leidenschaftlichkeit seines Stiles: Schmähungen, Beschimpfungen, Verleumdungen der christlichen, insbesondere der katholischen Lehren und gar des Centrums, das er die verlogenste aller Parteien nennt, wenn sie Pressfreiheit, Toleranz verlangt. In der Beurtheilung christlicher Wahrheiten und in der Sicherheit, mit der er seine eigenen Hirngespinnste als absolute Wahrheiten hinstellt, zeigt sich ein geradezu empörender Hochmuth. Solche abfällige leidenschaftliche Ausfälle stehen einem Denker, der die höchsten Probleme der Menschheit endgiltig lösen will, schlecht an, am schlechtesten einem Systembauer, der doch selbst nicht von den Ergebnissen seiner Speculation überzeugt sein kann. Ich habe eine zu hohe Meinung von der Gedankenschärfe Hartmann's, als dass ich glauben könnte, er nehme die Erlösung des Absoluten durch den Massenmord der Menschheit und alles was damit zusammenhängt, ernst. Ich will ihn darum nicht der Verlogenheit zeihen; ich glaube, er erlaubt sich einen Spass, indem er die blasirte Welt, welche an solchen sensationellen Einfällen Freude findet, an der Nase herumführt: sie will es ja nicht besser haben: *mundus vult decipi: ergo decipiatur*. Auf diese Auffassung seiner Philosophie führt mich seine eigene Erklärung von der Stellung, die er der modernen, so sehr bewunderten Cultur gegenüber einnimmt: er genießt sie mit Ironie in Mitleid mit der armen glücksheisshungrigen, bethörten Welt. — O hätte doch dieser gewaltige Denker seine Kräfte einer ernsteren, würdigeren Aufgabe gewidmet!

Fulda.

Dr. C. Gutherlet.

Acten des fünften internationalen Congresses kathol. Gelehrten zu München vom 24.—28. Sept. 1900. (Compte rendu du V.^e Congrès scientifique international des Catholiques.) München, Commissionsverlag von Herder & Cie. 1901. 8. 518 S.

Der bereits vor Jahresfrist erschienene Bericht über den 5. Congress katholischer Gelehrten unterscheidet sich von den früheren Berichten durch seine bedeutende Kürze. Aus verschiedenen Gründen und nicht zuletzt wegen der finanziellen Schwierigkeiten (S. 516) hatte der ständige

Ausschuss beschlossen, nicht mehr wie früher die vorgelegten Arbeiten *in extenso* abzudrucken, sondern dieselben „nur noch im Auszuge dem Berichte einzuverleiben“ (S. 2 und 53). Die Veröffentlichung *in extenso* sollte den betreffenden Fachzeitschriften überlassen bleiben oder durch Herausgabe eigener Schriften besorgt werden.

Der 1. allgemeine Theil der „Acten“ (S. 1—143) gibt unverkürzt die in den öffentlichen Hauptsitzungen gehaltenen Reden und Ansprachen wieder und berichtet kurz über die verschiedenen Festlichkeiten vom 24.—28. Sept. Im 2. Theil (S. 147—451) finden wir sodann die kurze Inhaltsangabe und Analyse der in den verschiedenen Sectionssitzungen der betreffenden Section vorgelegten Arbeiten. Aus dem 1. Theil sind von ganz besonderem Interesse für die Leser des „Philos. Jahrbuches“ die Reden des Prof. Dr. Willmann-Prag: „Die kath. Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie“ (S. 36—47) und des Prof. Dr. Freiherrn von Hertling-München: „Christenthum und griechische Philosophie“ (S. 61—76). Nach der Section für Geschichte, in welcher 53 Arbeiten eingereicht wurden, ist es die Section für Philosophie, welche die meisten Beiträge (49) zu verzeichnen hat. Von diesen philosophischen Arbeiten und Aufsätzen sind die meisten bereits als eigene Schriften oder in den verschiedensten wissenschaftlichen Zeitschriften erschienen, wie in: *Revue thomiste*, *Divus Thomas*, *Philos. Jahrbuch*, *Natur und Offenbarung* usw.

Gewiss gebührt auch der Verlagshandlung nicht geringes Lob für die vornehme Ausstattung des Berichtes, der am Eingange mit einem kunstvollen Lichtdruckbild des *Doctor universalis*, des sel. Albertus Magnus von Ed. von Steinle geziert ist. Möge die Wirkung dieses Berichtes eine gesegnete sein. „Er wirft das vielfarbige Licht von Wissensstrahlen, welches in den Septembertagen des Jahres 1900 nach München sich ergoss, gesammelt nach allen Richtungen der Windrose zurück. Möge es dort leuchten und wärmen, möge es überall neue Keime wecken und einen volleren Herbst zeitigen. Der nächste Congress, — der in Rom tagen wird — wird ihn zu ernten haben.“ (Aus dem Nachwort S. 453.)

Hünfeld.

G. Allmang O. M. I.