

Rezensionen und Referate.

Erkenntnistheorie.

Zum Problem der Evidenz. Was bedeutet, was leistet sie?

Von Professor Dr. C. Isenkrahe. gr. 8°. Kempten-München
1917, Kösel.

Angeregt durch einen Gedankenaustausch mit Prof. Dr. Switalski-Braunsberg, sowie seine Polemik mit Prof. Dr. Geysler-Münster (jetzt Freiburg i. B.) über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“ behandelt der Mathematiker Prof. Dr. Isenkrahe-Trier umfassender das Grundproblem der Evidenz. Voran stellt er das sprachliche Bedenken: Schon im klassischen Latein ist die aktive Bedeutung des Partizips evidens „ausgerenkt“ worden in eine passive. Dieser auch in die Philosophie übernommene, Verwirrung anrichtende Zwiespalt zwischen der aktivischen Wortform und der passivischen Sinnunterlegung ist zu beseitigen durch den „zweckdienlichen Namenswéchsel: Apparenz“ = Leuchtkraft für die objektive und „Perspizienz“-Einsicht für die subjektive Seite des Begriffs oder — um bildliche Benennungen „beim Geschäft des Beweises nach Möglichkeit zu entfernen“ — „Ueberzeugungskraft“, und zwar bis zur Unüberwindlichkeit oder Unwiderstehlichkeit, bezw. „Fürwahrhalten“, und zwar ohne jede Furcht vor Zweifel (11—24). — Indes ein Sprachgebrauch erwirbt Berechtigung nicht nur durch die reine Vernunft oder theoretische Logik, sondern auch durch die praktische Uebung oder Erfahrung, so dass der einzelne weder das Recht noch die Macht mehr hat, einen bereits allgemein eingebürgerten Sprachgebrauch über den Haufen zu werfen; er selbst würde dadurch erst recht die grösste Verwirrung hervorrufen, weil er vollzogene Tatsachen nicht einfach aus der Welt schaffen kann. Auch den metonymischen Gebrauch des Begriffes „gesund“ von der Nahrung oder Wohnung z. B. wird der einzelne weder abschaffen wollen noch können. Sachlich lässt sich jedes Missverständnis auf die einfachste Weise nötigenfalls ausschliessen durch Hinzufügung der Prädikate „objektiv“ zu „Evidenz“. Bei dem von ihm selbst gewählten Ersatz für „objektive Evidenz“ hat Isenkrahe keine glückliche Hand gehabt; denn „Ueberzeugungskraft“ birgt zwar im zweiten, aber nicht im ersten Bestandteil dieses Wortes ein objektives Element. „Ueberzeugung“ ist ja lediglich eine sub-

jektive Auffassung, mit der zwar der Begriff der Festigkeit und Innerlichkeit des geistigen Besitzstandes, aber nicht auch der Objektivität oder entsprechenden Unterlage in der Aussenwelt des Wirklichkeitsbestandes verbunden ist. Besser wäre der Einsicht in der Geisteswelt die Einsichtigkeit oder einleuchtende Kraft — unbildlich gesprochen der Wahrheits- oder Gewissheitsüberzeugung die Wahrheits- oder Gewissheitskraft — gegenüberzustellen.

Im folgenden unternimmt Isenkrahe als „Nutzanwendung“ (24—31) eine reinliche Scheidung des aktiven und passiven Sinnes beim Gebrauch des Begriffs „Evidenz“ vonseiten der neueren Philosophen (vgl. 63) und zergliedert den „objektiven“ Anteil der „Evidenz“ in verschiedene „Arten der Apparenz“ (33 ff.), insbesondere mittelbare und unmittelbare oder unbewiesene. Letztere fasst er eigens zusammen im Kapitel von der „Axiomatik“ (36 ff.). Gegen die herkömmliche Definition: „Axiome sind Sätze, für die ein Beweis weder notwendig noch möglich ist“, wendet er ein: „Der Begriff der Notwendigkeit ist ein relativer“ und: „In der Geometrie sind schon mehrmals gewisse ‚Axiome‘ nachher bewiesen worden“ (40). Allein daraus folgt bloss, dass nicht alle vermeintlichen auch wirkliche Axiome sind, nicht aber, dass auch wirkliche Axiome des Beweises bedürftig und fähig sind. Die Axiome insgesamt charakterisiert Isenkrahe (42) „als unbewiesen hingestellte Beweisunterlagen“ (abgekürzt: „Uhbuntsätze“), die jedoch, wie Euklids fünf „Axiome“, nicht immer „einleuchten durch eigenes Licht“ (abgekürzt: „Edelsätze“ sind). Damit gibt er den Begriff der Evidenz als solchen tatsächlich preis.

Mit Recht bemerkt Isenkrahe, dass ein „unwahres Erkennen“ überhaupt kein Erkennen ist, indem zwar Behauptungen und Urteile, aber nicht Erkenntnisse unter Umständen falsch sein können (44 ff.), dass die objektive Evidenz als oberstes oder vielmehr überhaupt als Wahrheitskriterium nicht nachweisbar ist ohne *petitio principii* (47 ff.), dass die subjektive Evidenz mit ihren Klarheitsstufen noch nicht jeden Zweifel überhaupt ausschliesst, und die „Unwiderstehlichkeit“ der Ueberzeugungskraft „im Prinzip“ noch nicht für jedes Individuum alle Unsicherheit ausräumt (57 ff.). Sorgsam abwägend pflichtet Isenkrahe schliesslich Gutberlets Ausführungen bei über „die freie Evidenz bei bloss unvernünftigem Zweifel da, wo wir die Unmöglichkeit des Gegenteils [zwar einsehen, aber] nicht mit aller Klarheit einsehen. — Einen festen Uebergangspunkt kann man nicht angeben. Es muss also dem Willen überlassen sein, bei jedem beginnenden Halbdunkel den Verstand zu beruhigen“ (67/8).

Von dieser Basis aus leitet Isenkrahe auf das Hauptthema über von der Evidenz des Kausalprinzips als Ausgangspunkt zu den Gottesbeweisen, worüber er sich insbesondere mit Geyser auseinandersetzt (72 ff.). Indem er sich hiebei eingehender befasst mit der *causa sui*-Frage, verwechselt er die bestimmte Formulierung des Kausalprinzips in Bezug auf das letzte

Glied der Ursachenreihe mit dem Prinzip als solchem. Mögen über erstere die Ansichten weit auseinandergehen, weil eine bündige wissenschaftliche Begriffsbestimmung überhaupt und zumal bei so tiefgehenden Grundproblemen die sorgfältigste Ueberlegung erfordert und nichts weniger als „in hellstem Eigenlicht strahlt“, so ist doch das schlichte Kausalbewusstsein, d. i. das Bewusstsein von der Notwendigkeit eines hinreichenden Grundes für das Gesamtgebiet der Wirklichkeit, Gemeingut der natürlichen menschlichen Vernunft und Erfahrung¹⁾. — Mit der irreführenden „Evidenz“ des sinnfälligen Augenscheines in Bezug auf „die Scheibenform und das Stillestehen der Erde“ hat nichts gemein die Evidenz der Geisteswissenschaft als die der Vernunft einleuchtende Gewissheit, und mit der falschen Evidenz aprioristischer Vorurteile, z. B. bezüglich der Existenz von „Antipoden“, oder mit der eingeübten Evidenz gewisser mangels hinreichender naturwissenschaftlicher Erfahrungen verfrühter Axiome oder ungerechtfertigter Verallgemeinerungen unzulänglicher Einzelerfahrungen (74/5) hat nichts zu schaffen die Evidenz der ewigen Grundlagen und Wurzeln aller Wirklichkeitsordnung. — Ohne jede nähere Begründung stellt Isenkrahe hin die Behauptung des Mathematikers Felix Klein: „Der Satz, dass der Teil immer kleiner als das Ganze ist, verliert seine Gültigkeit für die unendlichen Mengen“ (75/6).

Die „Individualität des Subjekts“ ist wohl praktisch massgebend für die Unterlassung eines fruchtlosen Ueberzeugungsversuches nach dem „dialektischen Axiom: Cum principia negante non est disputandum“, aber theoretisch völlig belanglos als Kriterium einer wissenschaftlichen Theorie oder objektiven, allgemein gültigen Regel (76/7). Von dem Verdacht psychologischer oder subjektivistischer Denkweise bemüht Isenkrahe (77 ff.) sich zu reinigen durch die Versicherung, er habe mit der Betonung des subjektiven, die „Psyche“ betreffenden Anteiles an der „Evidenz“ den objektiven nirgends ausgeschlossen wissen wollen, desgleichen von dem Verdacht der Annahme eines blossen Gefühls- statt Vernunftzwanges der Evidenz; er will nur aus praktischen, pädagogischen Gründen auf die Geltendmachung der Forderungen des logischen Rechtes verzichten, um den Gegner nicht durch unangenehme Vorwürfe wie Mangel an Geistesgaben oder gutem Willen zu verletzen (84 ff.). Das Wie der Evidenz findet Isenkrahe gemäss seiner angegebenen Begriffsbestimmung im letzten Grunde erklärt durch „die unwiderstehliche Ueberzeugungskraft beim Objekt und das zweifel- und furchtfreie Fürwahrhalten beim Subjekt“ (93/4). Die Evidenz, und zwar in unabgeschwächtem Sinn als „Wahrheits-Gewissheit“, betrachtet er als „direkte Erfassung, die Inbesitznahme der Wahrheit selber“, nicht erst als „Kriterium der Wahrheit“ im Sinne eines Mittels

¹⁾ Ueber „Kausalität und Kontingenz als Grundlage für die Gottesbeweise“ vergl. näher „Philos. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft“ XXX (1917) 259—292.

zum Erwerb dieser Gewissheit (94 ff.). Unmutig fragt er: „Wenn die Kriterienjagd eröffnet wird: wo ist ihr Ende?“ (106). Die prinzipielle Frage: Gibt es ein Wahrheitskriterium der Invarianz, d. h. Unveränderlichkeit?, spielt er auf das praktische Gebiet der persönlichen bzw. geschichtlichen Erfahrung über, um zu konstatieren, dass bereits die allerstärksten „Evidenzen“ bei denselben hervorragendsten Vertretern der Wissenschaft verloren gegangen oder ins Gegenteil umgewandelt worden sind und bei verschiedenen Denkern zu entgegengesetzten „Einsichten“ sich gestaltet haben, um resigniert damit zu schliessen, „dass der ‚ruhende Pol‘ in der Evidenz schlechthin, mag sie als subjektive oder als objektive oder als Zusammenfügung beider gefasst werden, noch nicht gefunden sei“ (110), und dass auch die Dauer kein bestimmtes Wahrheitskriterium ist (112/3). — Die „Evidenz“ konkreter wissenschaftlicher Forschungsergebnisse ist auch hier nicht ohne weiteres zu vermengen mit der Evidenz abstrakter Grundprinzipien. Dass übrigens gar keine, nicht einmal die sonnenklarste Wahrheit vor subjektiver Bestreitung und Bezweifelung, ja Leugnung sicher ist, das ist eine alte Erfahrung, die durchaus nichts beweist gegen die Objektivität der Wahrheits- und Gewissheitserkenntnis an sich.

München.

Dr. Anton Seitz.

Psychologie.

Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. Von Max Dessoir. Stuttgart, F. Enke. gr. 8°. VIII und 344 Seiten. Preis geh. *M* 11.—.

Die wissenschaftliche Bearbeitung des Okkultismus und der verschiedenen Erscheinungen, die mit ihm zusammenhängen, ist in gegenwärtiger Zeit wirklich ein Bedürfnis geworden. Der Spiritismus, die Kabbalistik, die Theosophie haben unmittelbar vor dem Kriege und vielleicht noch mehr während des Krieges eine erschreckende Ausdehnung gewonnen. Diese ist mittelbar ein Zeugnis für die Unauslöschlichkeit des menschlichen Triebes nach dem Transzendenten, Göttlichen. Die wahre und gesunde Befriedigung desselben in der vernünftig begründeten Religion ist freilich von dem abstossenden Aberglauben des Okkultismus und seiner Verwandten unendlich weit abgelegten.

Die deutsche Wissenschaft, meint Dessoir im Vorwort (III) seines vorliegenden Werkes, hat sich lange Zeit dem Gebiete des Okkultismus ferne gehalten. Bezüglich des Spiritismus dürfte diese Behauptung nicht gelten. Aber Theosophie usw. sind nüchtern und wissenschaftlich noch verhältnismässig wenig behandelt worden. Dass sie auch für die sogenannte gebildete Welt namentlich der Grossstädte eine gewaltige Gefahr bilden, haben nicht zum wenigsten etliche Sensationsprozesse der letzten Jahre hinlänglich bewiesen. Beschämend für die Wissenschaft ist das

unentschiedene, da und dort sogar sympathische Verhalten bedeutender Gelehrten zu den „transzendenten“ Erscheinungen und Erlebnissen gewisser Persönlichkeiten, die hintennach in der Regel als raffinierte Schwindler entlarvt wurden. Die Entlarvung hat der Geheimwissenschaft aber anscheinend nicht wehe getan. Vielleicht gräbt ihr die wissenschaftliche Behandlung, die ihr nunmehr ein hervorragender Psychologe angedeihen lässt, erfolgreicher das Wasser ab. Möge das gleich an einem praktischen Beispiele offenbar werden! Ist es nicht für jeden ernstesten Gelehrten empörend, wenn er in dem zur Orientierung notwendigen „Wöchentlichen Verzeichnis der erschienenen und der vorbereiteten Neuigkeiten des deutschen Buchhandels“ (herausgegeben und verlegt vom Börsenverein der deutschen Buchhändler zu Leipzig) in der 6. Gruppe stets „Philosophie, Geheimwissenschaft, Freimaurerei, Spiritismus“ zusammengefasst sehen und Woche für Woche eine nicht unbeträchtliche Anzahl von „geheimwissenschaftlichen“ Werken angekündigt lesen muss? Warum nimmt sich kein angesehener deutscher Philosoph endlich einmal dieses Unfugs an und verwahrt sich dagegen, seine eigenen Arbeiten mit Elaboraten der marktschreierischen Geheimwissenschaft und des aufdringlichen Spiritismus in einer Reihe aufzuführen zu lassen? Warum wird nicht das betreffende Kriegsamt darauf aufmerksam gemacht, dass die für die geheimwissenschaftlichen Erzeugnisse so reichlich aufgewendeten Druckmaterialien für die wirkliche Wissenschaft nützlicher zu verbrauchen wären? —

Max Dessoir hat sich aufrichtigen Dank dafür verdient, dass er sich nicht hat abhalten lassen, seine Zeit und seine Mühe an die Aufhellung des Geheimnisvollen im Okkultismus zu setzen. Er glaubt mit Recht (Vorwort III), „dass eine sozial-hygienische Arbeit für dieses geistige Gebiet ebenso nötig ist, wie für die Gesundheitspflege des Körpers, und dass der Wissenschaft angesonnen werden darf, sich beruhigend und warnend zu betätigen.“

Dessoirs Werk ist kein einheitliches und ebenmässig zusammengesetztes Ganzes. Es stehen ältere Partien neben ganz neuen Abschnitten. Dies stört meines Erachtens weniger, als das oft nicht ganz verständliche Umfangsverhältnis einzelner Erörterungen zu anderen. Beispielsweise scheint mir die Kabbalistik (209 ff.) zu einlässlich behandelt, während das seelische Doppelleben (100 ff.), besonders in den neueren Beispielen, etwas zu kurz kommt. Da und dort wünschte man auch wohl mehr psychologische und naturwissenschaftliche Tiefe. Mit erfreulicher Energie und Deutlichkeit brandmarkt der Verfasser den Betrug, wo er ihn antrifft; wo sein kritisches Urteil zu keiner abschliessenden Ansicht zu gelangen vermag, übt er die dem Gelehrten anstehende Zurückhaltung (siehe etwa 82, 92, 95, 178). Die Auffassungen vom urchristlichen Erleben (5, 88) sind sichtlich nur an Psychologie orientiert und darum schief. Die religiöse

Kritik der Geheimwissenschaften fehlt fast ganz; der religiös-wissenschaftliche Gewinn des Werkes ist darum gering. Es will auch offenbar nur als psychologisch-philosophische Kritik verstanden werden.

In der einleitenden Uebersicht (1—28) wird hauptsächlich die Erscheinungswelt der Magie beschrieben; daneben werden die darin liegenden Grundprobleme angedeutet. Dabei wird der im ganzen Buch verwendete, von Dessoir neugeprägte Ausdruck „Parapsychologie“ eingeführt. Zur Rechtfertigung des Terminus finden wir im Vorwort (V) eine von dem Verfasser bereits im Jahre 1889 („Sphinx“ VII 42) niedergeschriebene Erklärung: „Bezeichnet man nach Analogie von Wörtern wie Paragenesis, Paragoge, Paragraph, Parakope, Parakusis, Paralogismus, Paranoia, Parergon u.s.f. mit Para — etwas, das über das gewöhnliche hinaus oder neben ihm hergeht, so kann man vielleicht die aus dem normalen Verlauf des Seelenlebens heraustretenden Erscheinungen parapsychische, die von ihnen handelnde Wissenschaft Parapsychologie nennen. Das Wort ist nicht schön, aber es hat meines Erachtens den Vorzug, ein bisher noch unbenanntes Grenzgebiet zwischen dem Durchschnitt und den pathologischen Zuständen kurz zu kennzeichnen; und mehr als den beschränkten Wert praktischer Brauchbarkeit beanspruchen ja solche Neubildungen nicht“. Ungefähr gleichzeitig mit Dessoir hat T. K. Oesterreich in seiner „Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte“ (1917; S. 150 ff.) den auch in Frankreich üblichen Ausdruck sich angeeignet. Ob er gerade der passendste ist, darüber lässt sich am Ende streiten. Dessoir selbst beginnt seine Erörterung über die Parapsychologie (29—139) mit einem (auf dem Genfer internationalen Psychologenkongress 1909 gehaltenen) Vortrag über das Unterbewusstsein (29—48) und kommt in der Untersuchung der parapsychischen Zustände immer und immer wieder auf das Unterbewusste zurück. Wäre für die Bezeichnung der ungewöhnlichen seelischen Erscheinungen nicht eine Anknüpfung an das Wort Unterbewusstsein näherliegend gewesen?

Die Hauptprobleme der Parapsychologie sind neben dem Unterbewusstsein, seiner Struktur und seinem Wirkungszusammenhange Traum und Hypnose (48—70), der seelische Automatismus (70—100), das seelische Doppelleben (100—114), Fernwirkung und Fernsehen (114—139). Ueber Hypnose und Suggestion (60 ff.) wäre gerade in diesem Zusammenhange vielleicht etwas mehr zu sagen gewesen. Das Problem des Doppelichs, des Persönlichkeitswechsels, der Spaltung des Bewusstseins, das für die Psychologie der Mystik so überaus wichtig ist, scheint psychologisch nicht ausgeschöpft zu sein. K. Österreichs „Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen“ (1910), von der bis jetzt leider nur der erste Band erschienen ist, hätte ausgiebiger herangezogen werden können. Zur psychologischen Würdigung der wahrhaft religiösen Ekstase bleibt

dem das Uebernatürliche als Möglichkeit und Tatsache achtenden Religionspsychologen über Österreich und Dessoir hinaus noch vieles zu tun. Am wenigsten befriedigt wohl die allzukurze Behandlung (111–114) der modernsten Ekstaterin Cécile Vé (wie sie mit Decknamen genannt wird), über deren Ekstasen Th. Flournoy unter dem Titel „Une Mystique moderne“ in den Archives de Psychologie (XV, Jahrg. 1915) eine hochinteressante Studie veröffentlicht hat, die von den katholischen Theologen und Philosophen noch viel zu wenig beachtet worden ist. Wie fruchtbar müsste schon ein Vergleich von Cecile Vés Erlebnisbeschreibungen etwa mit denjenigen der hl. Theresia sein, gar nicht zu reden von der Fülle der religionspsychologischen und erkenntnistheoretischen Momente, die — vielleicht — zur Aufhellung des Problems der religiösen Erfahrung etwas beitragen könnten.

Die Erörterung des Spiritismus (140–208) leitet Dessoir durch eine Schilderung eigener Erlebnisse (im Jahre 1886) mit dem berühmten Medium Henry Slade ein. Bei der Untersuchung seiner Künste und der Künste anderer „Medien“ macht der kundige und im Beobachten gewandte Verfasser kein Hehl daraus, wie schwer es oft dem gewiegtsten Teilnehmer an spiritistischen Sitzungen ist, den „springenden Punkt“ des Betrug zu enthüllen. Sehr spannend ist das Kapitel über die spiritistischen Täuschungen (177 ff.). Wertvolles enthält die Abhandlung „Psychologisches“ (189 ff.) innerhalb des nämlichen Kapitels, in der eine zum Teil köstliche Psychologie des Hereinfallens auf spiritistischen Trug geboten wird. Weiterhin gewähren interessante Aufschlüsse die Ausführungen zur Psychologie der Taschenspielerkunst (196 ff.) und zur Technik der Medien (200 ff.). Das Gesamturteil Dessoirs über die spiritistischen Erscheinungen (207 f.) möge hier Platz finden: „Ueberblicke ich das Ganze und sage unverhohlen, wie es auf mich wirkt, so muss ich gestehen: teils enttäuscht es, teils ist es widerwärtig. Es enttäuscht, weil die durch Wunderberichte entflammte Hoffnung auf etwas Ausserordentliches immer wieder durch die Einsicht in unbeachtet gebliebene Täuschungsmöglichkeiten gedämpft wird. Welche Entdeckungen wären noch zu machen, wenn einwandfrei und genügend oft festgestellt wäre, dass schwere Gegenstände ohne mechanische Einwirkung ihre Lage verändern können, oder dass Kenntnisse äusserer Dinge ohne die Hilfe der Sinnesorgane erworben werden können! Um wieviel interessanter und fruchtbarer müssten dann unsere Forschungen auf diesem Felde sein, als sie tatsächlich jetzt sind! Und widerwärtig scheint mir, dass der ernsthaft Untersuchende aller Orten von Betrug bedroht wird. Der Mann der Wissenschaft geht auch sonst schwierige Wege, aber er findet sie doch nur selten von den Fussangeln des Betrugs gefährdet.“

In dem Abschnitt über Geheimwissenschaft (209–263) wird zunächst die Kabbalistik (209 ff.) und dann die Theosophie (235 ff.) in vier Hauptformen (Rassenmystik, Christian Science, Neu-Buddhismus,

Anthroposophie) einer wohlverdienten unbarmherzigen Kritik unterzogen. Mit Entschiedenheit wird dabei (z. B. 219) die psychanalytische Symbolik als „Verirrung und Verwirrung“ abgelehnt. Wer die Tatsachenberichte und die Deutungsversuche des Okkultismus, wie sie Dessoir hier vorbringt, liest, muss über dieses Mass geistiger Verblendung staunen. Er mag mit Dessoir seufzen (259): „Nein, hier kann der geduldigste Beobachter seine Ruhe nicht länger bewahren“.

Das Ganze schliesst ab mit bedeutsamen Darlegungen über den magischen Idealismus (264—321), der als jene Geistesverfassung der Menschheit beschrieben wird, in welcher „der menschliche Geist sich nicht mehr mit dem Vorgefundenen“ begnügte, sondern „nach einer weiteren Bedeutung des einzelnen suchte und den Sinn dieses einzelnen fand, indem er es mit anderen gegebenen Dingen und mit vermuteten Gegenständen in einen Zusammenhang brachte“ (264 f.). Ob für diese Geisteshaltung der Name „magischer“ Idealismus völlig und einzig zutrefte, ist nicht bloss psychologisch fraglich, sondern wird besonders im Lichte der vorurteilsfreien Primitivologie zweifelhaft. Näher darauf einzugehen ist hier nicht der Ort. Zu dem Zwecke müssten die Wurzeln der Religion, müssten die Elemente der Religion primitiver Völker, so wie sie die moderne Ethnologie aufgespürt hat, gezeigt werden. Dessoir hat sich darum meines Erachtens gerade in diesem Zusammenhang zu wenig bemüht, wie er denn überhaupt der Bedeutung der Religion nicht gerecht geworden ist in seiner Darstellung der Entwicklung zum ethischen Idealismus (280 ff.), die er der Entwicklung zum theoretischen Idealismus (265 ff.) an die Seite setzt. In der Untersuchung der Denkmittel des magischen Idealismus (296 ff.) ist viel Wichtiges über den Grundsatz der Entsprechung und über den der mehrfachen Bedeutung, über die Symbolik und über intuitive Gewissheit bemerkt. Die Darlegungen endigen in einer scharfen Zuspitzung der Grundfrage der religiösen Erfahrung (vgl. 321): Wie ist die Verbindung des Geistigen (= Göttlichen) mit dem Menschlichen zu denken und zu erklären? Dessoirs Hinweis darauf, dass in der religiösen Erfahrung die Welt der Werte im Menschen aufleuchte (vgl. 321), erinnert an Gedanken K. Oesterreichs; Klarheit und Entscheidung bringt aber diese Anschauung meines Erachtens nicht für die schwierige Frage.

Würzburg.

Professor Dr. Georg Wunderle.

Theodizee.

Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes.

Von B. Urbach. Wien 1916, Perles. gr. 8. 132 S.

Der Verfasser glaubt einen neuen Gottesbeweis gefunden zu haben. Er schreibt im Vorwort: „So anmassend der Titel dieser Abhandlung dem

Fernstehenden vielleicht klingen mag, mir schien er gerade wegen seiner Unverblümtheit der passendste zu sein. Die Arbeit, die ich der öffentlichen Beurteilung vorlege, ist keineswegs aus dem Bestreben hervorgegangen, einen neuen Gottesbeweis zu entdecken. Dieser ergab sich vielmehr als eine kaum geahnte Folge aus der Untersuchung eines erkenntnistheoretischen Problems, das — uralte und doch immer wieder neu — in der Geschichte der Philosophie jederzeit eine hervorragende Rolle gespielt hat“ (3).

Es handelt sich um die Erkenntnis des Transzendenten. Unter Erkenntnis versteht Urbach im Anschluss an Brentano ein evident es Urteil. Was ist das Transzendent? Es steht offenbar im Gegensatz zum Immanenten oder Mentalen. Jedes psychische Phänomen, so führt Urbach im weiteren Anschluss an Brentano aus, hat die Richtung auf ein Objekt. Es enthält etwas als Objekt in sich. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehasst, in dem Begehren begehrt u.s.w. Diese Objekte existieren, aber sie sind integrierende Bestandteile des Bewusstseins, sie sind „mentale“ Objekte. Marty hat die Existenz solcher „mentalen“ Objekte in Abrede gestellt. Urbach sucht ihn in eingehender Polemik zu widerlegen. Dabei beruft er sich vor allem auf das Zeugnis der inneren Erfahrung, die uns sage, dass jedes Bewusstsein ein Bewusstsein von etwas sein muss (25).

Transzendent nennen wir das, was ausserhalb unseres Bewusstseins liegt. Liegt es aber, fragt Urbach, deshalb ausserhalb eines jeden Bewusstseins? Nein, denn in diesem Falle gäbe es keine Möglichkeit, das Transzendent zu erkennen. Urbach erklärt: „Wenn die Aussenwelt etwas wäre, das nicht bloss ausserhalb unseres, sondern ausserhalb jedweden Bewusstseins läge, dann könnten offenbar unsere mentalen Objekte in keiner Weise die für uns extramentalen vermitteln. Denn dasjenige, was ein integrierender Bestandteil unseres Bewusstseins ist, kann unmöglich ein Abbild dessen sein, was von jeglichem Bewusstsein losgetrennt ist“ (37). „Nach Marty's Theorie ist das Bewusstsein eine Verähnlichung von Subjekt zu Objekt, nach der meinigen ist es eine Verähnlichung von Subjekt zu Subjekt, und was nicht in einem Subjekt ist, ist meiner Ueberzeugung nach überhaupt nicht, denn als letztes Fundament der Wirklichkeit betrachte ich den Geist. Kann es aber nicht ein Geist wie der unsrige sein, der die für uns extramentalen Objekte in sich trägt, so muss man annehmen, dass es ein Geist ist, den wir aus der Erfahrung nie und nimmer kennen, — und wie ein Blitz leuchtete mir da die Erkenntnis auf — es ist und muss der Urgeist sein, dessen Existenz durch tausend andere Vernunftgründe verbürgt ist. War dieser Schritt einmal getan, so verschwanden gleichzeitig wie mit einem Zauberschlage alle Hüllen, die mir das Transzendenz-Problem bisher verschleiert hatten“ (38).

Wie Urbach sich die Vermittlung zwischen dem mentalen und dem (für uns) extramentalen Objekt denkt, ergibt sich aus folgenden Ausführungen: „Ich wüsste nicht, welchen vernünftigen Sinn ich mit der Behauptung verbinden könnte, dass mein Geist sich einem Baum verähnlicht. Wohl aber kann ich meinen Geist durch die Vorstellung eines Baumes einem anderen Geist verähnlichen, der gleichfalls einen Baum vorstellt, und wenn dieser Geist der Geist Gottes ist, so besteht eine Analogie zwischen dem von mir vorgestellten und dem von Gott vorgestellten, d. h. »möglichen« Baum. Nimmt man aber im Geiste Gottes ausserhalb der Vorstellung noch die Bejahung des Baumes an, so darf man sogar von einer teilweisen Analogie zwischen dem von mir vorgestellten und dem »wirklichen« Baum sprechen. Vollständig wäre diese Analogie, wenn der von mir vorgestellte Baum zugleich auch ein von mir bejahter wäre, wie letzteres für die sogenannte äussere Wahrnehmung zutrifft. Unter dieser Voraussetzung leuchtet auch ein, dass der von mir vorgestellte oder sogar affirmierte Baum trotz aller Analogie etwas von dem wirklichen Baum äusserst Verschiedenes sein muss. Er unterscheidet sich nämlich von diesem nicht minder wie mein Geist vom Geiste Gottes, d. h. wie das Endliche vom Unendlichen und wie das Relative vom Absoluten“ (40).

Eine Bestätigung dieser Auffassung ergibt sich für Urbach noch aus folgender Erwägung. Die Dinge existieren. „Existieren“ aber bedeutet (nach Brentano) nichts anderes als „mit Recht anerkannt werden“. Andererseits ist es gewiss, dass die Dinge von unserem Geiste unabhängig sind. Es kann keine zufällige Bejahung wie die unsrige sein, was das Existieren der Dinge begründet, es muss vielmehr eine Bejahung sein, die über allem Wechsel und über aller Veränderlichkeit steht. So ergibt sich wiederum das Dasein eines unveränderlichen Geistes, und zwar eines solchen, der durch sein Bejahen allem Existierenden Existenz verleiht (54).

An diese Auseinandersetzung schliesst Urbach die Mitteilung des Briefwechsels, den er über seinen „erkenntnistheoretischen Gottesbeweis“ mit seinem Lehrer Professor Marty gepflogen hat. Es handelt sich darin vor allem um die Natur der Bewusstseinsobjekte. Nach Urbach leuchtet es a priori ein, dass das Wahre und das Falsche, das Mögliche und das Unmögliche Bewusstseinskorrelate sind und zwar, wegen ihrer Notwendigkeit und Unveränderlichkeit, Korrelate eines notwendigen und unveränderlichen Bewusstseins. Marty erklärt dagegen, er finde keinen Widerspruch darin, dass diese Objekte „an sich“, unabhängig vom Bewusstsein beständen. „Die unmittelbare Erfahrung“, sagt er, „aus der ich den Begriff der Wahrheit gewinne, zeigt mir, wie das Bewusstsein die Wahrheit erschliesst, aber nicht, dass es sie macht“ (101). Und weiterhin: „Ich kann nicht zugeben, was Sie behaupten: ‚Wir erfassen die Wahrheit mit Evidenz als Korrelat zu einem Bewusstsein‘. Die Evidenz ist vielmehr nichts anderes als das Erfassen der Korrelation. Und indem wir die Korrelation zwischen Urteil

und Sachverhalt erfassen, gewinnen wir den Begriff des Wahren oder Seienden, aber nicht als den eines Korrelats, sondern als den eines der Fundamente für die Korrelation, und zwar eines solchen, welches auch gegeben sein kann, wenn das andere Fundament (das Urteilen) fehlt. Das und nichts anderes ist es, was in Wahrheit die Betrachtung des evidenten Urteils a priori ergibt“ (122).

Eine Verständigung in diesem Kernpunkte der Diskussion ist nicht erzielt worden. Auch wird der unparteiische Leser nicht finden, dass einer der beiden Partner den andern wirklich widerlegt habe. Urbach erweist sich als scharfsinniger Denker und gewandter Dialektiker, während anderseits der vornehme Charakter Martys, der dem etwas stürmischen und nicht gerade bescheidenen Drängen seines „Schülers“ gegenüber niemals seine Ruhe verliert, im hellsten Lichte erscheint.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Ethik.

Untersuchungen zu einer Wissenschaft vom Sittlichen.

Erster Teil: Die Aufgaben der Ethik. Von Willy Freytag. Halle 1916, Max Niemeyer. Kl. 8°. 202 S.

Der Verfasser geht von der Tatsache aus: „Dass die Wissenschaft vom Sittlichen nach jahrtausendlangen Bemühungen noch immer in den Anfängen steht“ und dass uns bis heute ein allgemein gültiger und allgemein anerkannter Begriff des Sittlichen fehlt. Die Anschauungen darüber, was sittlich ist, gehen soweit auseinander, wie die Richtungen des Geschmacks; und warum sind die Antworten auf die Fragen der Ethik so ausserordentlich verschieden ausgefallen? „Weil die sittlichen Empfindungen oder der sittliche Massstab selbst so verschieden ist“ (7). Dennoch glaubt der Verf. zu finden, unter Berufung auf den Historiker Ranke u. a. m., „dass die sittliche Höhe durch die vielen Jahrhunderte hindurch nur wenig schwanke, dass die Kulturentwicklung der Menschheit durchaus nicht zugleich eine sittliche Entwicklung sei“ (9). Die „Verschiedenheit des Urteilens ist nicht in dem Masse vorhanden oder nicht von der Art, möchten wir behaupten, dass sich daraus die starken Abweichungen der ethischen Systeme von einander erklären liessen“ (9), und „die Wissenschaft wird es eher auffällig finden, dass die Massstäbe, nach denen das Tun der Menschen, welches doch die schärfsten Gegensätze aufweist, beurteilt wird, gleichwohl eine so starke Tendenz zur Stabilität verraten“ (15). „Unrichtig ist es daher, die Verschiedenheit der Massstäbe übertrieben zu betonen und unrichtig aus ihr die Verschiedenheit der ethischen Systeme erklären zu wollen, oder wohl gar wegen des Mangels eines allgemein anerkannten sittlichen Massstabes die Möglichkeit einer allgemein gültigen Wissenschaft vom Sittlichen zu leugnen. Wenn diese Wissenschaft, die Ethik, noch nicht existiert, so muss die Ursache

davon in etwas anderm gesucht werden, also: wenn nicht im Gegenstand, dann in Unterschieden der wissenschaftlichen Behandlung dieses Gegenstandes . . . , in Unterschieden der Methode. Die richtige oder fruchtbarste Methode für die Ethik aufzufinden ist somit diejenige Aufgabe, von deren Erledigung zu erwarten ist, dass sie der Zerfahrenheit unserer Wissenschaft ein Ende machen wird.“ Indem nun der Verfasser sich anschickt, diese richtige und fruchtbarste Methode ausfindig zu machen, stellt er zunächst eine systematische Untersuchung an, wobei er Umschau hält auf den verschiedenen Wissenschaftsgebieten, deren Verfahren prüft und vergleicht; in drei Abschnitten handelt er über drei Arten von Technik: die Erfindung der Mittel zu einem Zweck; den Beweis des Zweckes; die Vereinheitlichung des Zwecksystems, um durch diese Untersuchung des allgemeinsten methodischen Unterschiedes der Wissenschaften zu einer Bestimmung der Aufgaben der Ethik und zu einer Erkenntnis des ihr Möglichen zu gelangen. Daran schliesst sich eine historische Untersuchung, ein Ueberblick über die Schöpfungen der Ethiker, um die „Fruchtbarkeit des gewählten Gesichtspunktes“ zu beweisen, zugleich wird eingehend Kritik geübt „an den charakteristischen ethischen Versuchen, die in entgegengesetzter Richtung unternommen worden sind“. Interessant ist namentlich die Auseinandersetzung mit Windelband.

Durchaus überzeugend tut, wie es uns scheint, der Verfasser dar, dass „die Zweiteilung in Tatsachenwissenschaften und in normative Wissenschaften sachlich nicht gerechtfertigt und die Zusammenstellung der Logik, Ethik und Aesthetik als der normativen Wissenschaften“ (93) eine verfehlt ist: „Logik und Ethik“, „Wahrheit und Sittlichkeit“, „Sein und Sollen“ sind wirklich disparate Begriffe und bleiben im Interesse der Wissenschaft besser säuberlich geschieden. Mit grosser Ausführlichkeit wird sodann den verschiedenen Gedankengängen Kants nachgegangen, das vergebliche „Unternehmen in Kants Grundlegung der Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft“ nachgewiesen, die Haltlosigkeit der einzelnen Aufstellungen dargetan und als Endresultat das rein negative Ergebnis festgestellt: „das Sittengesetz ist logisch unbeweisbar, es beweist sich durch die Tat“, nicht objektive Gültigkeit, sondern Subjektivität ist sein Charakter. „Das Gute wird nicht erkannt, sondern gefühlt, das Sittengesetz wird nicht bewiesen, sondern gewollt. Nicht zum Denken, zur Vernunft, sondern ins Gebiet des Fühlens und Wollens gehört der Massstab der Sittlichkeit“ „die Ethik als Wissenschaft vom Sittlichen muss sein eine Wissenschaft vom sittlichen Dafürhalten, von der sittlichen Empfindung und Wertung; sie ist also nur ein Teil der Psychologie“ (98). „Der unmittelbare sittliche Charakter, der sich feststellen lässt, ist Erlebnis des Sittlichen.“ Aus der subjektiven Tatsache aber folgt keine objektive Verpflichtung, also kann die Wissenschaft wohl das Auferlegen und das Fühlen von sittlichen Verpflichtungen beschreiben und erklären, nicht aber kann sie die

objektive Gültigkeit des sittlichen Sollens beweisen, sie kann nicht selbst sittliche Verpflichtungen auferlegen. Aus der Tatsache, aus dem Sein folgt nicht das Sollen. Der Verfasser unterscheidet dann zunächst eine „technische Ethik“. „Es gibt eine technische Ethik oder vielleicht so viele technische Ethiken sind möglich, als Zwecke vorhanden sind, die sittliche Färbung tragen. Gibt es nur einen sittlichen Zweck, so gibt es auch nur eine technische Ethik, die die Mittel zur Erreichung des sittlichen Zweckes erforscht. Für alle technischen Ethiken gilt, dass sie als Technik von der Theorie abhängig sind. Die technische Ethik verlangt ihrem Begriffe nach eine theoretische Ethik, die vielleicht im Verein mit anderen Wissenschaften die Erkenntnisse herbeischafft, aus denen der Techniker seinen Kunstbau errichtet. Die theoretische Ethik wird die Natur der Gefühle und Wertungen im allgemeinen Zusammenhange mit den übrigen psychischen Gebilden erforschen, sie wird den allgemeinen Gegensatz von Wollen und Sollen vielleicht durch geschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen ins rechte Licht rücken können, schliesslich die verschiedenen sittlichen Typen beschreiben, ihre Bedeutung im Getriebe des Lebens bestimmen. Aber sie tut es als Geschichtsschreiberin, nicht als Gesetzgeberin. Sie liefert uns und der Technik Erkenntnisse, aber weder dieser noch überhaupt kann sie Zwecke setzen oder Gebote geben. Unsere Arbeit geht dahin, dies Schema Logik, Ethik, Aesthetik zu zerstören, Logik und Ethik und natürlich auch Aesthetik von einander zu trennen und einer jeden zu geben, was ihr zukommt“. So der Verfasser.

Indem gesagt wird, die Ethik sei ein Teil der Psychologie, sie habe als Geschichtsschreiberin zu beschreiben, nicht als Gesetzgeberin vorzuschreiben, wird der Ethik eine wesentlich andere Aufgabe zugewiesen und werden ihr viel engere Grenzen gezogen, als dies gewöhnlich geschieht; und wenn an vielen Stellen betont wird, es fehle der Ethik der objektive Massstab, sie gehöre in das Gebiet der Subjektivität, des Fühlens und Empfindens, so verstehen sich diese Ausführungen vom Standpunkte der sog. unabhängigen oder autonomen Ethik aus. Da der erste Teil des Werkes mit den angeführten Resultaten abschliesst, so bleibt vorläufig die Frage offen und unentschieden, ob jener Standpunkt der ethischen Autonomie wirklich und dauernd befriedigen kann angesichts der Tatsache, dass u. a. Plato und Kant, wie der Verfasser selbst hervorhebt, vergebliche Versuche machten, den objektiven Massstab zu ersetzen, der erstere durch die Idee des Guten, Kant durch sein Apriori, und ob dieser Standpunkt nicht über sich selbst hinausweise dorthin, wohin schon Plotin zielte, wenn er schreibt: *ἀρετὴ μὲν οὖν εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως θεὸν δεικνυσιν* (Enn. II. IX 15); ohne diese höhere Ergänzung wird alles ethische Bemühen, wie der Versuch Kants, zu einem „negativen Ergebnis“ führen. Vielleicht be-

absichtigt der Verfasser im zweiten Teile seines Werkes, dieser Frage noch näher zu treten.

Im vorstehenden konnten aus der Fülle des Ganzen nur einige Hauptpunkte und Richtlinien kurz skizziert werden; wer den aufgeworfenen Problemen näher treten will, sei auf das in vieler Hinsicht sehr lehrreiche Buch selbst verwiesen.

Burgweiler (Baden).

Joseph Wolf.

Religionspsychologie.

Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Von Tr. K. Oesterreich. Berlin 1917, Mittler & Sohn.

Nachdem der Vf. seine Vertrautheit mit dem religionspsychologischen Gebiete durch seine Schrift „Die religiöse Erfahrung als philosophisches System“ bekundet, bietet er nun eine eigentliche „Religionspsychologie“, mit sehr reichhaltigem Material. Dasselbe konnte um so umfangreicher werden, „da er den Begriff der Religion sehr weit fasst“. „Religion besteht in Lebensbeziehungen, d. h. in Gemüts- und Willensbeziehungen zu übermenschlichen Wesenheiten, die unter Umständen aber nicht notwendig auch Gegenstand einer persönlichen Erfahrung sein können, auf jeden Fall aber als existierend anerkannt werden müssen“. Etwas genauer und jedenfalls richtiger ist die Bemerkung: „Die intellektuelle Basis jeder Religiosität ist der Glaube an göttliche Wesenheiten. Wo er fehlt, haben wir es nur mit religiösen Phantasievorstellungen, nicht aber mit eigentlicher Religiosität zu tun“.

Doch engt er das Gebiet auch wieder stark ein, indem er denjenigen Vertretern dieser Wissenschaft folgt, welche die ausserordentlichen Erscheinungen des religiösen Lebens als Grundlage der Religionspsychologie betrachten. Dabei stehen die Offenbarungen bei ihm im Vordergrund des Interesses, deren Formen der ganze II., längste Teil der Schrift S. 21—102 gewidmet ist. Er enthält die Offenbarungen im allgemeinen, die Visionszustände, die Glossologie, die Inspiration des Denkens und der Schrift, die seelische Innenoffenbarung.

Aber es ist einleuchtend, dass das gewöhnliche, normale Seelenleben von einer Religionspsychologie nicht vernachlässigt werden darf; ja gerade dieses muss als ihr eigentlicher Gegenstand angesehen werden. So lernen wir es z. B. aus den Bekenntnissen des heiligen Augustinus, aus der Nachfolge Christi, aus den Schriften der Geisteslehrer kennen. Auch in dem Leben der Heiligen ist ihr alltägliches religiöses Leben von weit höherer Bedeutung als ihre ausserordentlichen Zustände. So auch insbesondere bei dem hl. Ignatius und der hl. Theresia, über deren reiches Innenleben

gar viel mehr zu sagen wäre, als es vom Vf. geschieht. Eine weitere Einseitigkeit teilt der Vf. mit dem Gros der modernen Religionspsychologen: sie wollen alle ausserordentlichen religiösen Erlebnisse rein natürlich, d. h. psychologisch, lediglich als Wirkungen des Subjektes, erklären. Sie leugnen also die Möglichkeit, dass der Schöpfer einen erhebenden Einfluss auf sein Geschöpf ausübe, und doch lässt sich a priori vermuten, dass der Vater im Himmel seinem schwachen Kinde, dem er eine schwere jenseitige Aufgabe zugewiesen hat, durch Einwirkung auf seinen Geist zu Hilfe komme. Und was so als Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit erkannt wird, wird durch die unwiderleglichste Erforschung auf religiösem Gebiete als Tatsache konstatiert. Es gibt im Leben der Heiligen Erscheinungen, die durch menschliche Seelenkräfte absolut nicht erklärt werden können. So auch viele Visionen, welche der Vf. ganz besonders ausführlich behandelt, nachdem er eine Begriffsbestimmung derselben gegeben.

Mit Recht lehnt er die Definitionen von Wundt ab, die dieser in seiner Völkerpsychologie¹⁾ gibt: „Unter dem Namen der Vision lassen sich zweckmässig Erscheinungen zusammenfassen, die teils als erste Traumbilder, also im Schlafe, teils aber auch in Zuständen ungewöhnlicher zentraler Erregbarkeit im Halbschlaf, in der Hypnose oder bei wachem Bewusstsein eintreten, und die darin übereinstimmen, dass sie mit voller Deutlichkeit Situationen, Personen und Ereignisse vorspiegeln, die entweder in die Zukunft oder auf einen fernen Ort im Raume verlegt werden. Diese letzte Eigenschaft, die Verlegung der unmittelbaren Erlebnisse in zeitliche und räumliche Entfernung, nicht der wache oder halbawache Zustand ist das einzige charakteristische Merkmal der Vision“. Dazu bemerkt Vf.: „Diese Angaben Wundts, dass der Inhalt der Vision stets in zeitliche oder räumliche Form verlegt werde, sind durchaus unrichtig. Sie widersprechen den Zeugnissen der Visionäre so sehr, dass es im Grunde unverständlich ist, wie Wundt überhaupt seine Behauptungen aufstellen konnte“. Sehr richtig, aber doch sehr unglücklich werden als Beispiel dafür auch „die Visionen des auferstandenen Jesus“ angeführt. Allerdings sahen die Jünger den Herrn in einer so intimen Nähe, wie man überhaupt nur einen Menschen sehen kann. Sie sahen ihn aber nicht nur vorübergehend, sondern dauernd, wiederholt, sie hörten ihn, betasteten ihn, er ass mit ihnen. Nicht bloss die Jünger, sondern Hunderte von Menschen, auch Zweifler, hörten und sahen ihn. Wenn dies nicht hinreicht, die Realität eines Menschen darzutun, dann vermag sich kein Mensch mehr als ein wirkliches Wesen zu legitimieren.

Dagegen liegt nach dem Vf. gemäss der kritischen Auffassung das Wesentliche der Visionen in ihrer Subjektivität ohne objektive Realität; sie können die volle Klarheit sinnlicher Wahrnehmungen haben, weshalb die

¹⁾ IV. Bd. I. T. S. 179.

populäre Auffassung sie auch als solche auffasst. Nun ist ja zuzugeben, dass gar manche Visionen, die auch in der hl. Schrift berichtet werden, rein subjektiver Natur waren, aber darum nicht objektiver Realität entbehrten, indem sie nicht reine Erzeugnisse der Phantasie waren, sondern übernatürlichen Urprung hatten, was aus übermenschlichen Anzeichen zu erkennen ist. So konnte die Engellerscheinung des Erzengels Gabriel bei der Verkündigung, welche der Vf. anführt, nicht rein subjektiv sein, weil, von allem andern abgesehen, sie sonst die jungfräuliche Empfängnis und Geburt, welche vorhergesagt wurde, nicht bewirken konnte.

Wenn die Religionspsychologie wirklich den Anspruch auf eine Wissenschaft machen will, muss sie vor allem voraussetzungslos an die Tatsachen herantreten, nicht durch rationalistische und atheistische Vorurteile sich verleiten lassen, jeden übernatürlichen Einfluss auf die religiösen Erlebnisse der Menschenseele abzuweisen und die offenkundigsten Tatsachen nach dem jeweiligen philosophischen System zu vergewaltigen.

Allerdings ist es nicht immer leicht, natürliche und übernatürliche Erscheinungen zu unterscheiden. Dies gilt besonders von den okkultistischen Phänomenen, Fernsehen, Fernwirkung usw., welchen der Vf. unter dem Namen Panpsychologie im Anhang eine kurze Besprechung widmet. Er bemerkt, dass, nachdem sehr ernste Forscher mit diesem Gebiete sich beschäftigt haben und ihm sympathisch gegenüber stehen, es nicht mehr angeht, einfach darüber zur Tagesordnung überzugehen, zumal manche eine förmliche wissenschaftliche Revolution in Geschichte und Philosophie damit anstreben. Er fordert darum zu einer ersten Erforschung der okkultistischen Phänomene auf. Eine solche wünschen auch wir, da gerade sie eine nahe Berührung oder gar Identität mit übernatürlichen Erscheinungen vorspiegeln. Ihre genauere Kenntnis kann nur dazu dienen, das wahrhaft Uebernatürliche in hellerem Lichte erstrahlen zu lassen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Religionsphilosophie.

Gott und die Welt. Von Peter Lippert S. J. Erste und zweite Auflage. 12^o. VIII u. 160 S. Freiburg i. B. 1917, Herdersche Verlagshandlung. M 2,20.

In diesem dritten Bändchen (eine Besprechung des ersten gaben wir in dieser Zeitschrift 29 [1916] 453 f.) seiner „Darstellungen aus dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre“, denen er den Gesamttitel „Credo“ gegeben hat, berücksichtigt der Verf. unter den Ueberschriften „Die Erschaffung der Welt, Es werde der Mensch, Die Frau, Leib und Seele, Menschenwerke, Finsternis und Licht, Der Weltwille Gottes, Die Weltregierung Gottes“ so ziemlich alle Fragen, die in der Theodizee und im dogmatischen Traktat „von Gott dem Schöpfer“ zur Sprache kommen.

Das Dogma ist ihm hierbei die Leuchte für die Vernunft. Die Beweise, die er diesen beiden Quellen entnimmt, werden mehr aphoristisch ausgesprochen, als entwickelt. Ferner wird offensichtlich Wert darauf gelegt, das theologisch und philosophisch Sichere und Festgelegte von dem, worüber den Meinungen noch keine scharfen Grenzen gezogen sind, zu scheiden und hierbei, offenbar zu gunsten der Sammlung und Versöhnung, bis an die Grenze des Zulässigen heranzugehen. Die Darstellung ist, wie man dies bei Lippert gewohnt ist, geistvoll, fesselnd und modern, die Sprache hat meines Erachtens an Einfachheit und Klarheit gegenüber dem ersten Bändchen gewonnen, ohne von ihrer Musik einzubüßen. Als das glanzvollste Kapitel erscheint mir das über „die Frau“. Nicht voll befriedigt haben mich die Ausführungen über das physische und moralische Uebel in der Welt in den drei letzten Kapiteln. Hier würde der Leser auf diese und jene blitzartigen Gedanken, originellen Beleuchtungen und geistvollen Antithesen wohl lieber verzichten haben, um sich desto ungestörter einer wirklich überzeugenden und beruhigenden Lösung der aufgeworfenen schweren Fragen, wie sie auf dem Untergrunde des Glaubens ganz gewiss zu erzielen ist, hingeben zu können. Der Beweis für die Erschaffung der Welt durch Gott aus dem Worte „bara“ (8 f.) ist nicht stichhaltig (vgl. meine Abhandlung: „Exegetische Streifzüge in das Gebiet der Dogmatik“, Katholik 9 [1915] 164 ff.).

Die Behauptung, es sei eine „sichere Erkenntnis unserer Naturforschung“, dass die Welt nicht in der biblischen „Reihenfolge“ aufgebaut sei, entspricht nicht den Tatsachen (vgl. Gutberlet, Die Schöpfung, insbesondere S. 24 ff.) und hebt sich von der sonstigen Weitherzigkeit des Verfassers in strittigen Fragen überraschend ab. — Die Darstellung der Erkenntnisentwicklung des (Ur-)menschen auf S. 87 f. wonach der Mensch (nicht bloss als Dichter, sondern) als Denker die ausser ihm befindliche Welt ursprünglich und zuerst als beseelt und mit Geistwesen erfüllt aufgefasst habe, ist zwar eine in weiten Kreisen verbreitete, von den animistischen und präanimistischen Religionstheorien (vgl. Wundt, Völkerpsychologie IV: Mythos und Religion) gepflegte und auf evolutionistischer Seite beliebte, aber mit den Feststellungen, welche die besonnene Wissenschaft über das Denken der Urmenschheit, namentlich auch über deren Gottes- und Seelenbegriff, gemacht hat (vgl. Seitz, Natürliche Religionsbegründung, z. B. S. 412 ff.), nicht recht vereinbare Auffassung.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik. Von Dr. Engelbert Krebs, a. o. Prof. der Dogmatik und theol. Propädeutik an der Universität zu Freiburg i. Br. 8°. 55 S. Freiburg i. Br. 1917, Herdersche Verlags-handlung. *M* 1,—.

Die vorliegende, am 8. Juni 1917 in der Universitäts-Aula zu Freiburg i. Br. gehaltene akademische Antrittsrede spricht sich in ihrem ersten Teile (3—16) aus gegen die vollständige Trennung der Wertbetrachtung von der Seinsbetrachtung, wie sie die Windelband-Rickertsche Schule vertritt, gibt im zweiten Teile (16—38) einen geschichtlichen Ueberblick über jene katholisch-dogmatische Literatur, in der die Einheitlichkeit der Gehalt- und Wertbetrachtung zu Tage tritt, um im dritten Teil (38—56) in Kürze darzulegen, dass und wie die wissenschaftliche Dogmatik die Wertprobleme in ihre Betrachtung hineinziehen müsse. Den Philosophen und Religionsphilosophen interessiert an der gehaltvollen Schrift die trotz ihrer Kürze sehr sachkundige Darstellung und Würdigung der modernen Werttheorien. Der unheilvolle Subjektivismus, der in der Trennung der „Seinswissenschaften“ von den „Wertwissenschaften“ im Sinne der modernen Wertlehren liegt und u. a. durch Messer seine bedenklichste Auswirkung gefunden hat, wird mit sicherem Griff aufgedeckt. „Verständlich und begründbar sind allgemeingültige Werte nur auf allgemeingültiger ontologischer Voraussetzung“ (15), auf der Voraussetzung eines Urquells (d. i. Gottes), von dem alle Allgemeingültigkeit ausgeht (15). — Als Dogmatiker lehnt der Vf. mit grosser Entschiedenheit ab „jenen reinen Intellektualismus, der von dem innigen Zusammenhang zwischen den Glaubenslehren und den allen Menschen als Problem und Ziel vorschwebenden transzendenten Werten des Geisteslebens keinerlei Notiz nimmt“ (38). Unter Beseitigung der methodischen Trennung der Dogmatik und Moral „wird es von nun an die besondere Aufgabe der dogmatischen Forschungs- und Darstellungsarbeit sein, dass sie die Lebenswerte, die in den Lehren der Kirche begründet sind, in dieser ihrer Begründung dem Wissen aufschliesst“ (39).

Ich muss gestehen, dass die Begründung dieser Forderungen des Verfassers gewisse schwerwiegende Bedenken in mir zu zerstreuen nicht vermocht hat. Zum ersten fürchte ich, dass die Apologetik, nachdem sie nun einmal, über die Behandlung der blossen praeambula fidei hinaus, die Darstellung der Werte der christlichen Religion: ihrer Schönheit, Sittlichkeit, ihrer für Familie, Staat und Gesellschaft wohlthuenden Kraft, als ihr Arbeitsgebiet unwidersprochen in Bebauung genommen hat, die christlichen Wertprobleme als ihr Feld auch näherhin beanspruchen wird. Sodann fürchte ich, dass diese systematische und eingehende Behandlung der Wertprobleme, so sehr sie die Popularisierung der Dogmatik bewirken

muss, ihrer strengen Wissenschaftlichkeit grossen Abtrag tun wird, nicht weil die Behandlung der Wertprobleme nicht wissenschaftlich wäre, wohl aber weil sie das Arbeitsgebiet der Dogmatik zum Schaden der Intensität der Bebauung allzu sehr erweitert. Mit Recht hat sich z. B. Peters „Biblische Predigt und Professoren der Bibelwissenschaft“ (Theologie und Glaube [1913] 739 ff.) gegen eine grundsätzliche und durchgängige Einbeziehung von Wertgegenständen (hier der Predigtprobleme) in die wissenschaftliche Exegese gewehrt. Was er von den Exegeten sagt, gilt auch von den Dogmatikern: „Sie tragen schwer genug an ihrem Teil“ (748). Sie haben allen Grund, sich auf ihr durch die neuere Entwicklung der Theologie genau abgegrenztes Arbeitsfeld zu beschränken, wenn sie Gründliches leisten wollen. Darin aber hat Krebs vollkommen Recht, dass die Werte der christlichen Glaubenslehre viel eingehender und systematischer behandelt werden sollten, als dies bis jetzt geschah. Das geht die Dogmatik insofern an, als ihr allein die Befähigung zukommt, die Grundlagen für diese Behandlung zu schaffen. Die Ausführung aber wird, soweit sie nicht schon der Moral und Aszetik zugehört, entweder an die Apologetik und Religionsphilosophie anzulehnen oder nötigenfalls einer Sonderdisziplin (theol. Wertlehre — oder im Anschluss an 2. Petr. 1, 4, „Timiologie“) zuzuweisen sein.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Geschichte der Philosophie.

Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. Von J. A. Endres. Heft 2—3 des XVII. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.“ Münster i. W. 1915, Aschendorff. gr. 8. 152 S. *M* 4,25.

In vorliegendem Heft hat J. A. Endres, eine anerkannte Autorität auf dem Gebiete der Frühscholastik, eine Anzahl von Studien vereinigt, die sich mit dem Verhältnis der frühmittelalterlichen Scholastiker zur weltlichen Wissenschaft beschäftigen.

Die erste Abhandlung befasst sich mit dem Alkuinschen Schulkreis. Alkuin betrachtet die sieben freien Künste als Grundlage aller, auch der christlichen Bildung und ermuntert in seinen Schriften zum Studium derselben. Auch bei seinen Nachfolgern, die sich in ihren zum Teil recht naiven Erörterungen über Sein und Nichtsein das unentbehrliche philosophische Begriffsmaterial erarbeiten, ist von einer feindseligen Haltung gegen die profanen Wissenschaften nichts zu verspüren.

Die zweite Abhandlung ist Fulbert von Chartres gewidmet, dem letzten angesehenen Scholastiker, der noch nicht von der zu Beginn des elften Jahrhunderts einsetzenden Parteisplaltung der Dialektiker und Antidialektiker berührt ist. Ein humanistischer Zug geht durch Fulberts Schriften.

Er schätzt die freien Künste als Vorbereitungsmittel zur theologischen Bildung und zur kirchlichen Praxis, wenn ihm auch der Gedanke der Anwendung der Dialektik auf die Glaubenswahrheiten noch fern liegt.

Die dritte Abhandlung schildert das Gebahren der einseitigen Dialektiker. Es handelt sich um Laien oder Kleriker niederer Grade, die auf eigene Faust als Lehrer auftreten und nur die Vernunft als Massstab zur Erörterung der Glaubenslehre gelten lassen wollen. Als typische Vertreter dieser Richtung werden uns Anselm der Peripatetiker und Berengar von Tours vorgeführt.

Die vierte Abhandlung befasst sich mit der antidialektischen Bewegung, die von den verschiedenen Reformzweigen der Benediktiner, den Augustinerchorherren und den streng aszetischen Anhängern des hl. Romuald ausgeht. Zu den frühesten Schriftstellern, die sich gegen die heidnische Literatur und Weltweisheit wenden, gehört Gerard von Czanád. Er hält die freien Künste für überflüssig und giesst die volle Schale seines Zornes über die alten Philosophen, selbst über Plato aus, den er stultissimus nennt, weil er den Sitz des Denkens in das Gehirn verlege und somit der hl. Schrift widerspreche, nach der die schlechten Gedanken aus dem Herzen kommen.

Die Stimmung Gerards findet sich in gesteigertem Masse bei Petrus Damiani, der den Mönchen nicht einmal das Studium der Grammatik gestatten will. Ueber „Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft“ hat Endres eingehend im dritten Heft des achten Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ gehandelt. Mit den Ergebnissen seiner Untersuchungen hat sich, wie der Verfasser in der Vorrede bemerkt, die Mehrzahl der kompetentesten Beurteiler rückhaltlos einverstanden erklärt. Auf dem Standpunkte des Petrus Damiani stehen auch Otloh von St. Emmeran und Manegold von Lautenbach.

Die fünfte Abhandlung beschäftigt sich mit Lanfrank, dem Lehrer des hl. Anselm. Lanfrank nimmt eine gemässigte Stellung ein: Die Dialektik gilt ihm als Vorbereitungsmittel auf die Theologie. Er scheint selbst den Wunsch zu hegen, den Inhalt der hl. Schrift bis ins einzelne spekulativ auszulegen, doch fürchtet er das Murren jener, die für solche Lehren kein Verständnis haben. Erst durch seinen Schüler Anselm sollte die theologische Spekulation in ihre vollen Rechte eingesetzt werden.

Die letzte Abhandlung „Aus dem Beginn des Nominalismus“ bietet uns einen wertvollen Beitrag zur Beurteilung der Lehre Roscelins. Mit Recht legt Endres seinen Ausführungen vor allem Abaelards Schrift De unitate et trinitate divina zugrunde. Denn es hat Abaelard in diesem Traktate, wo er die Anschauungen seiner Gegner schildert, der Hauptsache nach die Roscelinsche Lehre im Auge, wenn es auch unmöglich ist, genau zu unterscheiden zwischen dem, was ausschliesslich geistiges Eigentum

Roscelins selbst ist und was auf Rechnung seiner *assentatores* kommen mag. Endres kommt zu dem Schlusse, dass Roscelin in erster Linie rationalistischer Dialektiker ist. Während es bei Anselm der Glaube selbst ist, der durch den Vernunftgebrauch zur Erkenntnis vorzudringen sucht (*fides quaerens intellectum*), ist es bei Roscelin die Vernunft als freie Macht, die aus sich über den Glaubensinhalt urteilt und Dialektik und Theologie in eine Linie zusammenstellt (146).

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Von Dr. G. Schulemann. 5. Heft des VIII. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. Münster i. W. 1915, Aschendorff. gr. 8. XVIII, 116 S. *M* 4,25.

Einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie bietet uns G. Schulemann in seiner Abhandlung über das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas. Durch eine sorgfältige quellenanalytische Untersuchung, in der fast alle Schriften und Kommentare des Aquinaten herangezogen werden, wird die Abhängigkeit der thomistischen Kausallehre von den Systemen der Vorzeit nachgewiesen. Dabei lassen sich zwei Hauptgruppen unterscheiden. Die eine wird durch die geschlossene aristotelische Ursachenlehre mit ihren Postulaten und Konsequenzen dargestellt. Die andere umfasst eine Fülle der verschiedensten Axiome und Definitionen, die auf frühere Scholastiker, auf Augustinus, den Neuplatonismus, Pseudo-Dionysius, den *liber de causis*, Ibn Gebirols „*Fons vitae*“, auf Plato, Boethius, die Stoa, Cicero und ähnliche Anregungen zurückgehen und teilweise geradezu schon Gemeingut der Philosophen geworden waren (5).

Wie überhaupt so gelingt es dem Aquinaten auch hier, die verschiedenen Anregungen harmonisch zu vereinen, wenn auch hin und wieder die Verschiedenheit der Quellen noch hindurchschimmert.

Der folgende Abschnitt behandelt das Kausalprinzip in der thomistischen Erkenntnislehre. Erkenntnistheoretische Bedenken, die sich gegen die objektive Geltung des Kausalprinzips richten, liegen dem hl. Thomas fern. Seine Erkenntnislehre setzt objektive Kausalzusammenhänge voraus. Gleichwohl findet das Prinzip in der Lehre von den selbstgewissen Prinzipien eine Legitimierung seiner Gewissheit und objektiven Geltung (50). Diese Legitimierung ist möglich auf Grund der eigentümlichen quidditativen Abstraktion, welche die aristotelisch-thomistische Philosophie annimmt. Wie überall aus dem empirisch Gegebenen die Wesenbestimmung durch den „*intellectus agens*“ herausgeschaut werden kann, so wird auch das „Verursachte“ als solches abstrahiert und es bedarf nur der Definition des Begriffes „Verursacht“ um die Zugehörigkeit einer Ursache zu erkennen (111).

Von hohem Interesse sind auch die methodologischen Erwägungen des hl. Thomas, worin er die Bedeutung des Prinzips für die Erweiterung unserer Einsicht und den Aufbau eines philosophisch-theologischen Systems ausführlich würdigt.

Die kausale Betrachtungsweise durchzieht, wie der Vf. eingehend nachweist, die ganze thomistische Philosophie. Die fünf Gottesbeweise, die in der Summa theologica ihren klassischen Ausdruck gefunden, sind ausschliesslich Kausalbeweise. Dabei stützt sich der vierte Beweis mehr auf platonisch-augustinische, die vier übrigen auf streng aristotelische Gedanken (78). Durch Kausalschluss wird nach Thomas die Erkenntnis vom Wesen der Seele gewonnen. Die kausale und finale Betrachtungsweise beherrscht die Lehre von der Welterschöpfung und Weltordnung und macht sich endlich auch in der Willens- und Freiheitslehre geltend (112).

Aus der inhaltreichen und gründlichen Arbeit ergibt sich, wie der Vf. zum Schlusse mit Recht betont, dass die eingehende und bewusste kausale Betrachtungsweise durchaus keine Errungenschaft der neueren Philosophie ist, sondern auch der scholastischen Weltanschauung, die in den Werken des hl. Thomas ihre klarste Ausprägung erfahren hat, geläufig ist (112).

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Der Intuitionsbegriff bei Pascal und seine Funktion in der Glaubensbegründung. Von Dr. M. Laros. Düsseldorf 1917. Brosch. *M* 2,40.

Eine der interessantesten und schwierigsten Fragen der Religionsphilosophie und Religionspsychologie, die zugleich für jede historisch fundierte, positive Religion eine vitale apologetische Bedeutung hat, ist das Problem des Glaubensaktes und seiner inneren und äusseren Begründung. Wie wenige andere wird dies Problem von jeder tieferen Wandlung der philosophischen Methode und Erkenntnis, ja des Geisteslebens überhaupt in Mitleidenschaft gezogen und immer wieder neu formuliert und gestellt. In jeder Epoche bedarf es im Rahmen der schwebenden Fragen einer erneuten Erhellung und Lösung.

Man kann dieser Frage systematisch nahekommen, indem man immer mehr und mehr, empirisch und rationell, die psychologische Struktur des Glaubensaktes in seinen verschiedenen Stadien blosslegt und erkenntnistheoretisch-kritisch die von ihm jeweils erreichbare Wahrheitsgewissheit auf Grund innerer und äusserer Kriterien aufzeigt. Eine notwendige Ergänzung findet diese Methode an der historischen Betrachtung, die aus der Geschichte des religionsphilosophischen Denkens die charakteristischen

Typen heraushebt und an ihnen die Bewältigung des Glaubensproblems in den verschiedenen Geist- und Zeitlagen studiert. Aber auch die historische Methode bedarf der Systematik, um zu einem Werturteil über den vorliegenden Typus zu gelangen. Letztere liefert die wissenschaftlichen Maßstäbe, erstere bereichert die für die Lösung bedeutsamen Gesichtspunkte. Beide Methoden greifen notwendig in einander, und Laros hat sie beide glücklich geeint. — Die hier vorliegende Schrift ist nur das letzte Drittel einer umfassenden Arbeit, deren ganze Publikation bisher durch den Krieg verhindert war. Die beiden ersten Teile beschäftigen sich mit dem Nachweis, dass Pascal in der Glaubensbegründung weder Skeptizist noch Immanentist, sondern gemäßigter Intellektuelist gewesen ist, der eine rationale Begründung des Glaubens durchaus für notwendig hielt (auch dieser Teil der Arbeit wird demnächst erscheinen). Der dritte hier zu besprechende Teil befasst sich mit der Sonderstellung Pascals in der Lösung der Glaubensfrage.

Pascal begnügte sich nicht mit der gewöhnlichen rationalen Begründung des Glaubensaktes, sondern suchte eine umfassendere Fundierung in der Intuition. Dieser Begriff ist jedoch sehr biegsam und verschiedenartigen Deutungen unterworfen. Laros sucht ihn zu klären, indem er drei verschiedene, aber nicht ganz geschiedene intuitionistische Erkenntnisarten unterscheidet. Als sinnliche Anschauung wird die Intuition erläutert an Aristoteles, Thomas, dem Nominalismus, Kant und Wundt; als intellektuelle Anschauung an Platon, Augustin, den Voluntaristen, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Bergson und Husserl; als irrationales Gefühl an Plotin, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno und Spinoza. Mit Erdmann deutet er diese drei Arten psychologisch als hypologische, metalogische und hyperlogische Erkenntnismethoden. Pascal vertritt die metalogische oder intellektuelle Intuition. Sie besteht darin, dass man nicht auf einen Beweisgrund hin, auch nicht auf ihre Summierung hin, ein definitiv bindendes Urteil abgibt, sondern, dass man aus der Gesamtheit der Beweismomente, die man mit einem universalen Blicke überschaut, wobei die Gedankenlücken im einzelnen durch das ganze Bild hinreichend ergänzt werden, einen nicht diskursiv, sondern schauend gewonnenen Eindruck erhält, der sich dem Geiste mit einer zwingenden inneren Evidenz aufnötigt und überzeugender wirkt denn jeder diskursiv geführte Beweis. Diese Intuition ist ein personaler Erkenntnisakt, an dem alle Seelenkräfte beteiligt sind. Man kann ihren Vollzug und die Anerkennung ihrer Beweiskraft niemand aufnötigen, wie man z. B. die Zubilligung einer mathematischen Deduktion erzwingen könnte. Man kann einem Menschen nur die Bedingungen schaffen, unter denen er selbst dann den Intuitionsakt vollziehen muss. Darum soll man in der Religion das Herz zunächst reinigen und ihm Verlangen nach göttlichen Dingen beibringen. Dann erst ist es disponiert für die zum Glaubensakte führende Intuition.

Wenn P. diese Intuition auch oft Gefühl nennt, so bleibt sie doch rationell als Erkenntnisakt der ganzen Seele und bietet intellektuelle Gewissheit. Sie scheidet sich darin sehr von der Glaubensintuition des Nominalismus, der Mystik, Luthers, des Pragmatismus und des Modernismus. P. steht mit seiner rationalen Glaubensbegründung vielmehr auf dem Boden der Scholastik; geht aber über diese hinaus, indem er für die Tatsache der Offenbarung nicht, wie dies nach Laros die scholastischen Theologen tun, sich mit einer moralischen Gewissheit begnügt, sondern eine absolute fordert, die er aus der Anwendung seiner intuitiven Methode auf die äusseren (Wunder und Weissagungen) und inneren (Sündenfall und Erlösung) Kriterien zu gewinnen sucht.

Wenn auch Pascals Verfahren im einzelnen veraltet sein mag, so hat doch nach L. sein Grundgedanke als geniale Intuition bleibenden Wert.

Für den Verf. ist charakteristisch der straffe, logische und spekulative Aufbau, der historische Um- und Weitblick nach Verwandtem und Disparatem und die flotte, gut lesbare Diktion.

Berlin.

Dr. J. P. Steffes.