

## Recensionen und Referate.

---

**Kategorienlehre.** Von Ed. v. Hartmann. Leipzig. 1896. XV, 556 S.

Der Verfasser der „Philosophie des Unbewussten“ hat seinen zahlreichen Werken hiermit ein neues Werk angereicht, hervorragend durch Fülle der Gedanken und Glanz der Darstellung. Auf dem Grunde des metaphysischen Realismus des „Unbewussten“, welches sich in der subjectiven Bewusstseinswelt wie in der objectiven Welt der zeiträumlichen „Dinge an sich“ zur Erscheinung bringt und sich theils als wirksamer Wille, theils als eine den Weltprocess leitende Vernunft manifestirt, sucht er hier seine Kategorienlehre aufzubauen. Nicht bloß als leblose, schattenhafte Gerippe sucht er die Kategorien vorzuführen, sondern als die lebensvollen Gestaltungsformen des aus dem Unbewussten heraustretenden und in dasselbe wieder zurücktretenden Weltprocesses. Er wählt hierfür den aufsteigenden Weg von unten nach oben. Allererst werden die Kategorien der Sinnlichkeit gezeichnet, alsdann jene des reflectirenden Denkens und endlich jene des speculativen Denkens. Die Kategorien der Sinnlichkeit präsentiren sich einerseits als Kategorien des Empfindens (Qualität, intensive und extensiv-zeitliche Quantität), anderseits als Kategorien des Anschauens (extensiv-räumliche Quantität), die Kategorien des reflectirenden Denkens als Kategorien des vergleichenden Denkens (Identität, Gleichheit, Aehnlichkeit, Verschiedenheit, Uebereinstimmung, Widerstreit), des trennenden und verbindenden Denkens (Analysis, Synthesis), des messenden Denkens (Zahl, Null, Unendliches), des schliessenden Denkens (Deduction, Induction, Ausschliessung des Widerspruchs), sowie des modalen Denkens (Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Wahrscheinlichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit), endlich die Kategorie des speculativen Denkens als Kategorie der Causalität, Realität, Substantialität. Jede dieser Kategorien wird einer besonderen Beleuchtung unterstellt je nach der eigenthümlichen Gestaltungsweise, welche sie in der subjectiv-idealen Bewusstseinsphäre, in der objectiv-realen Sphäre und in der metaphysischen Sphäre erhält und einnimmt.

In's einzelne den weiten und reichen Ausführungen hier folgen zu wollen, würde den Rahmen einer bloßen Besprechung ziemlich überschreiten. Wir wenden ihnen hier also unser Augenmerk nur im grossen ganzen zu, um einerseits die historische Stellung zu beleuchten, welche diese neue Kategorienlehre einnimmt im Verhältniss zu den Hauptformen der Kategorienlehre vergangener Zeiten, und anderseits die bewegenden Grundgedanken derselben mit einigen Strichen kritisch zu verfolgen.

Hartmann hat stellenweise auf die Kategorienlehre von Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel bezug genommen. Welche Stellung hat er nun zu ihnen eingenommen? — Nach Aristoteles gelten die Kategorien allerdings auch als grammatisch-logische Grundbestimmungen, allererst aber doch als ontologische und zwar als Grundbestimmungen des endlich-Seienden. Die Gründe und Ursachen des letzteren und das allgemein Seiende und dessen Bestimmungen (das Eine und Viele, Wahre und Unwahre, Gute und Böse, Schöne und Hässliche, Mögliche und Wirkliche und die Bewegung als Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen, Wesenheit und Existenz) können in den Bereich verschiedener Kategorien fallen, sind also nicht selber schon solche, sondern nur Voraussetzungen derselben. Diese Grundbestimmungen des endlich-Seienden oder die Kategorien können zu concreter Verwirklichung kommen in der Welt der die Gestirne bewegenden reinen Intelligenzen und in der Natur- und Menschenwelt nach ihrer physischen, logischen, ethischen und ästhetischen Seite hin. Das göttliche Wesen ist eine von der Sinnenwelt getrennte reine Form, Endursache und vielleicht auch Wirkursache alles Endlichen, also erhaben über alle Kategorien. Anders Hartmann. Er fasst nicht bloß die endlichen Seinsbestimmungen der fundamentalen Art, sondern auch die allgemeinen und göttlichen Seinsbestimmungen als Kategorien. Bei Aristoteles — so bemerkt er — fällt der „Schwerpunkt der Kategorienlehre auf die Reflexionsbegriffe und die meisten speculativen Kategorien werden mit Unrecht als Principien behandelt“ (S. 195). Im Sinne seines substantiellen Monismus betrachtet Hartmann alle endlichen Dinge als blose Erscheinungen des göttlichen Urwesens, fasst die Empfindungsqualitäten als die einzigen Qualitäten auf, die objectiv-reale Welt als bloß quantitativ bestimmt, die Relation als Urkategorie der Kategorien usw. — Er tritt ein für Spinoza's Lehre von der einen Substanz und den zwei Attributen und den vielen Modi oder Accidentien derselben, nur will er diese Lehre weiter ausbilden, weil Spinoza den Gegensatz der zwei Attribute mit dem Gegensatze der zwei Erscheinungswelten, Natur und Geist zusammenfallen lasse (S. 169—170). — Kant hatte die Reflexionskategorien aus der Kategorientafel ausgeschlossen; Hartmann nimmt sie in dieselbe auf, zieht auch Raum und Zeit und den Zweck in dieselbe herein und fasst die Kategorien nicht als bloß subjective, sondern auch als objective und metaphysische Grund-

bestimmungen auf — all' dieses mit vollem Rechte. — Hegel war ihm hierin zum theil schon vorangegangen. Er hatte nach dem Vorgange Schelling's den Subjectivismus der Kant'schen Kategorienlehre bereits durchbrochen, die Reflexionsbegriffe und den Zweckbegriff bereits in dieselbe hereingezogen; er hatte aber die Kategorien nur als metaphysische Definitionen des Absoluten gefasst vor der Schöpfung, so dass die sinnlichen Formen von Raum und Zeit ausser deren Bereich fielen. Hierin tritt ihm Hartmann gegenüber; er tritt ihm auch insofern gegenüber, als er den substantiellen Monismus des „Unbewussten“ im Anschlusse an Spinoza proclamirt, mit Verwerfung jedes substantiellen Monadismus, das Attribut des logischen Denkens durch das Attribut des alogischen Willens ergänzt und den Widerspruch nicht als ein logisches Princip des dialektischen Processes geltend macht im Sinne einer optimistischen Weltanschauung, sondern vielmehr als ein alogisches, ja antilogisches, im Sinne einer pessimistischen Weltanschauung.

Hartmann hat nicht blos die endlichen Seinsbestimmungen der fundamentalen Art, wie es durch Aristoteles geschehen, sondern auch die von ihnen vorausgesetzten allgemeinen Seinsbestimmungen und darüber hinaus sogar die göttlichen in die Kategorienlehre gezogen; er hätte auch die ethischen und ästhetischen in dieselbe mithereinziehen können. Es ist dieses zunächst nur von formeller Bedeutung; all' diese Seinsbestimmungen in das richtige Verhältniss zu einander zu stellen, das ist und bleibt die Hauptsache. Von den Kategorien der Sinnlichkeit und des blos reflectirenden Denkens hat er ferner die Kategorien des speculativen Denkens unterschieden, bekennt sich also zu einer über die subjective und die objective Welt der Erscheinungen hinausgehenden metaphysischen Weltanschauung. Die Betonung und Festhaltung dieses Grundgedankens gegenüber mannigfachen skeptischen und positivistischen Zeitrichtungen ist ihm als Verdienst anzurechnen und verleiht seiner Kategorienlehre ihren nicht zu schmälernnden Werth. Die Frage ist nur, ob er diesen richtigen Grundgedanken auch allseits eine richtige Aus- und Durchführung gegeben habe? Diese Frage müssen wir verneinen aus folgenden Gründen, die wir hier nur *in nuce* andeuten können.

Hartmann will die Kategorien speculativ deduciren, construiren aus einer Urkategorie heraus; das scheint uns ein erster Grundmangel zu sein. Das göttliche Wesen ist nach ihm rein als solches das überseiende, ruhende Wesen vor und über allen Kategorien, als absolute Substanz dagegen in Beziehung oder Relation zu den Attributen von Idee und Kraft, Vernunft und Wille ist es die Urkategorie, welche in Thätigkeit übergehend als Kategorie der Finalität und Causalität hervortritt und die Reflexions- und Sinnlichkeitskategorien der objectiven und subjectiven Sphäre als weitere Specificirungen oder Besonderungen aus sich hervortreibt (S. 191). Nun sind allerdings die allgemeinen und

endlichen Seinsbestimmungen im göttlichen Wesen und dessen Attributen grundgelegt, wir müssen dieselben aber schon gewonnen haben, um *a posteriori* das göttliche Wesen und dessen Attribute als deren Urquell zu erfassen. Jene Grundbestimmungen aus dem göttlichen Wesen ihrem Was nach *a priori* ableiten zu wollen, ist ein illusorisches Beginnen. Wie viele solch' fruchtloser Ableitungen hat die moderne Speculation nicht schon gezeitigt? Abgesehen hiervon ist aber die Relation auch überhaupt nicht die Kategorie der Kategorien. Sie hat die anderen Kategorien oder Grundbegriffe zur Voraussetzung, wie umgekehrt ebenfalls. Sie hat Eines und Vieles, Wesenheit und Existenz, Potenz und Act, Ursache und Wirkung, Substanz, Qualität, Quantität, Raum und Zeit, Thun und Leiden usw. zur Voraussetzung. Umgekehrt hat aber auch jede dieser Kategorien Relation, Synthese zu ihrer Voraussetzung und könnte ohne dem nicht sein, was sie ist. Jede derselben hat Relation, Synthese zur Voraussetzung, möge man letztere im objectiven, dynamischen Sinne oder im subjectiven, logischen Sinne nehmen. Es ist ein ganz richtiger Gedanke Hartmann's, dass jede Kategorie auf ihre Weise eine synthetische Function voraussetzt oder miteinschliesst, sei es eine unbewusste oder bewusste; zu beanstanden ist nur, dass diese synthetische Function durchgehends von intellectualer Beschaffenheit sein müsse, falls man diesem Worte nicht eine weitere, uneigentlichere Bedeutung unterlegt.

Hartmann betrachtet im Sinne seines pantheistischen Monismus das göttliche Wesen als die alleine Substanz, als die einzige substantiale Final- und Wirkursache von Allem und die Geschöpfe als blose Erscheinungen, Accidentien derselben. Die Individuen sind nur relativ beständige Functionscomplexe der einen absoluten Function, ein Unterschied von schöpferischer und geschöpflicher Substanz ist ein *Nonsens*, der Theismus hat sich bis jetzt vergeblich bemüht, einen Begriff von Substanz aufzustellen, welcher diesen Unterschied als begreiflich erscheinen liesse (S. 419, 530). Infolge dieses Standpunktes, dessen nähere Darlegung und Würdigung wir uns hier versagen müssen, können die göttlichen Seinsbestimmungen von den allgemeinen und endlichen Seinsbestimmungen nicht auf eine ihrer Natur entsprechende Weise abgehoben werden. Hierin liegt ein zweiter Grundmangel der Kategorienlehre Hartmann's begründet.

Allerdings ist ferner Gott die ideell geordnete Allkraft der Kräfte, doch nicht in der Weise, dass er als solche auch Urquell aller Unvernunft, allen Widerspruchs und Uebels wäre im Sinne des Pessimismus zum Zwecke ihrer stufenweisen und schliesslich völligen Ueberwindung. Die Gesammtheit der Kategorien unter diesen Gesichtspunkt und unter diese Perspective gestellt zu haben, ist ein dritter Grundmangel der Kategorienlehre Hartmann's. Der Widerspruch soll nur durch das logische

Denken ausgeschlossen sein, soll aber bewegender Puls des objectiven Weltprocesses sein, indem der in's ungemessene hinausstürmende allkräftige Wille das treibende Ferment desselben bildet, allmählich und schliesslich aber geleitet durch die logische Idee der den Willen dupirenden Vernunft sich selber aufhebt in seinem eigenen Widerspruche. „Daraus, dass das Sichwidersprechende nicht zusammen gedacht werden kann, folgt durchaus noch nicht ohne weiteres, dass es nicht doch zusammen sein kann, sondern nur insoweit, als die Voraussetzung gültig ist, dass das Sein unter dem Gesetz des Logischen steht“ (S. 313). Der Widerspruch im Sinne von Gegensatz, Widerstreit wird von Hartmann wie von Hegel nicht gehörig unterschieden vom Widerspruch im Sinne der *contradictio in adiecto* und zum bewegenden Factor der Weltdealektik gemacht, nur von Ersterem nicht wie von Letzterem zu einem logischen, sondern vielmehr zu einem alogischen, ja antilogischen.

Auffallender Weise schränkt Hartmann die Kategorie der Qualität ausschliesslich auf das Gebiet der Empfindungsqualitäten ein. „Was uns zunächst als einfache Empfindung erscheint, stellt sich bei näherer Betrachtung als eine Empfindungssynthese heraus, als eine Gruppe von Empfindungen, die so eng miteinander verschmolzen ist, dass unser Bewusstsein sie entweder gar nicht mehr oder nur durch längere Einübung, theilweise erst unter Beihilfe künstlicher Mittel in ihre Componenten zu analysiren vermag.“ Reichere Empfindungsqualitäten können aber nicht bloß entstehen aus verschiedenen Qualitäten niederer Stufen, sondern auch aus deren Intensitäten, welche bei gewissen Punkten — Knotenpunkten nach Hegel'schem Ausdrucke — in Qualität umschlagen (S. 6, 11). „Die Componenten der einfachsten specifischen Qualitäten sind ohne Zweifel qualitätslos inbezug auf dieses Sinnengebiet, aber doch nicht qualitätslos inbezug auf das Gemeingefühl“, dessen Empfindungen „zuletzt auf mechanischen Druck und Zug“ zurückweisen. Und nicht bloß den untersten Organismen, sondern selbst den Molecülen und Uratomen sind Empfindungen noch zuzueignen, besonders auch Lust- und Unlustempfindungen. Alle Bewusstseinsqualitäten sind Empfindungsqualitäten. Die Functionen des Anschauens, Denkens, Wollens, die Triebe, die Gemüths- und Geistesanlagen sind als solche keine Qualitäten; sie sind solche nur rücksichtlich der ihren Inhalt bildenden Empfindungsqualitäten (S. 22—23, 32—33, 59—62). In der Sphäre der objectiven Welt haben die Naturwissenschaften der Kategorie der Qualität den Boden nahezu, ja ganz entzogen. Sie „haben die transscendent-objectiven Ursachen des Schalls, des Lichtes, der Wärme, der Elektrizität, des Magnetismus usw. in Schwingungszustände von bestimmten Formen und Geschwindigkeiten aufgelöst, also in Bewegungen mit rein quantitativer Bestimmtheit. Ebenso haben sie den Unterschied der Aggregatzustände durch verschiedene Bewegungsformen erklärt, die unter dem Einflusse der zu-

nehmenden Wärme in den gleichen Elementen hervorgerufen werden. . . . Die von ihnen eröffnete Perspective lässt deutlich das Schwinden der Qualität auf Null als letztes Ziel erkennen, wenn auch ihre Annäherung an dieses Ziel für immer nur eine asymptotische bleiben sollte“ (S. 34 bis 36). Wie naturwissenschaftlicherseits ist auch metaphysischerseits der Qualität Wirklichkeit abzusprechen. Die subjectiven Empfindungsqualitäten einerseits und die objectiven Bewegungsvorgänge andererseits erscheinen hier nur als Producte der alleinigen Bethätigung des Absoluten in der Welt und ihrem Prozesse. Die Aussenwelt des bewegten Daseins ist die primäre, die Innenwelt des Bewusstseins mit den ihm immanenten Empfindungsqualitäten ist die secundäre Erscheinungswelt, und zwar jene eine einheitliche, objectiv-reale Erscheinungswelt, diese ein Reich vieler von einander separirter subjectiv-idealer Erscheinungswelten. Die erstere ist unbewusst und enthält nur quantitative Unterschiede, die letzteren sind bewusst und zeigen in aufsteigender Reihenfolge in ihren Sonderinhalten auch qualitative Unterschiede neben den quantitativen (S. 42—43).

Diese Einschränkung der Qualität auf die bloße Empfindungssphäre ist offenbar zu eng. Und wenn auch im Sinne der Schrift Hartmann's: „Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus“, den sogen. secundären Sinnesqualitäten der Farbe, des Tones, des Geruches, Geschmackes, der Wärme und der Kälte, im Bereiche der Aussenwelt nur verschiedene Bewegungen und Bewegungsformen entsprechen würden, so müssten doch diese verschiedenen Bewegungsformen als nicht bloss quantitativ, sondern qualitativ verschieden gefasst werden, so dass auch hier bei gewissen Maasverhältnissen ein Umschlag der Quantität in Qualität erfolgen würde. Desgleichen müssten auch die räumlichen Figuren der in Bewegung oder Ruhe befindlichen Objecte als qualitativ verschieden gelten und nicht minder auch die subjectiven Functionen, Gemüths- und Geistesanlagen, abgesehen von dem Inhalte, worauf sie sich beziehen, denn ihre charakteristischen Unterschiede können doch keine bloss quantitativen sein. Und insofern es nicht bloss eine absolute Substanz gibt im Sinne eines pantheistischen Monismus, sondern auch geschöpfliche Substanzen, so müssen diese auf wesentlich-qualitative Weise sich unterscheiden in ihren wirkens- und leidensfähigen Vermögen, in ihren Anlagen und Thätigkeiten, ja auch auf ausserwesentlich-qualitative Weise so oder anders auswachsen, sich ausbilden und unterscheiden können. Die Kategorie der Qualität ist also eine allgemeynnothwendige Kategorie des endlich-Seienden, nicht bloss eine Kategorie des empfindenden Bewusstseins. Darauf wird auch die Naturwissenschaft und die Metaphysik hinauskommen müssen. Die erstere, wenn sie sich dahin besinnt, dass selbst die verschiedenen, von ihr vorausgesetzten Atomgruppierungen und Atombewegungen sich nicht rein quantitativ

begreifen lassen, und die letztere, wenn sie nicht Alles in das mit sich selber spielende, in die Welt sich abstürzende und aus ihr wieder zurück sich flüchtende Alleine auflösen will.

Das besprochene Werk E. v. Hartmann's enthält ausserdem zahlreiche und zum theil lehrreiche Einzelheiten, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Es erfordert ein ernstes Studium. Nach mancherlei Seiten hin mahnt es an — Herakleitisches, verlangt zum vollen Verständnisse also auch einen — delischen Schwimmer.

München.

Dr. Al. v. Schmid.

**Lebenslüge und Lebenswahrheit.** Von Joh. Jörgensen. Aus dem Dänischen übersetzt. Mainz, Kirchheim. 1897.

Diese kurze Conversionsschrift des im vorigen Jahre nach schweren Verirrungen und Kämpfen zur katholischen Kirche zurückgekehrten talentvollsten dänischen Dichters der Neuzeit unterscheidet sich wesentlich in Form und Inhalt von den gewöhnlichen Schriften dieser Art. Der Form nach haben wir eine äusserst anziehende, lebhafte, anschauliche, kurz: hochpoetische Schilderung von Stimmungen des Lebens und Natur-Szenen. Inhaltlich ist es keine theologische, sondern eine philosophische Streit- oder Vertheidigungsschrift: sie ist hierin ein getreues Abbild des gegenwärtigen Standes der religiösen Frage. Es gilt nicht mehr zu entscheiden zwischen Katholicismus und Protestantismus, sondern zwischen radikalem Unglauben und katholischem Christenthum.

Jörgensen vertheidigt sich gegen die Anschuldigungen eines Freundes, den das ekelhafte Wort „Christ“ geradezu traurig macht. Derselbe hatte ihm geschrieben: „Lieber, lieber Freund, warum konntest Du nicht Du selbst sein? — Warum war dieses heilige Erdenleben Dir nicht genug? Warum willst Du andere Götter haben anstatt des einen, wahren: Dein Ich, Deine Seele?“ In der That war, nachdem er mit grosser Anstrengung den „Supranaturalismus“ abgeworfen hatte, seine Lebensaufgabe geworden:

„Ich war da, um mein eigenes Ich zu behaupten, um mein eigenes Selbst zu geniessen, um alle die kleinen Eigenschaften meines Wesens auszuformen und auszuhauen bis auf den letzten wunderlichen Schnörkel. Mein Ich zu geniessen und Anderen mein Ich zum Genusse zu bieten — das war meine einzige höchste Pflicht. . . . Alle Gefühle, alle Rücksichten habe ich verbrannt auf dem Altarfeuer vor dem heiligen Bilde meines Ichs, vor dem Abgotte, den ich meine Kunst nannte.“

Das ist der einzig consequente Standpunkt der autonomen von Gott emancipirten Moral; manche verschämte Atheisten suchen ihn abzuleugnen; aufrichtigere gestehen ihn ein, und plappern, wie der Verfasser erlebte, das Geheimniss aus.

„Jene falschen Propheten haben durch ihr Wort ein Geschlecht von Ehebrechern und Trunkenbolden gebildet. Sie werden es schwerlich leugnen. Es sind Zeugen genug auf ihrem Wege — Zeugen, deren Hände im Todeskrampfe Giftflaschen oder Revolverkolben umklammern.“

Ueber die englischen Ethiker mit ihrem Menschenglück und Altruismus ist man längst hinaus. Individualismus, Selbstsucht ist die Lebensnorm. Erst wollte man die Moral nur vom Dogma befreien; die Liebe, welche bisher nutzlos zum Himmel gestiegen, sollte nun sich über die ganze Erde ergiessen. Aber was geschah?

„Mit erstaunlicher Eile hat man die Ideen von »dem möglichst grossen Glück für die möglichst grosse Anzahl« verlassen — und überall begegnet man raffinierten Egoisten, blasirten Decadenten, rücksichtslosen Bohemen und moralverachtenden Uebermenschen. Das Ich, das selbstherrliche, autonome Ich ist die höchste Instanz und die einzige Norm für Leben und Handeln geworden.“

Die Atheisten wollen die Menschheit ganz und gar von „mittelalterlichen Schreckbildern“ befreien. Dann erst wird es schön werden zu leben:

„Eine unendliche Lebensbacchanalie — mit Rosen und perlendem Wein und vorurtheilsfreien Nymphen! Denn es wird nichts anderes geben, als ein freies Spiel der Triebe. — einen wimmelnden Daseinskampf selbstsüchtiger Menschenatome. . . . Und der, welcher nicht mehr den Wein und die Rosen und die Nymphen bezahlen kann, der braucht nur ein wenig abseits zu gehen — so weit, dass er nicht die Freude der anderen stört — und den Revolver vor die Stirne zu setzen. . . . Ein Mensch weniger! Ein Atom weniger! Das spielt keine Rolle! Die Natur ist ewig, die Kraft der Leidenschaft unerschöpflich, die Sonne geht jeden Morgen von neuem auf und reift neue Trauben, neue Männer, neue Rosen, neue Weiber . . .“

Das sind nicht etwa blos Phantasien eines Dichters; nein, der Vf. hat diese Nacht des Unglaubens mit ihren Verirrungen mit anderen Gesinnungsgenossen durchlebt. Das ist die autonome, selbstlose Sittlichkeit, welche die Ungläubigen gegenüber der Sklavenmoral des Christenthums mit ihren Jenseitshoffnungen so hoch zu preisen wissen. Dass auch die „Nymphen“ in dieser Moral eine so bedeutende Rolle spielen, braucht nicht zu befremden, wenn man die menschliche Natur kennt und sich des Ausspruchs von Hieronymus erinnert: *Non vidi haereticum castum*. Aber sie haben es in heiliger Entrüstung und Kindesunschuld dem Convertiten sehr übel genommen, dass er von so „unkeuschen“ Dingen spreche. Und das sind dieselben, welche seine früheren schlüpferigen Schilderungen gierig verschluckten.

Die Ungläubigen behaupten, im Namen der Wahrheit und Wissenschaft nicht an das Christenthum glauben zu können: eitele Täuschung. Sie wollen nicht glauben, sie wollen frei sein, Wahrheit ist ihnen gleichgiltig.

„Es war ein Joch, das ich abwerfen wollte. Ich wollte die Erde besitzen und den Himmel den Engeln und den Sperlingen überlassen. . . . Leben, Glück,



die Herrlichkeit dieser Welt war es, die uns von der Spitze des Berges der Versuchung gezeigt wurde. Und wir fielen nieder und beteten den an, der behauptete, die Macht zu haben, uns alles dieses zu geben. Das ist unsere und aller Freidenker richtige Genesis. Ich weiss wohl, dass es noch solche gibt, die sich in den Philosophenmantel der stoischen Wahrheitsliebe verummten. Aber alle offenherzigen Dichter haben längst das Geheimniss ausgeplappert, die Geheimlehre des Unglaubens. Und diese ist nicht: »Heute ist die Wahrheit zur Welt gekommen«, sondern sie ist: »Heute ist der alte Pan von den Todten erstanden.« Denn: Gläubige und Ungläubige, das sind ja nur theoretische Namen. Und der Kampf ist praktisch, es ist ein Kampf zwischen Willen, zwischen dem Willen des Geistes und dem Willen des Fleisches, zwischen Christenthum und Heidenthum, zwischen Gott und der Welt, zwischen Christus und dem Antichrist. Dieses ist der wahre Gegensatz: Christ oder Heide. Manche von denen, die theoretisch Ungläubige sind, leben noch in der Praxis von christlicher Erziehung, von christlichen Erinnerungen. Aber warte noch eine Generation — und Du wirst sehen, was für ein reiches Heidenthum aus einem Seelenboden aufblühen kann, der von allen christlichen Stoffen gereinigt ist!

Aber das gesuchte Glück kam nicht durch die Freilassung des Ichs „im vollen renaissancecederben Lebensgenuss“, im Gegentheil: „nach dem Rausche kamen die Kopfschmerzen“; es begann die Zeit der hoffnungslosen Geschlechter. Da hiess es nun: „*Enivrez-vous toujours!*“ „Aber in Opium und Morphium ist nicht viel Wahrheit!“ Deshalb sagte Ibsen: Das Glück ist nur möglich durch die Lebenslüge. „Und da war das Maas voll — die Wahrheit in blasirtem Skepticismus verscherzt, das Glück von decadentem Egoismus vernichtet!“

Und hier setzte sein Darwinismus ein, was freilich nur unter dem Einflusse der göttlichen Gnade begreiflich erscheint, um den Zoologen Jörgensen von der Lebenslüge zur Lebenswahrheit zu führen. Sein Freund hatte ihm geschrieben:

„Dass Du, der tiefeingewurzelte Darwinist — Du, der Du mehr als wir Alle Wurzel geschlagen hatte in der warmen Fruchterde der Natur —, dass Du ein Christ wirst, ist mir traurig und unbegreiflich!“

Die Anpassungstheorie Darwin's führte ihn zum Glauben.

„Es war eine darwinistische Schlussfolgerung, die mich dazu führte, die Wahrheit des Christenthums anzunehmen.“ „Denn die Wahrheit ist das Resultat der Anbequemung [soll wohl in der Uebersetzung besser Anpassung heissen] unseres Geistes an die Wirklichkeit.“ „Gehe aus der Wahrheit heraus, und die Wirklichkeit wird Dich für Deine Uebertretung bestrafen.“ „Die Wahrheit muss ihrer Natur gemäss zum Glücke führen, und die Lüge zum Unglück und Untergang. Dieses ist ein biologischer Grundsatz, an dem nicht gerüttelt werden kann. Ein wahres Weltbild ist die Bedingung eines richtigen Handelns, und umgekehrt führt ein falsches Weltbild fehlerhaftes Handeln mit sich.“

Nun haben wir aber im Leben ganz consequent unseren Unglauben durchgeführt, und welches ist das Resultat: „Mit der leichten Bagage unserer Launen und Grillen zogen wir wie eine phantastische Karawane

über die Steppe der Nacht, wo für die Vagabunden und Zigeuner der ganzen Welt Platz ist. . . . Denn alles dieses verhält sich ganz anders, als es gewöhnlich gelehrt wird.“

Das ist die selbstlose autonome vielgepriesene Sittlichkeit des Unglaubens und der reinen Humanität, wie sie von einem Eingeweihten beobachtet und geübt worden ist.

**Le tempérament.** Étude de physiologie nerveuse par le Dr. Surbled. (Extrait de la Revue des questions scientifiques. Avril-Juillet 1897.) Louvain, Polleunis et Ceutericq. 1897.

Der Vf. dieser Schrift hat seine Bekanntschaft mit der Nervenphysiologie und der damit zusammenhängenden physiologischen Psychologie durch eine Reihe von Schriften documentirt. Dahin gehören: *La mémoire. Neurones cérébraux. Genèse cérébro-psychique du langage articulé.* Auch die vorliegende Schrift, welche das Temperament behandelt, sucht mit Recht für dieses so viel behandelte psychologische Problem die physiologische, specieller nervöse Grundlage zu finden.

Sehr ausführlich und mit Geschick kritisirt er falsche, insbesondere materialistische Auffassungen des Temperaments. Kürzer und weniger zuversichtlich ist die Darlegung der Ergebnisse seiner Forschung, insofern sie ein positives Resultat in Aussicht stellt.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Physiologischen Psychologie, so schliesst er, ist das Temperament nur ein Wort, welches gebraucht wird, um die eigenthümliche Natur eines Jeden von uns zu bezeichnen, aber diese individuelle Natur ist in ein geheimnissvolles Dunkel gehüllt. Darum sind die bis jetzt angestellten wissenschaftlichen Untersuchungen doch nicht resultatlos gewesen.

„Die Modalitäten unseres Wesens sind zwar schlecht bestimmt worden, aber das wissen wir, dass sie alle am Nervenleben hängen. Ueber diesen wichtigen Punkt hat die Wissenschaft vollkommenes Licht verbreitet; die alten Theorien sind definitiv aufgegeben.“

Bis jetzt ist es also, wie im Jahre 1789 der dritte Stand, Nichts, es ist aber bestimmt, wie jener, Alles zu werden.

„Mit Hilfe der Wissenschaft wird das Temperament werden was es sein soll: das Alles des lebenden Organismus, das physiologische Characteristicum des Individuums. Dann wird unsere Sensibilität ihr Merkmal haben: und Moralisten wie Aerzte werden in demselben die nothwendigen Indicationen haben zur Verhütung des Bösen, zur Führung des Lebens, die vollkommene und harmonische Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit.“

**Natur und Geist.** Vortrag von R. v. Wichert. Leipzig, Pfeffer. 1896.

„Die Ueberzeugung, dass die inneren Widersprüche, mit denen fast alle Theorien über die Weltstellung des Menschen behaftet sind, vorzugs-

weise der unklaren Begriffs- und Grenzbestimmung von Natur und Geist zur Last fallen“, veranlasste den Verfasser, in diesem populären, vor einem aus Herren und Damen im Conversationshause zu Baden-Baden gehaltenen Vortrage, „einen Hinweis auf Klarlegung dieser Begriffe und ihrer Abgrenzung zu bieten“.

Diesen Zweck erreicht der Vf. durch eine Kritik der in der Frage in Betracht kommenden Systeme, welche freilich auch die verschiedenen Weltanschauungen darstellen: Materialismus, Spiritualismus, Pantheismus, Monismus, Theismus oder Dualismus. Er kommt zum Schlusse:

„Nur dadurch, dass wir die Grenzen zwischen Geist und Natur anders bestimmen, dass wir das Geisterreich auf freie, für sich seiende Vernunftwesen beschränken und unter Natur alles dasjenige Sein und Geschehen zusammenfassen, welches ohne eigenes oder fremdes Zuthun ausschliesslich unter der Herrschaft allgemeiner Gesetze steht, vermögen wir zu derjenigen Weltanschauung zu gelangen, die mir vor allen anderen geeignet erscheint, nicht nur unseren Verstand zu befriedigen, sondern auch unser Gemüth zu erheben und uns der Würde eines erhabenen Weltberufes bewusst zu werden.“

Es scheint uns nicht ganz gerechtfertigt, Theismus und Dualismus als synonym zu betrachten, es gibt einen Theismus, der einer wahrhaft einheitlichen Weltauffassung besser Rechnung trägt, als der Pantheismus oder Materialismus oder irgend ein anderes System, welches sich den stolzen Namen des Monismus beilegt.<sup>1)</sup> Lotze, auf den der Vf. mit Recht grosse Stücke hält, hat den Monismus doch wohl zu stark nach der pantheistischen Seite hin ausgestaltet. Die Willensfreiheit, welche Lotze entschieden festhält, und welche der Vf. als das Characteristicum des Geistes ansieht, kann mit solchem Monismus eigentlich nicht bestehen.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

**Instinct und Intelligenz im Thierreich.** Ein kritischer Beitrag zur modernen Thierpsychologie. Von Erich Wasmann S.J. Freiburg, Herder. gr. 8. VIII, 94 S. *N.* 1,30.

„Da gerade die Bestimmung und Anwendung dieser beiden Begriffe (Instinct und Intelligenz) den wesentlichsten Differenzpunkt zwischen der älteren und neueren Thierpsychologie bildet, erschien es angezeigt, diesen Gegenstand in einer eigenen Schrift zu behandeln“ (S. V).

In derselben kam es dem Vf. zuerst darauf an, festzustellen, was er selbst und was seine Gegner unter Instinct und Intelligenz verstehen, um danach zu entscheiden, was der richtige Gebrauch dieser Begriffe sei. Sodann untersucht er genau, „in welchem Verhältnisse Instinct und Intelligenz im Thierreiche zu einander stehen“ (S. VI), d. h. etwas gemein-

<sup>1)</sup> Vgl. des Referenten Schrift: „Der mechanische Monismus“, besonders S. 280 ff.

verständlicher ausgedrückt, er untersucht, ob blos Instincte oder auch eine Intelligenz im eigentlichen Sinne des Wortes auf dem Gebiete des Thierlebens sich geltend machen (S. 32). Er beginnt also mit der Feststellung der beiden Begriffe Instinct und Intelligenz, und zwar, wie er mit allem Rechte hervorhebt, nicht an der Hand der populärwissenschaftlichen oder, wie W. W u n d t sagt, der vulgären, sondern an der Hand der strengwissenschaftlichen Psychologie, mit anderen Worten unter Anwendung einer „kritischen Methode“, einer „klaren psychologischen Analyse“. Auf die Frage: „Was ist Intelligenz?“ d. i. die eigentliche Intelligenz, antwortet er endgültig:

„Intelligenz bedeutet sowohl dem etymologischen Sinne nach, als auch dem Begriffe nach, den man bisher in der wissenschaftlichen Psychologie aller Zeiten damit verband, ausschliesslich die Fähigkeit (allgemeine Begriffe zu bilden), die Beziehungen der Begriffe zu einander zu erkennen und daraus Schlüsse zu ziehen“ (S. 16).

Und mit dem Vermögen der Intelligenz identificirt er Verstand und Vernunft, welche man freilich in neuerer Zeit vielfach als zwei Vermögen betrachtet, um dann jenes auch dem Thiere zuzuerkennen. Ohne Zweifel hat er darin vollkommen recht und wird auch recht behalten; sogar moderne Thierpsychologen pflichten ihm darin bei (S. 18). Etwas anders steht es mit seiner Erklärung des Instincts, und zwar deshalb hauptsächlich, weil dieselbe über den Rahmen des Wortlauts hinaus nicht ganz constant bleibt. „Was ist also Instinct?“ fragt er, und antwortet sogleich:

„Er bedeutet das Princip der instinctiven (!?) Thätigkeiten. Diese sind aber Triebhandlungen, d. h. sie entspringen den natürlichen Neigungen des sinnlichen Strebevermögens. Da sie ferner von sinnlicher Empfindung und Vorstellung in ihrer Ausführung geleitet werden, sind sie im Gegensatze zu den Reflexbewegungen ‚willkürliche Thätigkeiten‘. Andererseits unterscheiden sie sich von den intelligenten Handlungen dadurch, dass sie ohne Bewusstsein des Zweckes der betreffenden Thätigkeit erfolgen“ (S. 19; vgl. S. 6).

Damit stimmt es überein, wenn er sagt:

„Nach dem Sinne, der sowohl der etymologischen Bildung des Wortes als auch der Bedeutung entspricht, die dieses Wort in der alten Philosophie hatte, bezeichnet Instinct somit einen sinnlichen Trieb, der zu Thätigkeiten anleitet, deren Zweckmässigkeit ausserhalb des Erkenntnissbereiches des betreffenden Subjectes liegt“ (S. 21).

Abweichend von dieser Erklärung heisst es S. 20:

„Der Instinct bezeichnet also in erster und eigentlicher Bedeutung einen Trieb des sinnlichen Strebevermögens zu bestimmten Objecten und Thätigkeiten, deren Zweckmässigkeit ausserhalb des Erkenntnissbereiches des handelnden Subjectes liegt. An zweiter Stelle bezeichnet Instinct die Eigenthümlichkeit der sinnlichen Erkenntniss, durch welche jenes Streben geleitet wird: sie stellt dem sinnlichen Wesen das objectiv Nützliche als subjectiv angenehm vor und weist ihm zugleich auch den Gebrauch seiner körperlichen Organe zur Erreichung jenes Zieles an“; vgl. ebend. n. 4.

Und S. 26: „Instinct ist, in seinem tiefsten Wesen betrachtet, die erbliche, zweckmässige Anlage des sinnlichen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens im Thiere“ (als ob es beim Menschen keinen Instinct gebe). Und wiederum abweichend von beiden Erklärungen bezeichnet er (S. 27) jene erbliche Anlage des sinnlichen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens als „die eigentliche Wurzel des Instincts.“ Weshalb er in den beiden letzten Definitionen das Wörtchen „erblich“ beigefügt hat, ist nicht recht ersichtlich, zumal nach seiner ausdrücklichen Erklärung (S. 22; vgl. S. 8) die Erbllichkeit nicht ein wesentliches, sondern ein bloßes Hilfskriterium des Instincts ausmacht. Daneben sei jedoch hervorgehoben, dass er die Definition des Instincts, welche sich oben an zweiter Stelle befindet, als die eigentliche betrachtet und sie deshalb sowohl in der Erklärung der zweckmässigen Thätigkeiten der Thiere, als auch in der Widerlegung seiner Gegner verwerthet. Was sodann die Untersuchung der Frage betrifft, ob die Thiere bei ihren zweckmässigen Thätigkeiten nur von natürlichen Instincten geleitet werden, oder ob sie dabei zuweilen auch eine Intelligenz, und zwar eine solche im eigentlichen Sinne des Wortes, bekunden, so war es dem Vf. auf Grund seiner Special-Beobachtungen auf dem Gebiete des Thierlebens ein leichtes Spiel, die Bethätigung einer Intelligenz von seiten der Thiere auf der ganzen Linie ihres Thuns und Wirkens zu leugnen und die anthropomorphischen Deutungen der Thierseele, in denen die modernen Thierpsychologen schwelgen, glänzend und siegreich zu widerlegen, was übrigens dieser und jener seiner Gegner mit bezug auf andere auch aufrichtig eingesteht (S. 40 u. 50). Am meisten hat uns das 5. Kapitel gefallen, in welchem der Nachweis geführt wird, dass die allgemeinen Sinnesbilder, wie sie nicht bloß den Menschen, sondern auch den Thieren zukommen, keine allgemeinen Begriffe sind, und dass darum die Thiere kein geistiges Abstraktionsvermögen, also auch keine eigentliche Intelligenz besitzen, woraus unleugbar hervorgeht, dass „der Mensch das einzige intelligente Wesen der sichtbaren Schöpfung“ (S. VI) ist. Wir zollen dem verehrten Herrn Verfasser für seine „vorliegende kleine Schrift“ den herzlichsten Dank und wünschen ihr die weiteste Verbreitung.

Trier.

Dr. L. Schütz.

**Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins.** Von Prof. Dr. Al. Otten. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 1897.

Der Vf. dieser Apologie hat sich einer dankenswerthen Aufgabe unterzogen, indem er die anmaassenden Behauptungen Drews', eines schwärmerischen Anhängers Ed. v. Hartmann's, des Philosophen des Unbewussten, gründlich beleuchtete. Nicht als wenn das stolze Selbstbewusstsein A. Drews' der theistischen Weltanschauung wirklich gefahr-

drohend wäre, sondern weil viele, selbst katholische Theologen, sich davon imponiren lassen. Es zeugt doch von grosser Unkenntniss und bornirter Selbstüberhebung, wenn Drews behauptet, die Theisten hätten sich wenig Mühe gegeben, die Persönlichkeit des Absoluten zu beweisen, sie nähmen sie blos im Glauben an. Ref. wenigstens hat in seiner *Theodicee* und *Apologetik* bei den Gottesbeweisen gerade auf den Nachweis eines persönlichen Gottes den grössten Nachdruck gelegt, einen solchen von früheren Behandlungen allerdings so weit abweichenden Nachdruck, dass katholische Kritiker diese Methode beanstanden zu müssen geglaubt haben.<sup>1)</sup>

Der Vf. behandelt seinen Gegenstand in folgenden vier Abschnitten: I. Theistische Anschauung über das Selbstbewusstsein Gottes. II. Allgemeine Einwendungen gegen den Theismus. III. Vergleich zwischen Bewusstem und Unbewusstem. IV. Bedingungen des Selbstbewusstseins.

Wie unreif, burschikos und cynisch die Speculation ist, welche Drews gegen den Theismus entwickelt, zeigt folgende Auslassung, die zudem nicht originell ist, sondern seinem Meister Hartmann entlehnt ist, der gleichfalls von Besessenheit der Seele durch die Gnade faselt.

„Die Annahme des absoluten Selbstbewusstseins neben und in den endlichen Individualbewusstseinen hebt das Verständniss der Möglichkeit innerlicher Beziehungen zwischen der Creatur und ihrem transcendenten Schöpfer vollkommen auf, die dann höchstens noch als der magische Hokuspokus des Besessenseins des einen persönlichen Geistes durch den anderen gefasst werden kann.“<sup>2)</sup>

Dagegen bemerkt der Vf. mit Recht:

„Hokuspokus dürfte dann eher vorhanden sein, wenn das Absolute sich bald gläubig vor sich selbst neigt, bald die Anbetung von sich selbst entgegennimmt, welches doch folgerichtig die pantheistische Alleinslehre zugeben muss.“

In der That betet sich dann das Absolute selbst an und wird angebetet. Das Absolute ist jenes armselige Wesen, welches in seiner Noth Hilfe suchen muss, und wo? — bei sich selbst. Die Pantheisten behaupten, eine innigere Religiosität und tiefere Frömmigkeit zu besitzen als die Christen. Aber es liegt ja auf der Hand, dass nur zwischen Geist und Geist ein religiöser Verkehr stattfinden kann, dass insbesondere der arme Mensch nur bei einem persönlichen Gott und liebevollen Vater im Gebete Hilfe suchen und finden kann. Gottes Allmacht u. Weisheit vermag schon die innerlichen Beziehungen zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer herzustellen; deren Möglichkeit Drews nicht einsehen kann. Von der hypostatischen Einigung nicht zu reden, die freilich Hartmann in seiner frivolen Weise u. Unwissenheit ein Zusammen-spannen zweier Naturen nennt, verbindet die Gnade und noch mehr die selige Anschauung in der allerinnigsten Weise mit dem dreieinigen Gotte, so dass sie an deren Göttlichkeit und Seligkeit theil hat, ohne die individuelle Selbständigkeit des Menschengeistes irgendwie zu beeinträchtigen.

<sup>1)</sup> Vgl. Vorwort zur 3. Auflage unserer *Theodicee*. — <sup>2)</sup> Die deutsche Speculation seit Kant . . . II. S. 577.

Der Pantheismus kann sein Grunddogma von der Unpersönlichkeit des Absoluten nur durch die Behauptung stützen, dass das Bewusstsein nicht eine lautere Vollkommenheit darstelle. Vor dieser Behauptung schreckt nun die Philosophie des Unbewussten auch nicht zurück; richtet sich aber damit auch in den Augen eines jeden noch einigermaassen vernünftigen d. h. mit Selbstbewusstsein begabten Menschen. Ed. v. Hartmann behauptet, der Theismus fürchte,

„das höchste Wesen, welches man, um es möglichst zu ehren, nach Art der Scholastiker mit dem Inbegriff aller nur denkbaren Vollkommenheiten auszustatten wünschte, als desjenigen Vorzuges entbehrend denken zu sollen, der dem Menschengenosse als das höchste gilt.“

Das Bewusstsein ist aber nach demselben Philosophen kein absoluter Vorzug, sondern nur ein relativer, nämlich für uns beschränkte Individuen.

„Ohne Frage ist für uns Menschen das Bewusstsein und Selbstbewusstsein ein Vorzug, aber doch nicht wie die vernünftige Intelligenz ein absoluter, sondern nur ein relativer, bedingter, d. h. es gilt uns nur deshalb als Vorzug, weil wir einmal innerhalb der Welt der Individuation und ihren Schranken stehen und behufs möglichster Förderung unserer individuellen Zwecke einer möglichst scharfen Sonderung unseres Selbst von anderen Personen und der unpersönlichen Aussenwelt bedürfen.“

Drews erklärt es wenigstens als ganz unbewiesene und willkürliche Meinung, Persönlichkeit wirklich in jedem Falle für etwas so überaus Werthvolles zu halten. Michelet geht noch weiter; „Es ist und bleibt ein Egoismus des Individuums, das Bewusstsein für das Höchste anzusehen.“ Volkelt will den geringen Werth, ja den positiven Unwerth des Bewusstseins mit den biblischen Berichten über den Sündenfall nachweisen: denn erst durch die Sünde ist den ersten Menschen das Bewusstsein aufgegangen!

Solcher Wahnwitz ist einer ernsten Widerlegung nicht werth; aber der Vf. schlägt die Gegner mit ihren eigenen Waffen. Der evolutionistische Pantheismus fasst gerade das Bewusstsein als höchste Stufe der Entwicklung, selbst das Unbewusste drängt stetig vom Unvollkommenen zum Vollkommenen.

In noch frappanterer speciellerer Weise kommt Hartmann mit sich selbst in Widerspruch, wenn er die Intelligenz als reine Vollkommenheit anerkennt, dem Bewusstsein aber diese Vollkommenheit abspricht. Intelligenz ohne Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist gar nicht möglich. Wohl mag ein einzelner Gedanke ohne actuales (Selbst-)Bewusstsein auftreten können, aber zusammenhängendes denkendes Leben ist ohne Bewusstsein des Denkens unmöglich. Manche halten sogar Bewusstseinsact und psychischer Act für identische Begriffe; aber darauf wollen wir uns nicht steifen: es handelt sich ja auch hauptsächlich um das Selbstbewusstsein, um das Bewusstsein des eigenen Ich. Ein solches ist freilich nicht immer actual bei jedem Denken vorhanden. Aber der Denkende

ist in jedem Augenblicke in der Lage, seine Aufmerksamkeit auf die subjective Seite seines Denkactes zu richten und in demselben sein Ich zu erfassen: das ist aber das actuale Selbstbewusstsein.

Ohne Selbstbewusstsein kann der Denkende gar keine Gewissheit, wenigstens keine reflexe, also eigentliche Gewissheit haben. In der Erkenntnistheorie wird ja ausdrücklich gezeigt, dass alle Gewissheit auf der ersten Thatsache: „Ich bin“, bzw. auf der Erkenntniss derselben d. h. auf dem Selbstbewusstsein beruht.

Die Unpersönlichkeitspantheisten werden wohl auch kaum bestreiten, dass der Denkende sein Ich erfassen kann, sie verstehen, wie Hartmann andeutet, unter dem Ich ein von anderen unterschiedenes Wesen; da nun das Absolute nicht von anderen unterschieden ist, so kann es kein Ich-, kein Selbstbewusstsein haben. — Aber es ist erstens doch ganz evident, dass die menschlichen Individuen unter sich verschieden und nicht das Absolute, sondern sehr beschränkte Wesen sind. Zweitens: wenn selbst das Absolute von der Welt nicht unterschieden wäre, so könnte und müsste es doch, wenn es denkt, sich selbst im Bewusstsein erfassen. Denn die Unterschiedenheit von Anderen macht nicht das Ich, sondern dieselbe ist eine Folge der Einheit des Ich. Wenn also neben dem Absoluten nichts Anderes existirt, so denkt und erfasst sich dasselbe in sich selbst ohne jenen Gegensatz zu Anderen: es erfasst sich als unterschieden vom Nichts.

Ist also das Selbstbewusstsein eine reine Vollkommenheit ebenso wie das Vernünftigsein, so darf sie dem Absoluten nicht fehlen, welches den Inbegriff aller Vollkommenheit in sich darstellt. Nicht also um es zu ehren, haben ihm die Scholastiker unter allen nur erdenkbaren Vollkommenheiten auch Selbstbewusstsein zuerkannt, sondern weil es eine Forderung der Vernunft ist, welche sie nicht, wie Hartmann den traurigen Muth hatte, zu vergewaltigen wagten.

### **S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata a Fr. Ignatio Jeiler O. M. Ad Claras Aquas. 1897.**

Der hochverdiente Leiter der kritischen Herausgabe der Gesamtwerte des hl. Bonaventura beschränkt seine Thätigkeit nicht lediglich auf die kritische und litterarische Seite dieses Unternehmens, sondern als hervorragender Theologe behält er immer dabei sein Augenmerk auf die theologische, dogmatische Seite gerichtet. Darum verbindet er mit dem Texte des Seraphischen Lehrers nicht blos kürzere Bemerkungen, sondern legt in grösseren Excursen, Scholien und eigenen Broschüren die Lehre des grossen Theologen seines Ordens dar. In vorliegender Schrift holt er aber noch weiter aus, wie es allerdings die hohe Wichtig-



keit und grosse Schwierigkeit der Frage verdient; er legt die Principien des hl. Bonaventura über die Mitwirkung Gottes zu den Thätigkeiten der Geschöpfe vor: die völlige Abhängigkeit des Geschöpfes in seiner Thätigkeit von Gott und den vollen Bestand der geschöpflichen Freiheit unter dem allmächtigen Einflusse Gottes. Er vergleicht damit die entsprechenden Principien des hl. Thomas, wobei die berühmte *Quaestio 3. de potentia* a. 7. („locus quidem insignis s. Thomae“ p. 86) in Betracht kommt, und findet eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen den beiden grossen Scholastikern, und damit eine befriedigende Lösung des grossen Problems nach ihren Principien:

„Salvae igitur et integrae maneant duo fundamenta religionis et morum, et simul confiteamur, hominem esse suarum actionum dominum atque vere movere et determinare seipsum, et nihilominus a prima et immediata omnium actionum causa ita dependere in essendo et in operando, ut sine illa praemovente non possit transire de potentia ad actum“ p. 91.

Bei dem hl. Bonaventura kommen zwei Gedanken vor, welche vielleicht zu der Lösung der betreffenden Frage einen wichtigen Beitrag liefern können. Erstens fasst er mit Alexander v. Hales die freie Entscheidung als etwas mehr Passives, als eine receptive Thätigkeit: Der Wille lässt sich von der Gnade erfassen, oder weist den Gnadenbeistand ab. Auch Scheeben hat in seiner Dogmatik diesen Gedanken weiter ausgeführt und damit eine befriedigendere Erklärung der Freiheit unter der Allmacht der Gnade zu finden geglaubt. Der zweite Punkt, der beim hl. Bonaventura schärfer als beim hl. Thomas hervortritt, ist die Einwirkung Gottes auf den geschöpflichen Geist durch die Ideen.<sup>1)</sup> Man hat diese schöne Lehre des hl. Bonaventura vielfach verkannt, sogar in ontologistischem Sinne gedeutet: er hält sich aber dabei nur an den hl. Augustinus, der wohl vielleicht etwas zu viel dem Platonismus eingeräumt haben mag, aber im wesentlichen eine nicht bloß erhabene, sondern auch tief begründete Wahrheit vorträgt, wenn er das Schauen der Wahrheit in der Gottheit einzuschärfen nicht müde wird. Man kann doch nicht in Abrede stellen, dass Aristoteles in seiner Polemik gegen Platon auf einen Standpunkt gelangt ist, welcher der Macht der Ideen nicht ganz gerecht wird. Woher kommt denn jene Allgewalt der Wahrheit auf unseren Geist, wenn nicht durch die substantiale Wahrheit? Die Wahrheit, die Ideen sind in sich höchst ohnmächtig, in der wirklichen Welt sind sie Nichts, können also auch da keine Macht ausüben, am allerwenigsten eine absolut unwiderstehliche Gewalt. Die ideale Wahrheit muss also mit der realen Urwahrheit in einer so innigen Ver-

<sup>1)</sup> P. Jeiler handelt darüber eigens in Scholien zum I. Bde. der neuen Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura. Besonderer Beachtung werth ist aber für diesen Punkt die *Qu. disp. de Scientia Christi* im V. Bde. (p. 1—16) dieser Ausgabe.

bindung stehen, dass es eigentlich Gott ist, welcher durch die Wahrheit auf unseren Geist wirkt.

Damit erhält man auch eine unwiderlegliche Grundlage für eine *praemotio physica*. Wenn nämlich zu deren Begründung gewöhnlich die absolute Contingenz und Indifferenz der geschöpflichen Ursache hervorgehoben wird, so kann man dagegen bemerken: Allerdings ist die Potenz aus sich subjectiv indifferent für die Thätigkeit, sie bedarf eines Anstosses: derselbe ist aber ja mit der Einwirkung des Objectes gegeben; dasselbe specificirt nicht bloß die Fähigkeit, sondern ermöglicht auch den Uebergang von der Ruhe zur Bewegung. Diesem Einwand begegnet man dadurch ganz entscheidend, dass man auf den Zusammenhang des Objectes mit Gott hinweist. Das Object in seiner Idealität kann eine reale Einwirkung nur durch das existirende Urwahre und Urgute ausüben. Dem Objecte kommt dem Verstande und Willen gegenüber allerdings eine *praemotio* zu: aber real-physisch nur durch Gott, und so muss allerdings eine göttliche Vorherbewegung inbezug auf die geschöpfliche Thätigkeit angenommen werden.

### **Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang.** Betrachtet von Fl. Chable. Freiburg, Herder. 1897. (Strassburger theologische Studien. II. Bd. 4. Heft.)

Diese Studie bietet mit einigen Modificationen und Kürzungen seitens der Redaction der »Strassb. theol. Studien« den Inhalt einer Doctor-Dissertation, welche der jugendliche Verfasser, durch seinen frühzeitigen Tod an der vollständigen Druckfertigstellung verhindert, vor seinem Ableben der genannten Zeitschrift zur Verfügung stellte.

Die darin ausgeführte Idee, den inneren Zusammenhang der Wunder Christi darzulegen, rührt vom Vertreter des apologetischen Fachs an der Universität Würzburg her, und war ganz gewiss einer eingehenden Bearbeitung sehr werth. Denn

„der Grund, weshalb die Gegner ohne Ausnahme die Wunder des Herrn so wenig zu würdigen verstehen, liegt hauptsächlich darin, dass sie ihren inneren Zusammenhang sowohl unter sich als mit der Lehre und Person Jesu verkennen und jedes einzelne Wunder als zufällige, in der Phantasie späterer Zeiten entstandene oder von Anfang an erdichtete, dem eigentlichen Inhalte des Lebens fremde, ganz werthlose Zuthat betrachten.“ (Vorw. d. Red. VI.)

Die damit gestellte Aufgabe ist allerdings keine leichte, und es dürfte eine adäquate Lösung derselben die Kräfte eines angehenden Doctors übersteigen. Indes, wenn man das hier allerdings aus angeführten Gründen nicht vollständige Gebotene zu grunde legen darf, dürfte der Vf. bei längerem Leben und weiteren Studien seiner Arbeit wohl gewachsen gewesen sein. Dabei zeigt er in seinen Urtheilen eine sehr

wohlthuende bescheidene Zurückhaltung, wie man sie nicht in allen Inaugural-Dissertationen antrifft. Als Beispiel führe ich seine Beurtheilung der Besessenheit an. Er referirt einfach die zwei mit dem katholischen Glauben vereinbaren Ansichten über die Natur der Teufels-austreibungen und erklärt, dass beide theologisch und dogmatisch nicht beanstandet werden können, zweifelt aber mit Recht, ob die blose Erregung von Krankheiten durch den Teufel nach den Regeln einer gesunden Exegese unter der Besessenheit verstanden werden könne.

Seinem Zwecke entsprechend legt der Vf. eine von den gewöhnlichen Eintheilungen der Wunder abweichendes Schema zu grunde: 1. Die wunderbaren Liebeswerke Jesu. 2. Die Wunder zur positiven Gründung seines Gottesreiches. 3. Die Wunder zur Ueberwindung der Feinde seines Wirkens. 4. Die wunderbaren Realweissagungen Jesu.

Die chronologische Folge der Wunder gibt er nach einem sehr bewährten Führer, nach der Aufeinanderfolge, welche J. Grimm in seinem „Leben Jesu“ zu grunde gelegt und in der „Einheit der Evangelien“ näher begründet hat.

Eine „Kritik“ über die verdienstvolle Arbeit dürfte bei den eigenthümlichen Umständen ihrer Veröffentlichung nicht wohl am Platze sein. Um aber dem Leser doch ein annäherndes Bild von ihren Leistungen zu geben, geben wir das Endergebniss des Vf.'s mit seinen eigenen Worten:

„Seine Wunder, dahin können wir die Resultate unserer Betrachtung zusammenfassen, sind nicht fromme Sage, nicht Mythos noch Menschenwerk; sie sind so gross, so bedeutsam und heilig, dass sie nur aus göttlicher Wirkursächlichkeit erklärt und nur auf göttliche Zweckursächlichkeit zurückgeführt werden können, wahrhaft Thaten des Eingebornen des Vaters, der als lebenbringender, leitender Gedanke und thatkräftiger Wille Logos für alle Zukunft ist, der als Lehrer unübertroffen und als Wunderthäter unvergleichlich, als höchste Sonne der Wahrheit und Heiligkeit allen in seinem Namen und zu seinem Zwecke Wirkenden von seinem Lichte, seiner Kraft und seiner Wärme mittheilt zur vollkommenen Realisirung des Reiches Gottes durch die vollkommene Vergeistigung der Natur und die allseitige Gottverähnlichung der Menschheit im Diesseits wie durch die einstige höchste Gottvereinigimg im jenseitigen Leben. Weit davon entfernt, eitles Schaugepränge zu sein, waren die Wunder Jesu dazu bestimmt, dem Körper Heil, der Seele Befreiung von der Sünde und neues Leben zu bringen; sie wurden gewirkt, in den Menschen Glauben, Vertrauen und Liebe zu Gott zu erwecken, ihnen Muth und sittliche Kraft im Kampfe gegen den Feind des Heiles einzufliessen. Und wahrlich! stärker als die Sünde erwies sich die Gnade und Wahrheit, deren sichtbare Erscheinung die Wunder des Herrn geworden, der seine Herrlichkeit als Gottessohn in ihnen und durch sie nach dem Worte des Apostels offenbarte: *Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis* (Joh. 1, 14).“