

Recensionen und Referate.

Logik. Als Lehrbuch dargestellt von Dr. Ernst Commer o. ö. Professor an der Univ. Breslau. Paderborn, Schöningh. 1897.

Der Verfasser vorgenannter Schrift ist als Anhänger der conservativen Richtung in der Philosophie bekannt. Er gehört zu den Gelehrten, die sich in der Gegenwart um die Reconstruction der Philosophie auf dem alten gesicherten Grunde bemühen. In seinen anfangs der 80er Jahre erschienenen Schriften „Die philosophische Wissenschaft“ und „System der Philosophie“ versucht er, wie Heinze¹⁾ sich ausdrückt, „eine systematische Darstellung der Philosophie auf aristotelischer Grundlage und glaubt sich hierbei nicht nur mit Thomas, sondern mit den grossen Philosophen aller Zeiten in Uebereinstimmung.“ Wir brauchen für die Leser des »Phil. Jahrb.« nicht besonders zu versichern, dass diese Annahme, vermöge welcher Aristoteles als Vertreter einer thatsächlich vorhandenen *philosophia perennis* dasteht, nicht auf vorgefasster Meinung sondern auf Wahrheit beruht. Wenn nach Goethe's Wort „die Denker aller Zeiten sich winken“, wie sollte da ihr Einverständniss nicht vor allem an Aristoteles, „dem Meister der Wissenden“, sich erproben?

Das vorliegende Buch ist aus einer totalen Umarbeitung des „Systems der Philosophie“ hervorgegangen und bildet den ersten Theil dieser Umarbeitung. Seinen Inhalt erkennen wir gleich aus dem ersten Satze des Vorwortes: „Ich habe versucht, in diesem Buche die aristotelische Logik nach der consequenten Entwicklung, welche ihr Albert der Grosse und Thomas von Aquin gegeben hatten, kurz und übersichtlich darzustellen.“ Der Vf. versteht unter der Entwicklung, von der er redet, die ganze von Albertus und Thomas anhebende und in der thomistischen Schule sich fortsetzende Weiterbildung der Logik, für welche die beiden genannten grossen Scholastiker den Grund gelegt und die Richtung bestimmt hatten. Es werden nämlich in dem Buche ausser Thomas und Albertus eine grosse Reihe nachfolgender Logiker aus der thomistischen Schule bis hinab in's vorige Jahrhundert quellenmässig und sehr aus-

¹⁾ Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. III, 2. S. 192.

giebig benutzt, um so die fortgesetzte, stetige wissenschaftliche Ueberlieferung ersichtlich zu machen. Auf diese Weise wird, wie schon Glossner in seiner Kritik bemerkt, der sehr dankenswerthe Nachweis erbracht, „dass auch die spätere Scholastik nicht blos mit sterilen und spitzfindigen Problemen sich beschäftigte, sondern die Logik in einem wahrhaft wissenschaftlichen Sinne auszubauen und zu fördern suchte.“¹⁾

Wir erblicken den Hauptwerth der Schrift darin, dass sie die Logik des Aristoteles darstellt, und zwar nach der Erklärung bei Thomas von Aquin und Albertus Magnus. Durch diese seine Einrichtung erhält das Werk einen doppelten Vorzug. Einmal führt es gleich an der Schwelle der philosophischen Studien, welche die Logik bezeichnet, in das Studium des Aristoteles und seiner grössten scholastischen Commentatoren ein. Sodann bietet es uns eine nicht zu unterschätzende Bürgschaft für die Wahrheit und Correctheit seines Inhaltes und bewahrt den Autor durch den treuen Anschluss an die grossen Führer vor Reformversuchen, die bei der ganz einzigen Auctorität des Aristoteles in der Logik doppelt gewagt sind.

Wir glauben freilich, dass der erstgenannte Vorzug der Schrift, die Zurückführung der logischen Lehren auf Aristoteles und Thomas, durch eine etwas andere Einrichtung noch gesteigert worden wäre. Es hätte eine kurze Beschreibung und Analyse der logischen Schriften des Aristoteles vorangehen müssen nebst Angabe der Stellen in anderen Schriften von ihm, wo sich wichtigere logische Ausführungen finden. Ein Gleiches hätte bezüglich des hl. Thomas und Albertus geschehen sollen. Sodann hätte der Text des Autors einen engeren Anschluss an den Text des Aristoteles erhalten müssen, damit der Leser wirklich allmählig mit Aristoteles vertraut gemacht wurde, und ebenso hätte sich der Text besser an Thomas und die anderen eingeschobenen Texte anschliessen müssen, damit einerseits die Darstellung weniger abgerissen wurde und mehr aus einem Gusse hervorging, anderseits die Stellen der Autoren verständlicher wurden und ihrem reichen Inhalte nach besser gewürdigt werden konnten. — So wird z. B. S. 142 f. von den Bedingungen der Definition geredet und gefordert, dass der zu definirende Gegenstand etwas Einheitliches sein müsse. Als Beleg steht die Stelle aus Aristoteles, Met. 6, 5 (1031 a 1): *μόνης τῆς οὐσίας εἶναι ὁ ὁρισμὸς*. Diese Stelle ist freilich insofern am Platze, als die geforderte Einheit durch die Wesenheit verbürgt wird. Aber man versteht diesen Zusammenhang nicht sofort. Ausserdem ist der aristotelische Text missverständlich. Die Wesenheit ist nur an erster Stelle Gegenstand der Definition, nicht ausschliesslich. Das sagt der Vf. gleich darauf (S. 144) selbst, führt aber zum Belege keine Stelle aus Aristoteles, sondern nur Stellen aus Thomas an. Aristoteles sagt aber

¹⁾ „Jahrbuch für Philos.“ XII. 3. Heft. S. 279.

nach den Worten: »nur von der Substanz gibt es eine Definition«: „Denn wenn es auch eine Definition von den anderen Kategorien gibt, so muss doch die Substanz dabei hinzugethan werden, wie wenn man etwa die Qualität oder das Ungrade definirt. Denn dasselbe kann nicht ohne die Zahl, noch das Weibliche ohne das Sinnenwesen begrifflich bestimmt werden.“ — Die Belege, welche den Text des Autors über die Definition der Substanz auf S. 144 begleiten und beleuchten, zeigen auch nicht jenen engeren Anschluss an den Autorentext, von dem wir reden, oder vielmehr die Sätze des Autors sind an sie nicht gehörig angeschlossen. Im Text heisst es, dass an sich nur die Substanz definirt wird, die übrigen Kategorien nur mit Bezug auf die Substanz. In den begleitenden Stellen steht u. a. eine Bemerkung vom hl. Thomas aus dem Zusammenhang seiner Auslegung zu der berühmten aristotelischen Seelendefinition.

„Similiter etiam nulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit substantiae compositae. Unde substantia composita sic definitur, quod in eius definitione non ponitur aliquid, quod sit extra essentiam eius. In omni autem definitione formae ponitur aliquid, quod est extra essentiam formae, scil. proprium subiectum eius sive materia.“¹⁾

Der jugendliche, ungeschulte Leser, für den ja das Lehrbuch auch berechnet ist, wird versucht sein, in diesen Worten die Bestätigung der Regel zu erblicken, dass die Accidentien nur mit Bezug auf die Substanz definirt werden können. In Wirklichkeit aber redet der hl. Thomas von der substantialen oder Wesensform, die freilich mit den accidentalien Formen es gemein hat, nur mit Bezug auf ihren substantialen Träger definirt werden zu können. Ausserdem findet sich in den Worten des hl. Thomas eine wichtige Regel über die Definition der Substanz, die aus Aristoteles entnommen ist, bei Commer aber nirgendwo einen bestimmten Ausdruck findet. Die Substanz muss so definirt werden, dass kein Accidens, auch kein mit Nothwendigkeit und immer aus ihr fliessendes, in die Begriffsbestimmung aufgenommen wird. Nur das, ohne das die Substanz nicht gedacht werden kann, gehört in die Bestimmung ihres Begriffes. Diese Regel hat z. B. ihre Anwendung bei allen mathematischen Figuren, weshalb Aristoteles in der Metaphysik (5, 30, Schluss) sagt: „Man spricht vom Zufälligen (*συμβεβηκός*) auch noch in anderem Sinne, nennt nämlich so alles, was jedem Ding an sich eigen ist, ohne in seiner Wesenheit zu sein, wie es z. B. dem Dreieck zukommt, im ganzen zwei rechte Winkel zu haben. Und derartiges Zufällige kann ewig sein, das Zufällige der gewöhnlichen Redeweise dagegen niemals.“

Im einzelnen möchten wir uns noch erlauben, folgende Unebenheiten anzumerken. Der Titel „Logik, als Lehrbuch dargestellt“, wo freilich im Druck unter dem Worte Logik ein trennender Strich steht, sagt uns

¹⁾ De an. 2, 1.

weniger zu. Uns gefiele besser: „Lehrbuch der Logik.“ S. 3 liest man: „Die Aufgabe der Philosophie besteht in der ursächlichen Erkenntniss der Weltordnung“, statt in der Erkenntniss der Ursachen. S. 14 heisst es über Principien, Ursachen und Elemente: „Princip heisst dasjenige, worauf etwas anderes auf irgend eine Weise folgt. Ursache ist dasjenige Princip, von welchem das Sein oder Wesen eines anderen Dinges abhängt. Element ist die Ursache eines Dinges, welche in demselben vorhanden ist.“ Der Text des hl. Thomas, welcher die Textworte begründet, scheint uns viel bestimmter zu sein, als diese Erklärungen:

„Elementum est, ex quo componitur res primo, et est in eo, ut dicitur 5. metaphysicae; sicut litterae sunt elementa locutionis, non autem syllabae. causae autem dicuntur, ex quibus res dependet secundum esse suum vel fieri (es ist zu bemerken, dass im Zusammenhang des Aristoteles vornehmlich von den Principien der Naturkörper oder der Natursubstanzen die Rede ist). Principium vero importat quendam ordinem alicuius processus (es ist nicht von einem Vorgang oder einer Reihe schlechthin, sondern von dem Hervorgehen der Substanzen die Rede).

Wiederholt wird in der Schrift der Mensch als thierisches Wesen oder Thier bezeichnet. Es muss heissen Sinnenwesen gemäss der Bedeutung von *animal* und ζῷον. Ja, diese beiden *termini* bedeuten oft nur lebendes Wesen. — S. 142 wird die genetische Definition unterschiedslos als äusserliche Definition bezeichnet, äusserlich, wie wenn man sagte: Die menschliche Seele ist von Gott aus Nichts erschaffen zur Glückseligkeit. Die genetische Definition des Kreises ist aber doch nicht blos äusserlich. — S. 201 lesen wir: „Jeder Körper ist eine Substanz — jeder Mensch ist ein Körper — also ist jeder Mensch eine Substanz.“ Genauer sagt man weder: der Mensch ist Körper, noch: der Mensch ist Geist; er hat Beides. — S. 277 steht: „Der Anfang des Wissens ist immer ein Erkenntnissvorgang, nämlich irgend eine Wahrnehmung. (Der Herr Verfasser braucht dieses Wort nicht blos im Sinne der sinnlichen Wahrnehmung, sondern im Sinne von erkennender Auffassung, *apprehensio*, überhaupt.) Die innere sinnliche Wahrnehmung und die geistige Erkenntniss hat aber, wie die Psychologie beweist, ihren ersten Ursprung in einer äusseren Sinneswahrnehmung, welche sich auf die körperlichen Einzeldinge erstreckt.“ Es ist uns nicht ohne weiteres klar, dass nicht blos das Denken, sondern auch die innere sinnliche Wahrnehmung ihren Ursprung in der sinnlichen Erkenntniss von Aussendungen haben soll.

Satzvey.

Dr. E. Rolfes.

Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Von Fr. Erhardt. Leipzig, Reisland. 1897.

In neuester Zeit ist es hauptsächlich die Lehre des sogen. psychophysischen Parallelismus, welcher eine causale Beziehung zwischen Geistigem

und Leiblichem leugnet. Der Vf. vorliegender Schrift unterzieht diese Lehre einer sehr eingehenden Kritik, wobei er nicht mit Unrecht besonders die starke Verbreitung derselben unter den modernen Psychologen mit ihren materialistisch-mechanischen Anschauungen in Verbindung bringt.

Nachdem er eine geschichtliche Entwicklung des Problems vom 17. Jahrhundert an bis auf unsere Tage gegeben, unterscheidet er zwei Hauptanschauungen innerhalb des Parallelismus: den universellen, welcher überall in der Natur Geist und Stoff vereinigt findet, und den particularen, welcher nur auf das erfahrungsmässige Seelenleben sich bezieht. Demgemäss werden vorzüglich Fr. A. Lange, Wundt, Höffding, Paulsen und Münsterberg in der Kritik berücksichtigt.

Es sind fünf Haupteinwände, welche gegen die Wechselwirkung und damit für den psychophysischen Parallelismus vorgebracht werden:

Der erste ist die gänzliche Heterogenität von Leiblichem und Geistigem. Die Seele ist unräumlich, der Leib räumlich.

Aber mit Recht bemerkt der Vf. mit Schopenhauer und Lotze: dass wir Wechselwirkung und Einwirkung überhaupt nicht verständlich machen können, und doch leugnen wir sie nicht. Der Einwand böte wohl für Cartesius und Spinoza Schwierigkeiten, die das Wesen der Materie lediglich in die Räumlichkeit setzen, aber sie hat auch Kraft, womit sie der Seele gleichartig wird. Es gibt sogar auch eine Auffassung der Materie, welche sie dem Wesen der Seele sehr nahe bringt.

Zweitens wird das Causalitätsgesetz ins Feld geführt, welches nach Münsterberg verlangt, „dass wir die körperliche und geistige Welt, wenn wir ihre Vorgänge erklären wollen, nicht anders denken können, als unter der Voraussetzung, dass jede physische Erscheinung eine physische, jede psychische Erscheinung eine psychische Ursache hat.“

Aber das ist eine *petitio principii*: es soll ja bewiesen werden, dass z. B. körperliche Bewegungen nicht vom Willen ausgehen können.

Lange und Münsterberg behaupten drittens, die Körperwelt werde lediglich durch mechanische Gesetze beherrscht, womit ein geistiger Einfluss ausgeschlossen sei. Dagegen bemerkt Erhardt mit Recht: die Gesetze der Mechanik haben ihre volle Geltung, mögen geistige oder körperliche Ursachen die Bewegungen erzeugen. Die Mechanik sagt nämlich gar nichts über die Ursachen aus; dies thut erst die Hypothese der rein mechanischen Naturerklärung, welche keine anderen als mechanische Ursachen gelten lassen will.

Speciell hat man das Gesetz der Trägheit gegen die psychische Causalität ausgespielt: Der träge Stoff kann nur durch äussere Ursachen in Bewegung gesetzt werden.

Aber dabei wird körperliche und äussere Ursache identificirt, also wieder vorausgesetzt, was zu beweisen war, nämlich dass es keine geistige

Causalität gibt. Wenn nun Wundt gar behauptet, die Seele müsse in eine materielle Substanz verwandelt werden, wenn sie physische Wirkungen und nach aussen hervorbringen könne, so hat das gar keinen vernünftigen Sinn, geschweige denn einen Grund. Dazu hätte noch bemerkt werden müssen, dass die Seele dem Stoffe ihres Körpers nicht äusserlich bleibt, sondern ihn belebt; so dass derselbe kein träger Stoff mehr ist, sondern ein durch ein Lebensprincip thätiger.

Von Wundt wird viertens besonders die geschlossene Naturcausalität für den Ausschluss der Wechselwirkung hervorgehoben. Aber was ist geschlossene Naturcausalität? Es kann zweierlei bedeuten: 1^o und eigentlich: In die Reihe der natürlichen Ursachen kann eine ausser- oder übernatürliche nicht eingreifen. Aber dieser Satz hat mit unserer Frage nichts zu thun; denn die Seele ist ja eine natürliche Ursache; 2^o Es soll vielmehr heissen: In die Reihe der körperlichen Ursachen können keine psychischen eingreifen: und das enthält eine *petitio principii*.

An fünfter Stelle wird das Princip von der Erhaltung der Energie gegen die Wechselwirkung geltend gemacht. Dagegen bestreitet Erhardt die Ausdehnung, welche man dem Gesetze gegeben, übt Kritik an der Geltung des Gesetzes selbst, jedenfalls findet er darin blos quantitative Beziehungen, Aussagen über die Ursachen der Bewegungen enthalte es nicht. Helmholtz glaubt die Lebenskraft durch das Energieprincip beseitigen zu können, wenn er sagt: „Könnte die Lebenskraft die Schwere eines Gewichtes zeitweilig aufheben, so würde dasselbe ohne Arbeit zu beliebiger Höhe geschafft werden können und später, wenn die Wirkung seiner Schwere wieder freigegeben wäre, beliebig grosse Arbeit zu leisten vermögen. So wäre Arbeit ohne Gegenleistung aus nichts zu beschaffen.“¹⁾

Aber die Lebenskraft soll ja nicht die Schwere aufheben, sondern nur die Anziehung der Erde durch eine stärkere Kraft überwinden, ebenso wie sie auch der Magnetismus überwindet. Aehnlich ist es auch mit der Einwirkung der Seele auf die physikalischen und chemischen Prozesse. Man stellt sich fälschlich die Sache immer so vor, als wenn in der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele auf Seite des ersteren eine Vermehrung, auf Seite der letzteren eine Verminderung der Energie eintrete. „Es ist aber der richtige Schluss vielmehr der, dass die Seele der Analogie nach imstande sein müsste, ohne Verminderung ihrer psychischen Energie auf den Körper zu wirken.“ Weiter kann man annehmen, dass die materielle Wirkung des körperlichen Processes nach dem Gesetze von der Erhaltung der Energie einen anderen körperlichen erzeugt, daneben aber auch noch eine psychische Wirkung habe.

¹⁾ Vortr. u. Reden I. 351 f.

In dieser Weise sucht Stumpf die Wechselwirkung mit dem Energieprincip in Einklang zu bringen. Aber dann durfte er auch nicht den directen Eingriff der Seele in den körperlichen Mechanismus leugnen und erklären: „Nicht durch blos psychologische Bedingungen, sondern stets nur unter Mitwirkung eines bestimmten psychischen Zustandes (Affectes, Willens), ohne dass doch das Quantum physischer Energie durch diesen beeinflusst wird.“ „Denn“, bemerkt E. mit Recht, „was soll die Mitwirkung psychischer Zustände noch bedeuten, wenn die lebendige Kraft der Gehirnbewegungen ihrer Grösse nach thatsächlich blos von physiologischen Bedingungen abhängig ist? Kommen wir dann nicht auf die parallelistische Theorie zurück, wonach ein bloßes Nebeneinander von physischen und psychischen Vorgängen angenommen werden darf?“

Rehmke und Metscher haben geglaubt, die Schwierigkeit, welche sich aus dem Energiegesetz ergibt, dadurch lösen zu können, dass bei der Einwirkung der Seele auf den Leib lediglich eine Auslösung potentieller Energie des Gehirns in actuale stattfindet, keine Erzeugung von Energie aus Nichts. Dazu bemerkt E. mit Recht, dass potentielle Energie niemals in actuale sich umsetzt, ohne dass eine Ursache den Anstoss dazu gibt. Wo bleibt denn auch bei dieser Annahme der Einfluss der Seele auf den Leib?

Uebrigens ist die Behauptung von Paulsen, dass bei der Einwirkung der körperlichen Erregung auf die Seele einfach Energie verschwinde, schon darum unhaltbar, weil der seelische Zustand, die Empfindung, Vorstellung, doch auch etwas ist und eigentlich nicht verloren geht. Denn erstens wirkt dieselbe meistens wieder auf den Körper zurück, setzt ihn in Bewegung; zweitens vergehen Seelenzustände niemals gänzlich, sondern wirken fort auf das gesammte Geistesleben.

Allgemein können wir also sagen: Beim Einwirken der Seele auf das Gehirn wird allerdings der vorhandene Kraftvorrath desselben vermehrt. Bei der Einwirkung des Körpers auf die Seele wird die Erregung der Seele als Nebenproduct des materiellen Vorganges ohne allen Kraftverbrauch bewirkt, oder es ist eine besondere Kraftäusserung erforderlich, welche aber nicht verloren geht, ebenso wenig als bei den chemischen Processen die ausser den mechanischen Bewegungen erzeugten dynamische Wirkungen dem Gesetze von der Erhaltung der Energie widerstreiten. Nur wer dieses Gesetz mit der Hypothese der rein mechanischen Naturerklärung verwechselt, kann jene dynamischen oder gar seelischen Wirkungen neben den rein mechanischen leugnen.

Fundamental glaubt Erhardt die Einwände gegen die Wechselwirkung durch „die naturphilosophische und erkenntnisstheoretische Auflösung des Begriffes der Materie“ beseitigen zu können. Er löst den Begriff der Materie mit Leibniz, Kant und vielen Anderen in Kraft auf: „Die Materie bildet nicht nur einen passiven Träger von Kräften, sondern ist

ihrem Wesen nach selbst Kraft.“ Grundkräfte wie specifische Kräfte sind „ihrer eigentlichen Natur nach immateriell und bloß dynamische Wesenheiten.“ Selbst die Räumlichkeit, die Ausdehnung der Materie wird dadurch beseitigt, dass wir mit Kant annehmen, „dass der Raum keine objective Realität besitzt, sondern nur die Form bildet, unter der wir subjectiv die Dinge auffassen müssen.“

So weit können wir dem Vf. nicht folgen, brauchen es aber auch nicht; da wir die Schwierigkeiten gegen die Wechselwirkung viel besser widerlegen können.

Eine ernstere Schwierigkeit bietet eigentlich nur das Energieprincip. Die desfallsigen Bemerkungen Erhardt's sind durchaus der Beachtung werth: wir glauben dieselben aber noch etwas mehr vertiefen zu müssen, und die völlige Unhaltbarkeit des parallelistischen Standpunktes zu erkennen.¹⁾

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft kann nicht als absolut nothwendiges Denkgesetz bezeichnet werden: Die Vernunft sieht keinen zwingenden Grund, der das Verschwinden oder Entstehen von Kraft als unmöglich erscheinen liesse. Aber empirisch ist es durch ziemlich vollgültige Induction festgestellt. Diese Induction erstreckt sich aber zunächst nur auf die materiellen Kräfte: Wärme, Elektrizität usw. Die organischen, lebenden und geistigen Kräfte sind als solche gar keiner Maasbestimmung fähig; also können auf sie jene Messungen, welche die Aequivalenz und die Constanz der Kräfte darthun, gar keine Anwendung finden: hier muss also, wenn das Gesetz auch für sie gelten soll, eine ganz andere Methode eingeschlagen werden. Nun ist ja freilich auch für die lebendigen, denkenden Wesen eine annähernde Geltung des Energiegesetzes durch Beobachtung festgestellt: z. B. geistige Arbeit erzeugt Wärme, die Function der Muskeln und der Nerven ist von chemischen Processen begleitet usw. Man kann in einem wahren Sinne sagen, dass die Thätigkeit des Sehens und des Denkens chemische Kraft verbraucht. Aber eine mathematisch genaue Aequivalenz, wie sie das Energiegesetz verlangt, zwischen chemischem Process der Netzhautelemente und dem Sehen, lässt sich nicht nachweisen. Wenn wirklich die seelische Function, die durch den chemischen Process erregt wird, und damit die chemische Kraft selbst in's Nichts zurücksänke, so würde dieser Ausfall ungefähr in gleichem Maasse wieder gedeckt durch psychische Einflüsse, welche die Seele auf den Körper ausübt. Somit wäre die Constanz der Energie, insoweit sie beobachtet werden kann, hinlänglich gewahrt.

Im Grunde verhält sich aber die gegenseitige Einwirkung von Leib und Seele ganz anders, als es in jenen aus dem Energieprincip entnommenen Einwüfen vorausgesetzt wird. Der Leib wirkt im Menschen

¹⁾ Vgl. unsere Schrift: „Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft.“ (Besonders S. 73–93.) Münster 1882.

nicht als todte Materie auf den Geist, noch auch der für sich existirende Geist auf eine fremde Materie, sondern der beseelte Leib empfängt Einwirkungen von äusseren Körpern. Diese verändern den Körper wie jede andere Materie nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft, zugleich aber wird die Seele miterregt, ohne dass es dazu einer grösseren Kraft bedürfte, als wenn der Leib allein erregt werden sollte. Von einer Masse, Trägheit der Seele, welche durch entsprechende Kraft eigens in Bewegung gesetzt werden müsste, kann keine Rede sein. Dergleichen setzt der Geist keine fremde Materie in Bewegung, wenn er seine Glieder bewegt, sondern im Grunde verändert er sich selbst: er bewegt sich in seinen Gliedern. Es ist darum der Einwand F. A. Lange's, dass durch eine Vorstellung auch nicht ein Atom aus seiner Lage und Richtung verschlagen werden könne, ganz unzutreffend. Erstens soll es ja die Vorstellung nicht thun, sondern der Wille und seine Kraft. Der Wille kann aber zweitens sich selbst bewegen, bestimmen, Lage und Richtung seines Thuns beeinflussen. Es bietet aber dem Verständnisse nicht grössere Schwierigkeiten, die Seele, ihre Glieder als ihre Vorstellungen, Empfindungen beeinflussen zu lassen.

Indes die principielle und fundamentale Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeit liegt in dem positiven Nachweis, dass das Gesetz von der Erhaltung der Energie auf die geistige Welt gar nicht anwendbar ist, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem jenes Gesetz von der Naturwissenschaft constatirt und begründet worden ist. Aequivalenz und Erhaltung der Kräfte ist lediglich von der anorganischen Welt exact nachgewiesen: und hier, und nur hier, lässt es sich auch ganz triftig begründen. Es hängt nämlich mit der Trägheit der Materie auf's engste zusammen; es ist nichts anderes als das auf die träge Materie angewandte Causalitätsprincip.

Ein Körper kann nicht in Bewegung gesetzt werden, ausser wenn ihn ein anderer anstösst oder anzieht, was nach der mechanischen Naturauffassung auch nur durch Anstösse möglich ist: nach dieser Auffassung reduciren sich alle Naturkräfte auf Bewegungen bzw. Impulse zu Bewegungen. Also nur durch irgend welche Art von Stoss kann ein Körper von einem anderen in Bewegung gerathen; dazu ist aber erforderlich, dass der stossende sich bewege. Es ist aber klar, dass er von seiner eigenen Bewegung beim Anstoss so viel verliert, als er dem anderen mittheilt. Sonst könnte ja auch durch einen einzigen ersten Anstoss eine unendliche Anzahl von Körpern bewegt werden: ein Stoss von endloser Stärke könnte eine Unendlichkeit von Bewegungen erzeugen, was handgreiflich gegen das Gesetz der Causalität verstösst. Es muss also jede Naturkraft ihre Wirkung dadurch erzielen, dass sie an einen anderen Körper einen Theil oder ihr ganzes Maas von Bewegung abgibt, sich so viel verzehrt, als sie an Wirkung schafft: es findet ein Umsatz

der Kraft in eine äquivalente Kraft statt: — es geht keine Kraft verloren, es entsteht keine neue in der Körperwelt.

Desgleichen kann kein bewegter Körper zur Ruhe kommen bzw. geringere Geschwindigkeit annehmen, wenn er seinen Verlust an Bewegung nicht einem anderen mittheilt. Nur dadurch, dass er an einen anderen anprallt, kann er in seiner Bewegung aufgehalten werden. Der ihn aufhaltende Körper muss dann aber ebenso viel an Bewegung gewinnen, als der bewegte hatte und verliert. Dieser tritt nur seine Bewegung an ihn ab. Ist der aufhaltende Körper zu gross, um seiner ganzen Masse nach in Bewegung gesetzt werden zu können, so wird sich die Bewegung des anprallenden den leichter beweglichen kleinsten Theilchen, den Molekülen mittheilen: die mechanische Kraft wird in ein Aequivalent Wärme umgesetzt usw.

Ganz anders, wenn es sich um geistige oder auch nur lebendige Causalität handelt. Dem Gesetze der Trägheit sind schon nicht die lebenden, noch weniger die geistigen Wesen unterworfen; der Begriff des Lebens schliesst den der Selbstbewegung ein, also den der Trägheit aus: Leben ist Selbstthätigkeit. Also kann für sie die obige Begründung des Energiegesetzes nicht gelten. Auch dies zeigt sich am klarsten in den Lebensthätigkeiten der geistigen Wesen.

Unser Geist kann Bewegungen hervorrufen, ohne sie aus vorausgehender Bewegung zu erzeugen. Er kann in sich Vorstellungen von Motiven und Zielen erzeugen, durch die er sich selbst zu einer Bewegung bestimmt. Er kann wiederum andere Vorstellungen in sich hervorrufen, durch die er jede Bewegung, sei es geistige, sei es körperliche, sistiren kann: ein Umsatz der Bewegung in eine andere ist darum nicht erforderlich. Das Causalitätsprincip kommt hier freilich auch in Betracht: es muss eine adäquate Ursache vorhanden sein für die jeweilige Wirkung, und die Wirkung muss der Ursache entsprechen; nur die besondere Modification, welche die Trägheit der Ursache herbeiführt und das Causalitätsprincip zum Energieprincip determinirt, muss wegfallen. Die körperliche Erregung bewirkt eine nach Qualität und Quantität entsprechende Zuständlichkeit der Seele, und der Willensenergie entspricht die von ihr bewirkte körperliche Bewegung.

Die Einfachheit dieser Betrachtung wird freilich durch zwei wichtige Momente complicirt: Erstens ist unsere Seelenthätigkeit keine rein geistige, sondern sie ist stets mit körperlichen Veränderungen, Zuständen des Nervensystems, speciell des Gehirns, verbunden; oder genauer gesprochen: unsere geistige Thätigkeit ist nur möglich auf Grundlage sinnlicher Thätigkeiten und Zustände, und diese verlangen wesentlich die Mitwirkung der Gehirnprocesse. Letztere unterliegen aber gewiss dem Energiegesetz, was ja auch schon daraus sich ergibt, dass die

sinnliche Seele, weil ganz an die Organe gebunden, in dieselben versenkt, mit ihnen substantial geeint, auch die Trägheit des Stoffes theilen muss.

Zweitens kann nicht geaugnet werden, dass auch der Geist, der geschöpfliche, veränderliche Geist dem Gesetze der Trägheit nicht ganz entrückt ist. *Quidquid movetur, ab alio movetur.* Auch der Geist kann nicht rein aus sich seine Gedanken und Willensentschlüsse erzeugen, er bedarf einer Anregung, Mitwirkung eines Anderen, und schliesslich eines unbeweglichen Bewegers. Also unterliegt er mit dieser, wenn auch freilich mehr metaphysischen oder doch psychologischen Trägheit, einigermaassen dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft: er kann sie nicht aus Nichts erzeugen, er kann sie auch nicht einfach zum Verschwinden bringen. Wenn er ersteres vermöchte, so könnte er ja ohne Ende die Kraftvermehrung fortsetzen und eine unendliche Menge aufhäufen: ein endliches Wesen hätte Unendliches hervorgebracht, was offenbar unmöglich ist; wir haben ja auch gerade denselben Umstand für die Unmöglichkeit der materiellen Krafterzeugung ohne vorausgehende Kraftvernichtung geltend gemacht.

Was das erstere anlangt, so ist es gerade geeignet, die Schwierigkeiten, welche aus dem Energiegesetz gegen die Wechselwirkung sich ergeben, zu lösen. Wenn nämlich die psychischen Thätigkeiten stets physiologische Prozesse zur Grundlage haben, dann können letztere das Gesetz von der Erhaltung der Kraft im strengen Sinne des Wortes befolgen, und wenn die Beobachtung das Energiegesetz im belebten Organismus nachweisen kann, dann geht es eben auf die Aequivalenz der dem Leben zu grunde liegenden materiellen Prozesse. Daneben können die geistigen Thätigkeiten lediglich ihren eigenen Gesetzen z. B. den Associationsgesetzen der Vorstellungen, den logischen Zusammenhängen der Wahrheiten im Urtheilen, Schliessen folgen. Neben diesen beiden Reihen, welche körperliche Prozesse mit körperlichen und geistige mit geistigen verbindet, haben wir nun freilich noch zwei andere: die Einwirkungen des Körperlichen auf Geistiges, und des Geistigen auf Körperliches. Ueber diese kann die Beobachtung keine exacte Messungen im Sinne der Aequivalenz und der Erhaltung der Kraft anstellen: hier kann also, wie oben gezeigt wurde, nur das allgemeine Gesetz der Causalität Anwendung finden, und dieses wird auch vollständig bewahrheitet, indem das Geistige ein entsprechendes, wenn auch qualitativ verschiedenes Körperliches, und das Körperliche einen der Intensität nach entsprechenden seelischen Zustand hervorbringt. Von diesem kann man in Wahrheit sagen, dass er niemals mehr in seiner seelischen Eigenart vollständig verloren geht, wie auch die vom Willen erzeugte körperliche Bewegung nie vergeht, sondern in die Kette der materiellen Weltvorgänge eintritt, in welcher Kraft nur durch Umsatz von Kraft vergehen kann.

Von grösserer Bedeutung könnte der zweite Punkt erscheinen; denn es kann doch nicht geleugnet werden, dass unser Geist nicht selbstherrlich über seine Thätigkeit schaltet, nicht ganz aus sich auf seinen Leib, nicht einmal auf sich selbst einwirken kann, sondern einem Trägheitsgesetze, wenn auch eigener Art, unterworfen ist. Ebenso müssen wir eingestehen, dass die unbegrenzte Erzeugung von Kraft ohne eigene Abnutzung, wie bei den körperlichen Agentien, so auch beim endlichen Geiste unannehmbar erscheint.

Allerdings bedarf unser wie jeder geschöpfliche, veränderliche Geist einer Anregung von aussen; unsere, aus sich ruhenden Geisteskräfte können nur durch entsprechende Objecte angeregt und zu bestimmter Thätigkeit determinirt werden. Diese Objecte sind, allgemein gesprochen, das Wahre und das Gute, und dieses nicht in seinem physischen, sondern in seinem idealen Sinne. Das Gebiet der idealen Wahrheit und Güte ist aber unendlich an Ausdehnung und Macht. Es kann einen der universalen Erkenntniss fähigen Geist zu unendlich vielen Acten anregen, und dies alles ohne verbraucht, ohne aufgezehrt zu werden. Es erleidet keine Minderung oder Schwächung seines Einflusses, seiner Gewalt auf die Geister, selbst wenn es unzählige derselben zu unzähligen Acten die ganze Ewigkeit hindurch determinirt: Es würde freilich in seiner Idealität eine so reale Kraft nicht ausüben können, wenn es nicht in einer unendlich mächtigen Wirklichkeit gründete, und wenn der Geist kraft seiner Anlage nicht einer Unendlichkeit von Acten fähig wäre. Der unbewegliche Bewegter, Gott ist es, welcher mit unendlicher Macht in letzter Instanz durch die Wahrheit die Geister bewegt. Der Geist selbst besitzt in seiner Fähigkeit, das Allgemeine zu erkennen und zu erstreben, eine in gewissem Sinne unendliche Energie; wer das Universale denken kann, vermag damit unendlich Vieles und damit das Unendliche zu erfassen, wenn er auch in sich endlich ist. Er besitzt in der universalen Erkenntniss eine potentiale Energie, die in gewissem Sinne unendlich genannt werden kann. Dieselbe kann freilich nie ganz in actuale Energie übergehen; und darum bleibt seine Kraftentfaltung immer endlich. Das Endliche kann freilich keine unendliche Kraft entfalten, aber das brauchen wir auch nicht anzunehmen: Erstens weil der jeweilige einzelne Erkenntnissact oder auch die jeweilige einzelne vom Geist erzeugte Bewegung immer nur endliche Kraft verlangt; jede folgende Thätigkeit verlangt aber nicht mehr. Zweitens dem Geiste ist bei seiner Thätigkeit die Wahrheit dienstbar, und diese hat eine unendliche Macht.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Wesen und Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung in der griechischen Philosophie. Von Felix Laudowicz. 113 S. Berlin, Selbstverlag des Verfassers.

In dieser nicht ohne Scharfsinn und mit viel Erudition geschriebenen Abhandlung wird der Nachweis unternommen, dass in der griechischen Philosophie die häufig wiederkehrenden Vorstellungen von einem vorleiblichen Dasein und einer Wanderung der Seelen einen mythologischen und exotischen Ursprung haben. Das letztere, die Begründung der fremden Herkunft jener Ideen, ist das eigentliche Motiv der Schrift. Dass die gedachten Vorstellungen kein Erzeugniss der Speculation bei den Griechen sein können, wird durch zwei Gründe erhärtet (S. 78): Die Unsterblichkeitslehre, aus der man sie noch zuerst als natürliches Correlat ableiten könnte, ist selbst nicht philosophischen Ursprungs. Vielmehr ist dieselbe nach Zeller's charakteristischem Worte¹⁾ nicht von den Philosophen zu den Priestern, sondern von den Priestern zu den Philosophen gekommen. Sodann aber zeigt sich in der vorplatonischen Philosophie die Präexistenzlehre fast ausschliesslich nicht als bewusste logische Conclusion aus der Unsterblichkeitsidee, sondern geht vielmehr als ein für sich bestehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie der Philosophen einher, und niemand würde in dieser eine Lücke finden, wenn sie fehlte.²⁾ Bezüglich der Vorstellung von der Seelenwanderung, die von der Präexistenz nicht immer gehörig unterschieden wird, springt die mythologische Herkunft in die Augen, so dass es keines weiteren Nachweises bedarf. Auch reden die griechischen Philosophen von ihr immer wie von einem Bestandtheile priesterlicher Ueberlieferung (S. 79.).

Schwieriger ist die Frage, ob der Präexistenzgedanke, einschliesslich desjenigen der Metempsychose, originell griechisch ist, oder von aussen übernommen wurde, und woher. Der Vf. hält die Annahme, dass diese Lehre aus Indien zu den Griechen gekommen sei, für die einzig wahrscheinliche.

Um dies zu rechtfertigen, gibt er nach einer kurzen Darstellung des Begriffes der Präexistenz und ihres Zusammenhanges mit der Metempsychose (S. 8—11) zuerst eine geschichtlich-kritische Uebersicht über die einzelnen Fassungen der fraglichen Lehre in der griechischen Philosophie, angefangen von Pythagoras und Empedokles bis hinab zu dem Neupythagoreer Plotin und dem Neuplatoniker Proklus. Auch Origenes kommt zur Sprache, da mit der Verwerfung seiner Präexistenztheorie die im wesentlichen durch griechische Autoren vertretene Präexistenzlehre des Alterthums ihren Abschluss findet (S. 12—78).

¹⁾ Philos. d. Griechen. I, 59. — ²⁾ a. a. O. I, 60. 423.

Hierauf wird der Nachweis versucht, dass der Ursprung der verschiedenen Fassungen, in denen das Theorem von der Präexistenz und der Seelenwanderung bei den Griechen auftritt, nur aus den indischen Religionsanschauungen in befriedigender Weise erklärt werden kann (S. 78 bis 111). Originell griechisch, selbsteigenes Erzeugniss der hellenischen Volksseele, kann die Idee von dem früheren Sein und der Wanderung der Seele nicht sein. Was Zeller bezüglich ihrer Herkunft von den orphischen Mysterien behauptet, hat in den von ihm angerufenen Belegstellen keine hinreichende Stütze (S. 79 ff.). Ausserdem bildet der lebensfrohe Charakter des griechischen Genius den vollendeten Gegensatz zu jener pessimistischen Ansicht, nach der das Erdenleben nur ein Strafzustand für gefallene Geister ist (S. 84 ff.). Demnach können jene Ideen nicht wohl aus dem griechischen Geiste entsprungen sein, und ihre Herkunft ist also auswärts zu suchen.

Nun ist es aber nicht wahrscheinlich, dass sie aus Aegypten, woran man wohl zunächst denken könnte, eingewandert sind. Was von einer Reise des Pythagoras nach Aegypten berichtet wird, ist wenig glaublich (S. 89). Auch ist ungewiss, ob die Aegypter an die Seelenwanderung und die Präexistenz geglaubt haben (S. 90). Ja, es ist in Ansehung dessen, was man sonst von ihren religiösen Vorstellungen und ihrer ganzen Gedankenwelt weiss, sogar unwahrscheinlich (S. 95). Demnach werden wir ein anderes Ursprungsland für die Präexistenz- und Metempsychosenlehre suchen müssen, und als dieses glaubt der Vf. mit Sicherheit Indien nachweisen zu können (S. 96). Von diesem Lande waren die Griechen einerseits nicht in der Art abgeschnitten, dass eine Verpflanzung der Ideen in der gedachten Weise äusserlich unmöglich gewesen wäre (S. 96 ff.). Andererseits glaubt der Vf., dass die verschiedenen griechischen Typen der Präexistenz- und Metempsychosenlehre in den entsprechenden indischen Lehren leicht wiederzuerkennen sind (S. 100 f.). Nur sei festzuhalten, dass die pantheistische Auffassung der Inder, wonach die ideell präexistirende Seele blos darum aus dem Ocean der Gottheit entlassen wird, um nach vielen Wanderungen zuletzt wieder in ihn zurückzukehren und in ihm aufzugehen, bei den Griechen um deswillen keine Aufnahme finden konnte, weil das Bewusstsein der eigenen sittlichen Persönlichkeit in ihnen zu voll entwickelt war. Demnach bleibe die Lehre von Präexistenz und Metempsychose, wenn auch äusserlich aufgenommen, dennoch der specifisch griechischen Weltanschauung fremd: indische Götzenbilder in einem griechischen Tempel (Schluss).

In diesem bildlichen Ausdrucke hat der Herr Vf., wie uns bedünkt, die Quintessenz seiner Schrift wiedergegeben, das Ergebniss, dem zu lieb er seine ganze mühsame Arbeit unternommen hat. Die griechischen Systeme sollen als Sammelplätze unvereinbarer Ideen erscheinen, wenigstens

die Idee von der Präexistenz und der Seelenwanderung soll bei vielen von ihnen, und gerade den bedeutendsten, ohne Vermittelung dastehen, und wenn dem wirklich so wäre, so wäre diese Thatsache so beachtenswerth, dass die aufgewandte Mühe zu ihrer Aufdeckung sich schon verlohnte. Aber die Behauptung des Vf.'s ist in dem Umfange, den er ihr gibt, unhaltbar. Was hätte denn auch nur die griechischen Denker bestimmen können, jene indischen Mythen, die doch sonst nach dem Vf. so sehr dem griechischen Genius widerstrebten, in ihr System aufzunehmen? Der Vf. lässt uns darüber ganz und gar im unklaren. Man muss aber umso mehr eine Ursache fordern, als die genannten Philosophen, wie wir wiederholt versichert werden, selbst vor schweren Inconsequenzen nicht zurückschreckten, um für die indischen Träumereien in ihrem Systeme Platz zu behalten.

Was wir insbesondere von den Inconsequenzen und Unklarheiten des Aristoteles hören (S. 48-51), ist schon darum keiner Beachtung werth, weil Aristoteles keine Präexistenz gelten lässt. Unser Vf. ist hier noch ganz im Banne der alten, von Zeller vertretenen, hundertmal widerlegten Vorurtheile befangen. „Auch Aristoteles“, sagt er, „lehrt eine Präexistenz des vernünftigen Theils der Seele, des $\nu\omicron\upsilon\tilde{\varsigma}$, und zwar genauer des thätigen $\nu\omicron\upsilon\tilde{\varsigma}$ “ usw. Bei Plato, der freilich die Präexistenz und die Metempsychose lehrt, haben diese Ideen tiefe Wurzeln in dem Ganzen seiner psychologischen Anschauungen, stehen also nicht unvermittelt da. Was S. 50 gesagt wird, dass der unleugbare psychologische Pantheismus der Stoa mit der damaligen geistigen Verfassung Griechenlands nicht harmonirte, so dass jene pantheistischen und monistischen Anschauungen als fremdes, eingeführtes Erzeugniss angesehen werden müssten, scheint uns auch nicht überzeugend zu sein.

Satzvey.

Dr. E. Rolfes.

Die Aesthetik als Wissenschaft der anschaulichen Erkenntniss.

Von W. Nef. Leipzig, Haacke. 1898.

Die Aesthetik befindet sich nach dem Vf. bis jetzt in einem trostlosen Zustande, da Gegenstand, Methode und Ziele derselben durchaus verkannt werden.

Als Gegenstand der Aesthetik bezeichnete man seither das Schöne. Aber „eine Wissenschaft des Schönen ist ein Unsinn.“ Das Schöne ist nichts objectives in der Welt Gegebenes: „»Schön« ist ein Lustgefühl, »hässlich« ein Unlustgefühl.“ Zur Bestimmung des Schönen wurden zwei Methoden angewandt: der Weg von oben und der Weg von unten. Ersterer Weg wird von den Philosophen eingeschlagen, welche

von den Annahmen ihres Systems ausgehend den Schönheitsbegriff zu bestimmen suchen. Aber einen solchen Begriff gibt es nicht, und jene philosophischen Annahmen wie z. B. die „Idee“, welche von Plato bis Lotze eine so grosse Rolle in der Aesthetik spielt, sind Hirngespinnste. Der Weg von unten, die Erfahrung, kann nie trügen, aber die Realästhetiker glauben durch diese Methode allgemeine Gesetze aufstellen zu können, auf einem Gebiete, wo es deren keine gibt. Für das, was gefällt, gibt es nur Annäherungsbestimmungen, nur was einer grösseren Anzahl Menschen gefällt, kann bestimmt werden.

Das Ziel der Aesthetik ist verfehlt, denn was sie anstrebt, ein allgemein verbindliches Gesetz für das, was schön und das, was hässlich ist, ist etwas Imaginäres: ein solches Gesetz gibt es nicht. Die grosse Menge urtheilt ja auch immer nach ihrem Geschmacke, nicht nach den Lehrbüchern der Aesthetik.

Dem gegenüber bezeichnet der Vf. als Gegenstand der Aesthetik „die anschauliche Erkenntniss.“ Dieselbe ist zwar eine intellectuelle Function, welche aber stets eine starke Gefühlsbetonung hat. Ferner findet diese intellectuelle Function einen sinnlichen Ausdruck in Kunst und Spiel. Auch diese Fertigkeiten, welche bei den Menschen wie bei den Thieren der Lust entspringen, sind Gegenstand der Aesthetik. Daraus ergibt sich die hohe Bedeutung der anschaulichen Erkenntniss: „Das einzige Kriterium des Werthes einer Sache liegt in unserem Gefühle, d. h. in der Lust und Unlust. Was Lust erzeugt, ist für uns von positivem Werthe, was Unlust erzeugt, ist für uns von negativem Werthe. Was bei einer grösstmöglichen Zahl von Individuen die grösstmögliche Intensität von Lust unter grösstmöglicher Dauer derselben erzeugt, ist von grösstem Werthe.“ Nun hat aber die anschauliche Erkenntniss vor der abstracten das voraus, dass sie unmittelbar, diese erst mittelbar Lust erzeugt. Darum „hat die allgemeine Erkenntniss mittelbaren, die besondere unmittelbaren Werth.“

Die Methode der ästhetischen Forschung muss dieselbe sein, wie die Methode der Psychologie überhaupt: Selbstbeobachtung, die Beobachtung Anderer und das Experiment. „Nicht viel anderes als ästhetische Experimente ist das, was man als Thierdressur zu bezeichnen pflegt. Durch die Dressur wird versucht, wie weit man einem Thiere anschauliche Erkenntniss beibringen könne.“

Das Ziel der Aesthetik ist: „Sie muss, ausser der Bestimmung der allgemeinen Gesetze auf dem Gebiete der anschaulichen Erkenntniss, auch noch versuchen, den absoluten Werth oder wenigstens den relativen der einzelnen Erkenntnisse zu einander festzustellen.“

Das ist eine sehr radicale Reform der Aesthetik! Es ist übrigens zu verwundern, dass dieselbe erst jetzt auftritt, nachdem derselbe Um-

sturz auf ethischem Gebiete schon längst versucht worden ist. Wenn man dem sittlich Guten den objectiven Werth absprechen, die Sittlichkeit auf Lust zurückführen und demgemäss auch eine Thierethik aufstellen konnte, so kann man auf ästhetischem Gebiete noch leichter die Lust als Kriterium allen Werthes bezeichnen und eine Thierästhetik produciren.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Thomas von Aquino's Stellung zum Wirthschaftsleben seiner Zeit. Untersucht von Dr. phil. Max Maurenbrecher. 1. Heft. 122 S. Leipzig, J. J. Weber. 1898.

Verfasser ist der Ansicht, dass eine Gesamtdarstellung der thomistischen Wirthschaftslehre vom historischen Standpunkte aus bisher nicht unternommen wurde. Er will daher untersuchen, welche Stellung Thomas zu den wirthschaftlichen Fragen eingenommen hat, und von welchen Factoren er dabei beeinflusst war. Ergeben sich als diese letzteren Aristoteles, die Kirchenväter und das kanonische Recht, so fragt es sich ferner, wie Thomas die bezüglichen Aussprüche seiner Quellen auffasst, und ob sich etwa in dieser Auffassung die Einwirkung der concreten Zeitverhältnisse nachweisen lässt. Erst auf grund dieser Untersuchungen kann dann weiterhin festgestellt werden, einerseits welches die eigene subjectiv-religiöse Schätzung wirthschaftlicher Dinge bei Thomas ist, und andererseits welche Bedeutung seine Ansichten oder die bei ihm sich findenden, mehr oder minder modificirten antiken Gedanken für die Entwicklung der Wirthschaftslehre beanspruchen. Der bis jetzt vorliegende erste Theil behandelt nach einer Orientirung über das Material die allgemeinen Grundlagen des Wirthschaftslebens. Zwei weitere sollen die Erscheinungen des Verkehrs und seine Normen und sodann die Finanzwirthschaft des Fürsten, der Kirche und der Klöster besprechen, ein sich anschliessender letzter Theil endlich die zusammenfassende geschichtliche Würdigung der ganzen Wirthschaftslehre des mittelalterlichen Theologen bringen.

Der Vf. war in anerkennenswerther Weise bestrebt, aus der Schriftenmasse des Aquinaten alles heranzuziehen, was nur irgend Aufschluss über eine der behandelten Fragen zu geben versprach. Dabei ist er hinreichend unterrichtet, um die Erklärung der aristotelischen Politik nicht ohne weiteres für die Feststellung von Thomas' eigenen Gedanken verwerthen zu wollen, sondern die Entscheidung hierüber von dem Inhalt und der Beschaffenheit der einzelnen Aussprüche abhängig zu machen. Mit diesem Vorbehalt wird ihm dann aber das von Thomas herrührende Stück des Commentars zur Politik zu einer besonders wichtigen Quelle.

In unglaublicher Schnelligkeit vollzog sich im 13. Jahrhundert die

Reception der aristotelischen Philosophie, welche dem christlichen Abendlande durch Vermittelung der Araber in schwer verständlichen, nicht selten den Sinn geradezu verdunkelnden Uebertragungen zugekommen war. Die Thatsache ist nur daraus erklärlich, dass man zwar die naturphilosophischen, psychologischen und metaphysischen Schriften des Meisters selbst bisher nicht besessen hatte, dass aber auch bisher schon eine aristotelische Tradition bestand, und daher die jetzt eintretende bedeutungsvolle Bereicherung des Stoffes keineswegs in eine völlig neue Gedankenwelt einführte, sondern ergänzend und berichtigend zu derjenigen hinzutrat, in der man sich schon vorher bewegt hatte. Vornehmster Träger dieser Tradition waren die Schriften des Boëthius, welche zwar direct nur der Erläuterung der aristotelischen Logik dienen sollten, aber den Leser in gelegentlichen Excursen über dieses Gebiet hinaus mit aristotelischer Lehre und Terminologie bekannt machten. Durch die Hervorhebung dieses Sachverhaltes wird das Verdienst der grossen Scholastiker, eines Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Albertus Magnus und Thomas nicht geschmälert. Mit erstaunlichem Fleisse haben sie sich den neuerdings dargebotenen Lernstoff angeeignet, mit congenialem Scharfsinn, in unübertroffener Systematisirung, hat insbesondere Thomas die aristotelische Philosophie der christlichen Denkweise zu assimiliren gewusst. Aber man begreift, dass da, wo eine solche die Schule von Athen mit den Schulen des Mittelalters verknüpfende Tradition nicht vorlag, das Verständniss des griechischen Lehrers auf Schwierigkeiten stossen konnte, zu deren Beseitigung die mittelalterliche Wissenschaft auf ihrem damaligen Stande nicht ausreichte. Und dies eben gilt von der aristotelischen Politik. Hier fehlten die verbindenden Fäden, die aus einer völlig andersgearteten Gegenwart zur theoretischen Würdigung längst vergangener Formen menschlichen Gemeinlebens hätten hinführen können. Und es fehlten ebenso die umfassenden geschichtlichen Kenntnisse, mit deren Hilfe man in wissenschaftlichem Interesse jene Formen hätte reconstruiren können. Dass Thomas selbst dies empfunden hat, möchte ich aus der Thatsache schliessen, dass von dem Commentar zur Politik nur das erste Buch und einige Capitel des zweiten von ihm herrühren. Auch bei der einzigen grösseren Schrift, mit der er selbständig das politische Gebiet betreten hatte, der Abhandlung „*De regimine principum*“, ist ihm bekanntlich schon bald wieder die Feder aus der Hand gesunken. Und würde man sich wundern können, wenn dem mit den tiefsten Fragen der philosophischen und theologischen Speculation unablässig beschäftigten Bettelmönche ein nachhaltiges Interesse für politische und sociale Einzelfragen abgegangen wäre? An der Tafel des Königs von Frankreich sitzend, war er einer alten Erzählung zufolge in angestrengtester Geistesarbeit mit der Widerlegung der manichäischen Häresie beschäftigt.

Schon gleich die erste Untersuchung, welche der Organisation des Wirtschaftslebens gilt, ergibt bei Thomas höchst charakteristische Abweichungen von Aristoteles. Zwar dass er das Wort von dem Menschen als geselligem Lebewesen etwas anders auffasst, sofern bei ihm die ausdrückliche Bezugnahme auf den Staat als höchste sittliche Lebensgemeinschaft wegfällt, möchte ich nicht so stark betonen; denn auch die allgemeinere Tragweite jenes Wortes, die Bedeutung der Geselligkeit für die Lebenserhaltung, fehlt ja bei Aristoteles nicht. Von grösster Wichtigkeit aber ist, dass bei Thomas ausdrücklich die Berufstheilung als Grundlage der Gesellschaft hingestellt wird. Thomas geht davon aus, dass nur die Arbeitstheilung dem Menschen eine ausreichende Bedarfsdeckung verschaffen kann. Vom Standpunkte christlicher Teleologie aber ergibt sich daraus sogleich, dass für jeden Menschen seine Arbeit der ihm von Gott verliehene Beruf und das im Interesse der Gesamtheit zu verwaltende Amt ist. So trennt ihn eine breite Kluft von Aristoteles, für welchen die wirtschaftliche Grundlage des Gemeinlebens durch Sklavenarbeit beschafft wird, und von einer sittlichen Werthung von Arbeit und Beruf nicht die Rede ist.

Dass Thomas für den antiken Stadtstaat, den Aristoteles seinen Erörterungen zu grunde legt, kein volles Verständniss mitbringen konnte, lag in der Natur der Sache. Mittelalterliche Staatslehre, wo sie selbständig vorgeht, knüpft an den Fürsten und seine Pflichten den Untertanen gegenüber an. Höchst merkwürdig aber ist, dass sich dem Aquinaten in seiner Auslegung das Bild der mittelalterlichen Stadt, wie sie sich im 13. Jahrhundert, zumal in Italien, ausgebildet hatte, der griechischen *πόλις* unterschiebt. Im Zusammenhange damit geht ihm die Bedeutung von *vicus*, womit der lateinische Text die aristotelische Bezeichnung für Dorf wiedergibt, über in die von Strasse, und die *ἀντάρχεια* der *πόλις* beruht ihm darauf, dass die mittelalterliche Stadt mit ihren nach Zünften geordneten Gewerben und ihren nach Strassen vertheilten Zünften allein imstande ist, für die sämmtlichen Bedürfnisse der Bürger aufzukommen.

Mit jener ersten, grundsätzlichen Differenz und dieser den Verhältnissen der Zeit entnommenen thatsächlichen Anschauung hängt dann weiterhin zusammen, dass auch die Bedeutung der von Aristoteles sogenannten Erwerbskunde eine andere wird, und bei Thomas der von Aristoteles schlechthin verpönte Gelderwerb als zulässig, weil nothwendig, erscheint. Andererseits kann man es nur auf das Gewicht der Auctorität seines Meisters zurückführen, wenn für Thomas die in der vorbezeichneten Weise gefasste Stadt als die natürliche Form des menschlichen Zusammenlebens gilt, so zwar, dass ihm die gesammte agrarische Bevölkerung nur als eine Ausnahme erscheint. Im allgemeinen aber ergibt sich, „dass nicht der Text des Aristoteles seine Vorstellungen bestimmt, sondern dass er seine dem wirklichen Leben entnommenen Vorstellungen in jene

hineininterpretirt, dass er so mittelalterliches Wirthschaftsleben in die Worte des antiken Philosophen hineingelegt hat“ (S. 61).

Aus der Anerkennung des Werthes und der sittlichen Bedeutung der Arbeit, sowie der Nothwendigkeit der Arbeitstheilung ergeben sich für Thomas, wie das folgende Capitel darlegt, Consequenzen, die immer weiter von Aristoteles abführen, so die Auffassung, dass auch geistige Arbeit Quelle eines rechtmässigen Erwerbes sein könne, und die weit freundlichere Stellung, welche Thomas den eigentlichen Handwerkern gegenüber einnimmt. Dass er trotzdem in die Einzelheiten der productiven Arbeit keinen tieferen Blick gethan habe, wird man mit dem Vf. für glaublich halten (S. 75). Ziemlich verwickelt erscheint die Stellungnahme gegenüber der Sklaverei, welche Aristoteles bekanntlich aus der natürlichen Verschiedenheit der Menschen und den Bedürfnissen eines vollkommenen Hauswesens hergeleitet hat. Schon mancher moderne Leser hat sich gewundert, dass Thomas in seiner Erläuterung der Politik die aristotelische Auffassung wiedergibt, ohne sie mit dem Ausdrucke grundsätzlicher Verwerfung zu begleiten. In der That findet sich bei ihm nicht die leiseste Andeutung, die „im Sinne der späteren Sklavenemancipationsforderungen gedeutet werden könnte.“ Trotzdem und trotz der Aneignung aristotelischer Gedanken und Bezeichnungen entfernt sich Thomas, wie der Vf. richtig sagt, in der ethisch-metaphysischen Beurtheilung der Sklaverei durchaus von Aristoteles. Dass dies unter dem directen Einflusse der stoischen Philosophie geschehe, braucht man indessen nicht anzunehmen, vielmehr ist es die logische Consequenz des Evangeliums, welches alle Menschen zur Freiheit und Gleichheit der Gotteskindschaft berief. Eben darum ist es auch unrichtig und irreführend, wenn der Vf. an mehreren Stellen (S. 79 u. 88) behauptet, wie bei Aristoteles so habe auch bei Thomas der Sklave „keinen persönlichen Selbstzweck.“ Allerdings hat die Kirche die Sklaverei als eine in der Form des Rechts bestehende Institution nicht direct angegriffen, sondern nach dem Vorgange des Apostels die Sklaven zum Gehorsam gegen ihre Herren ermahnt und gegenheilige Lehren, welche den christlichen Sklaven von der Pflicht des Gehorsams entbinden wollten, als häretisch verworfen. Thomas folgt hier durchaus der kirchlichen Ueberlieferung, aber es ist schief, wenn der Vf. (S. 86) sagt, nach Thomas sei es eine Ketzerei, zu behaupten, dass das Christenthum die Aufhebung der Sklaverei fordere. Von der Aufhebung der Institution als solcher redet er nicht, sondern von der pflichtmässigen Stellung des Einzelnen, die sich als praktische Consequenz aus ihrem Bestande ergibt. Vollkommen unrichtig endlich ist es, dass bei Thomas die im Princip anerkannte natürliche Freiheit aller Menschen jeder praktischen Bedeutung entkleidet sei. Der Vf. selbst widerlegt diesen Ausspruch durch den Hinweis auf das Eherecht (S. 84). In der Zurückführung der Sklaverei auf die durch die Sünde gebrachte

Verderbniss versucht Thomas den Ausgleich zwischen den verschiedenen Auctoritäten zu finden, welche die Sklaverei bald als eine Folge, bald als eine Verkehrung der Naturordnung ansehen. Am werthvollsten ist hier der Nachweis, dass er dabei nicht an agrarische Unfreie denkt, sondern an Haussklaven, Mitglieder fremder, uncivilisirter Stämme, die durch Krieg oder Kauf erworben sind (S. 90 ff.). Dass es deren in den christlichen Ländern, namentlich in Italien, bis tief in's Mittelalter gab, ist gewiss, ebenso aber auch, dass sie nur einen sehr unerheblichen Bestandtheil der damaligen Gesellschaft ausmachten. Für Thomas aber haben sie die Bedeutung, dass er in ihnen die aristotelischen Ausführungen sozusagen an den Thatsachen verificiren kann.

Das letzte Capitel handelt vom Eigenthum. Hier war Neues von Erheblichkeit nicht zu gewinnen. Auf die von protestantischer Seite erhobene Controverse eingehend, findet es der Vf. schwer begreiflich, dass sogar ein „Theologe wie Albrecht Ritschl“ die „Ablehnung des naturrechtlichen Communismus“ durch Thomas habe übersehen können (S. 112), und gegenüber der Bemängelung, dass dieser nicht auch die Nothwendigkeit des Eigenthums für die Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen betont habe, weist er treffend darauf hin, dass eine derartige Auffassung in Deutschland erst von Fichte geäußert worden sei, man somit aus ihrem Nichtvorhandensein einem mehr als fünf Jahrhunderte früher lebenden Autor keinen Vorwurf machen dürfe (S. 98). Andererseits sollen freilich auch die katholischen Schriftsteller nicht das Richtige getroffen haben, sofern nach Thomas die Nothwendigkeit des Privateigenthums erst auf der durch die Sünde herbeigeführten Verderbniss der menschlichen Natur beruhe (S. 113). Ich wüsste nicht, wer von uns geneigt wäre, diesen nicht nur durch den klaren Wortlaut seiner Aussprüche gestützten, sondern in Wahrheit selbstverständlichen Satz zu leugnen. Ihn Ritschl gegenüber ausdrücklich hervorzuheben, lag seiner Zeit für mich kein Anlass vor.

In diesem wie in dem vorigen Capitel erörtert der Vf. Thomas' Lehre vom Naturrecht, jedoch weder erschöpfend, noch auch in jedem Punkte zutreffend. Eine erneute eindringende Untersuchung des Gegenstandes erscheint hiernach sehr am Platze. Ebenso wäre eine Untersuchung der älteren, patristischen Eigenthumslehre im Vergleiche mit der thomistischen erwünscht. Der Vf. überspannt hier die Unterschiede, auch unterlässt er es auffallenderweise, die letzteren mit den Zeitverhältnissen in Zusammenhang zu bringen. Und doch ist einleuchtend, dass sich der Reflexion auf die von christlichen Ideen getragene, von christlichen Obrigkeiten verwaltete Gesellschaftsordnung des Mittelalters andere Zielpunkte herausstellen mussten, als sich den Kirchenvätern bei ihrer Beurtheilung der aus dem Heidenthume hervorgewachsenen Einrichtungen und Verhältnisse herausgestellt hatten. Auch aus der schärfsten Brandmarkung des

Reichthums, die sich bei einzelnen unter ihnen findet, darf man meines Erachtens keine grundsätzliche Verurtheilung der Institution des Privateigenthums herauslesen. Was ihnen am Herzen liegt, ist weit weniger die Institution als das sittliche Verhalten der Individuen. Hier rächt es sich, dass der Vf. sich bezüglich der Geschichte der christlichen Ethik ausschliesslich in protestantischen Bearbeitungen orientirt hat. Im übrigen ist er sichtbar bemüht, confessioneller Befangenheit keinen Einfluss auf sein Urtheil zu verstatten. Nur wenige Stellen klingen daran an, am stärksten die Anmerkung auf S. 50. Ich weiss nicht, ob irgendwer die thörichte Behauptung aufgestellt hat, die Gesellschaftslehre des hl. Thomas könne, so wie sie liegt, als Programm moderner Socialpolitik dienen, jedenfalls aber ist es recht wenig angebracht, einer solchen Thorheit wegen über den „ungeschichtlichen Sinn dieser Kirche“ zu peroriren. Etwas mehr Bescheidenheit der bald 2000jährigen Weltkirche gegenüber schadet auch dann nicht, wenn man Verfasser einer — wie ich, bei manchen Ausstellungen im einzelnen, gerne anerkenne — tüchtigen und verdienstlichen Arbeit ist, deren baldige Fortsetzung allen, die sich für die Gedankenwelt des christlichen Mittelalters interessiren, sehr erwünscht sein muss.

München.

v. Hertling.

Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende.

Par F. Picavet. Paris, Leroux. 1897. XI, 227 p. (Bibliothèque de l'école des hautes études.)

Von dieser Schrift mit ihrem aus einem Briefe des Scholastikers Adalbold an Gerbert als Papst geschöpften Titel interessirt hier nur ein verhältnissmässig kleiner Theil. In der Biographie Gerbert's weist Picavet die Behauptung in das Gebiet der Legende, dass Gerbert im wortwörtlichen Sinne bei den Arabern in Spanien (Cordova) in die Schule gegangen sei (S. 34 ff.). Verdienstlich ist die Durcharbeitung der Schriften Gerbert's mit Rücksicht auf die von ihm benutzten alten Autoren. Dagegen konnte zur Philosophie Gerbert's selbstverständlich nichts Neues gesagt werden. Der Vf. bemüht sich nun wenigstens die Leistung Gerbert's namentlich in dessen »*Libellus de rationali et ratione uti*« in einem günstigeren Lichte erscheinen zu lassen, als es von seiten Cousin's und Prantl's geschah. Allein wenn er seinen Holden geradezu das Universalienproblem lösen lässt („il a discuté, à tous les points de vue, et complètement traité, un problème indiqué et non resolu par Porphyre“), so trifft er damit doch weit über das Ziel hinaus. Seltsam muthet uns auch das Bestreben des überaus fleissigen Autors an, noch gewisse Zusammenhänge zu stiften zwischen Philosophie und philosophischer Methode des 10. und 17. Jahrhunderts. — Neues liesse sich

zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters allerdings noch in Fülle beibringen, wie Hauréau zeigte und neuerdings die von Bäumker gegründeten „Beiträge“ darthun, man brauchte nur die in Frankreich so zahlreichen Handschriften zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie einem weiteren Interessentenkreise zugänglich zu machen.

Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters. Von Jul. Kögel. Greifswald, Abel. 1897. (Leipz. Diss.) 39 S. Mk. 1,50.

So sehr die Absicht zu begrüßen ist, etwas zur Aufhellung der mittelalterlichen Philosophie beizutragen, so müssen wir doch von dem gegenwärtigen Schriftchen sagen, dass es diesem Zwecke kaum gerecht geworden ist. Anstatt den philosophischen Kern aus den theologischen Sentenzenbüchern des Lombarden herauszuschälen, und so seine Stellung in der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie zu bezeichnen, verirrt sich der Vf. nur zu oft auf das specifisch theologische Gebiet. So ist namentlich der Sacramentenlehre des Sentenzenmeisters (S. 32—36) ein Raum und eine Bedeutung zugemessen, die ihr im Rahmen dieses Schriftchens nicht zukommt. Mit dem gegenwärtigen Stande der Forschung in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie scheint der Vf. nicht in genügender Föhlung zu stehen, sonst hätte er bei Erwähnung von Abälard's *Sic et non* zu der Ausführung Denifle's hierüber Stellung nehmen müssen, sonst hätte er auch empfunden, dass es ein allmählich veralteter Standpunkt ist, der Universalienfrage bei einem Petrus Lombardus eine Rolle zuzuweisen, wie er es thut (S. 21—26). Der Lombarde als Philosoph fordert eine vielseitigere Würdigung als sie ihm Kögel angedeihen liess, welcher nach dem relativ viel zu weit ausgedehnten allgemeinen Theile seiner Schrift (Allgem. Ueberblick über die Philosophie des Mittelalters, Allgemeine Charakteristik der Stellung des Lombarden zur Philosophie des Mittelalters), der keinen neuen Gedanken bringt, den Sentenzenmeister lediglich als Realisten, als Mystiker und in seiner Ausgestaltung der Sacramentenlehre in's Auge fasst. Eine ausgedehntere Rücksicht auf die Litteratur, die Benutzung z. B. der Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Stöckl neben dem doch bedeutend älteren Geschichtswerke von Ritter wäre hierin sicher nicht ohne Nutzen geblieben. Anzuerkennen ist die gerechte Würdigung, welche Vf. der wissenschaftlichen Leistung der Scholastik im allgemeinen zu theil werden lässt (S. 7). Das Urtheil eines Harnack, Paulsen und anderer vorurtheilsfreier protestantischer Forscher über die wissenschaftliche Arbeit des Mittelalters dringt in stets weitere Kreise.

Das Thier in der Philosophie des Hermann Samuel Reimarus.

Von Dr. Carl Christ. Scherer. Würzburg, And. Göbel's Verlag.
1898.

In der angedeuteten Schrift unternimmt es ein eifriger, talentvoller Schüler des hochverdienten Würzburger Philosophen Dr. R. Stölzle; eine Darstellung und Würdigung der Thierpsychologie des H. S. Reimarus den Freunden einer gesunden Weltbetrachtung darzubieten. Man brauchte nun zwar, um eine vernünftige und den Thatsachen entsprechende Analyse des Thierlebens in befriedigender Gründlichkeit zu gewinnen — denn eine „restlose“ Erklärung aller Phänomene auf diesem Lebensgebiete wird dem Stückwerke menschlichen Forschens kaum je gelingen —, nicht gerade zum Verfasser der „Wolfenbütteler Fragmente“ zurückzukehren; schon lange vorher ja war man sich über die Deutung der thierischen Lebenserscheinungen auch ohne die ausgebreitete Specialforschung der Neuzeit in der Hauptsache hinreichend klar, und die Restauration der christlichen Speculation im laufenden Jahrhundert hat es gleichfalls nicht versäumt, aus dem reichen Materiale der neuzeitlichen Detailuntersuchungen die nöthigen Schlussfolgerungen zu ziehen; aber immerhin ist es hochinteressant, den geistigen Verirrungen der allermodernsten „Denker“ über biologische Probleme die ehrliche, vorurtheilsfreie Beobachtung und Denkarbeit einer Hauptleuchte der sogen. Aufklärungsperiode gegenüberzuhalten und dabei zu sehen, wie dieser „grundsätzliche Gegner des Uebernatürlichen“ nicht umhin kann, in der Thierspeculation im wesentlichen die aristotelisch-scholastische Auffassung vollkommen zu bestätigen. Die Versuche einer materialistisch-mechanischen Interpretation des Gebahrens der Thiere findet Reimarus ganz thöricht und sinnlos; er erkennt im Thierorganismus, in der Entstehung, dem Wesen und dem Zwecke des Thieres „eine objectiv-teleologische Verwerthung und Beherrschung der mannigfachen Naturkräfte“, einen „Hinweis auf die Macht eines Gedankens“.

Dr. Scherer berichtet weiter in eingehender Weise, wie dieser scharfsinnige Denker und Beobachter auf grund der umfassendsten Detailstudien sich genöthigt sieht, dem Thiere wohl äussere und innere Sinneswahrnehmung sowie ein dieser entsprechendes Strebevermögen zuzuerkennen, dagegen Verstand und Wille und was damit zusammenhängt, abzuspochen. Mit besonderer Ausführlichkeit wird die vielseitige, äusserst complicirte Kunstfertigkeit der thierischen Instincthandlungen untersucht und als Ausfluss eines zur Erhaltung von Individuum und Art specifisch determinirten Strebevermögens gekennzeichnet. Aber der Annahme eines eigenen Geföhlsvmögens neben dem inneren Sinne bedarf es unseres Erachtens zur Deutung dieser instinctiven Bewegungen nicht. Freilich die äussere Sinneswahrnehmung für sich allein reicht nicht hin,

um dem Thierindividuum in allen Fällen die Erkenntniss dessen zu ermöglichen und zu sichern, was ihm jeweils heilbringend oder verderblich ist; die bloßen Sinnesperceptionen können die oft wunderbare Kunstfertigkeit und Zweckmässigkeit der tausendfach verschiedenen Operationen, welche die zahllosen Thiere namentlich zur Erhaltung der Art und der Nachkommenschaft ohne jede Erfahrung und Belehrung ausüben, schlechterdings nicht begreiflich machen; auch mit den sorgfältig erörterten „Vorstellungsassociationen“ ist es dabei nicht gethan. Zur Erklärung dieser merkwürdigen Geschicklichkeit und zweckmässigen Anpassung der Thätigkeiten an die verschiedenartigsten Verhältnisse bedarf es jedenfalls einer schon vom hl. Thomas v. Aq. angenommenen anerschaffenen und ererbten Kenntniss und Fähigkeit, die das Thier ohne jede vorausgehende Erfahrung oder Abrichtung unter Beihilfe der äusseren Sinneswahrnehmung auf die für das Wohlergehen der einzelnen Arten geeignetste Weise mit voller Sicherheit zu bethätigen vermag. Es ist das eben eine specifische Gestaltung der *vis aestimativa*, wie sie der Lebensführung der einzelnen Species entspricht.

Mit Recht weist Dr. Scherer die Annahme des Reimarus, als ob die Pflanzen reine Maschinen ohne wahres Leben, und auch manche thierische Functionen, wie die Verdauung, die Bewegung des Blutes und anderer Säfte reinmechanische Vorgänge seien, als unhaltbar zurück. Aufgefallen ist es uns, dass er die Locke'sche Abstractionserklärung sich ohne weiteres gefallen liess. Aber mit einer solchen Vergleichung verschiedener Individuen einer Species könnte für's erste die Begriffsbildung nie zu einem Abschluss kommen, und dann würde man so blos zur Construction eines Gemeinbildes gelangen, zu welcher auch das Thier fähig ist, während der Verstand auch in solchen Objecten, welche nur einzeln vorkommen, die Wesensmerkmale aus der zufälligen Erscheinung herauszuschälen und so einen Begriff zu bilden weiss. Auch ist es falsch, wenn Reimarus jedes willkürliche Erinnern auf intellectueller Abstraction beruhen lässt. Wenn wir uns etwa die einzelnen Situationen einer Vesuvbesteigung, die vor Zeiten ausgeführt wurde, lebhaft vergegenwärtigen, wird darin jemand lauter Verstandesabstractionen erblicken?

Im übrigen ist die Schrift Dr. Scherer's, welche überall ein liebevolles Sichversenken des Vf. in sein Forschungsobject und ein umsichtiges Verfolgen aller Gedanken des Reimarus durch alle Phasen der Entwicklung bekundet, verbunden mit einer ungewöhnlichen Klarheit und Eleganz der Darstellung und Diction, ein werthvoller Beitrag zur geschichtlichen Klarlegung der philosophischen Thierbetrachtung und kann jedem Denker, der für dieses Forschungsfeld Interesse hat, wärmstens empfohlen werden.