

Recensionen und Referate.

1. **Neurones cérébraux et psychisme transcendant.** Par le Dr. Georges Surbled. Paris, Arras. 1897. p. 12.
2. **La mémoire.** Étude de Psycho-Physiologie. Von demselben. Paris, Arras. 1896. p. 32.

1. In der Broschüre über die Gehirn-Neuronen beschäftigt sich Dr. Surbled mit der berühmten Entdeckung des spanischen Histologen Ramon y Cayal.

Waren die Physiologen früher der Ansicht, dass die Nervenfasern mit den Gehirnzellen und die Gehirnzellen durch Nervenfasern unter einander in unmittelbarer Verbindung ständen, so leitet sich von Ramon y Cayal die neuere Ansicht her, dass dies nicht der Fall ist. Nach demselben besteht die Nervensubstanz vielmehr aus einzelnen Neuronen, die gebildet sind aus einem Zellkörper mit baumförmig verzweigten Protoplasmafortsätzen (Dendriten), und einem oder wenigen markhaltigen cylindrischen Axonfasern. Das Wesentliche an der neuen Auffassung der Gehirnnervensubstanz ist dies, dass die einzelnen Neuronen durch die Fortsätze nicht unter einander anastomosiren, sondern sich nur nähern, also im Grunde isolirt bleiben.

Von dieser Anschauung sagt der Vf., dass sie zum grössten Theile schon längst bekannt gewesen, und zum anderen, dem wesentlichen Theil, nicht bewiesen sei. Er beweist dies mit den Worten Ranvier's, der schreibt: »Il n'y a pas aujourd'hui de méthode histologique qui permette d'observer, d'une manière certaine, les relations des prolongements protoplasmiques des cellules ganglionnaires avec les fibres nerveuses...« (Traité techn. d'histol. 1882. p. 1099 sq.) Wenn Mikroskopiker behaupten, die Nicht-Vereinigung der Dendriten gesehen zu haben, so ist zu sagen: „Les micrographes, qui ont affirmé la continuité de la fibre avec la cellule nerveuse sans l'avoir vue, ont pris leur désir pour la réalité... Ceux qui déclarent aujourd'hui toutes les cellules cérébrales séparées de leurs congénères... ne dépassent-ils pas également la vérité des faits?“ (p. 6.)

Die Physiologen sind aber noch weiter gegangen und haben geglaubt, mit ihrer Entdeckung, dem „*roman des neurones*“ das Fundament zu einer ganz neuen Psychologie gelegt zu haben, zu jener des „*Psychisme transcendant*“. Aber erstens hat noch niemand die Bewegungen und Lebensvorgänge der Dendriten beobachtet, und zweitens würden auch diese Bewegungen, selbst wenn sie beobachtet wären, uns nichts von den Wundern des psychischen Lebens erklären.

2. Die an zweiter Stelle genannte Broschüre des Dr. Surbled behandelt auf dem kurzen Raum von 32 Octav-Seiten das äusserst interessante, vielseitige und dunkle Problem des Gedächtnisses.

In der Einleitung nennt der Vf. als den Zweck seiner Arbeit, zu zeigen, dass alle bisherigen Bemühungen, das dunkle Problem des Gedächtnisses zu erhellen, erfolglos geblieben sind.

Der erste und verhältnissmässig wichtigste Abschnitt (S. 4 bis 9) behandelt das Wesen des Gedächtnisses. Es wird definirt als „la faculté psycho-sensible qui reconnaît les images en l'absence de leurs objets et nous donne la notion du passé“ (p. 4). Der Vf. betont ausdrücklich, dass das Gedächtniss ein organisch-sinnliches Vermögen der Seele sei; eine *memoria intellectiva* neben der *memoria sensitiva*, wie sie der hl. Thomas¹⁾ lehrt, kennt der Vf. also nicht.

Nun polemisiert der Vf. gegen diejenigen, welche in dem Gedächtniss und der Einbildungskraft dasselbe Vermögen sehen, besonders gegen die Stelle des hl. Thomas: „est enim imaginatio thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.“²⁾ — Die Gefahr, die Einbildungskraft und das Gedächtniss für dasselbe Vermögen zu halten, liege darum nahe, weil beider Thätigkeit sich nicht auf die „objets“, sondern auf die „images“ beziehe. Diesen Gegensatz der Erkenntniss der „objets“ und der „images“ betont der Vf. noch öfter. Wir meinen aber, dass er dabei einer gewissen Unklarheit unterliegt. Wenn ich mich an eine Rose erinnere, die ich gesehen habe, und die dabei „objet“ meiner Wahrnehmung war, so erinnere ich mich nicht an ein „image“, ein Bild der Rose, sondern an die Rose selbst. Und wenn man sagt, ich habe doch jetzt, wo ich mich an die Rose nur erinnere, nicht die „objective“, „gegenständliche“ Rose vor mir, und habe folglich nur ein subjectives Bild derselben im Bewusstsein, so ist das in gewissem Sinne richtig; allein genau dasselbe ist in demselben Sinne auch von der gesehenen Rose zu sagen. Auch hier ist nicht die physische Rose in meinem Bewusstsein, sondern ein intentionales Bild derselben. Dieses intentionale Bild, dessen Sein ein psychisches Sein ist, ist wesentlich repräsentativ, d. h. Vergegenwärtigung der objectiven Rose für mich. Aber diese wesentliche Function der Vergegenwärtigung verliert das intentionale Bild nicht in der Erinnerung, sondern behält es ganz genau in derselben Weise bei. So gut, wie ich darum den

¹⁾ Vgl. *S. th.* 1. p. q. 79. a. 6. — ²⁾ *S. th.* 1. p. q. 78. a. 4.

unmittelbaren Terminus der Empfindung „objet“ nenne, muss ich auch den unmittelbaren Terminus der Erinnerung oder der Vorstellung überhaupt „objet“ nennen. (Der einzige Unterschied zwischen dem Empfindungs- und Erinnerungsinhalt ist der, dass die Ursache des ersten die von dem Gegenstand actuell ausgehenden Reize sind, die Ursache des zweiten aber die von jener Empfindung physisch wie psychisch in uns zurückgebliebenen Dispositionen. Allein ob ein actualer Bewusstseinsinhalt auf dieser oder jener Ursache beruhe, sehen wir nicht ihm selbst unmittelbar an, sondern das ist etwas, was zu dem Inhalt selbst hinzukommt und von uns aus anderen Indicien erkannt wird.

Der Gedächtnissact resultirt nach dem Vf. aus „trois actes successifs et nécessaires“ (p. 5); diese sind „la conservation, la reproduction et la reconnaissance des images.“ Den zweiten Act, die „reproduction des images“ nennt der Vf. bereits eine „réminiscence“: „Quand l'image conservée vient à se représenter, il y a réminiscence; . . . elle nous présente des images anciennes, mais le passé reparait sans être reconnu comme tel“ (p. 5). Dann müsste man eigentlich jede Vorstellung eine „réminiscence“ nennen, und das entspricht gewiss nicht dem gewöhnlichen Wortgebrauch, der auch sein Daseinsrecht hat. Weit richtiger bestimmen Aristoteles und Thomas von Aquin die *reminiscentia*. „Reminiscentia nihil est aliud, quam inquisitio alicuius quod a memoria excidit.“ Sie machen mit feiner Beobachtung der Thatsachen ferner darauf aufmerksam, dass die *reminiscentia* zwar die Vorstufe der *memoria* ist, aber doch so, dass sie selbst eine gewisse *memoria* zur Voraussetzung hat. Von der eben genannten *inquisitio* nämlich schreiben sie: „Inquirimus autem id, quod consequenter est ab aliquo priori, quod in memoria tenemus.“¹⁾

Das Gedächtniss wird erst durch den dritten Act vollständig, „par lequel on reconnaît l'image conservée et représentée“; von diesem Act lehrt der Vf.: „Il est constitué par un acte psychique, par un véritable jugement, qui reconnaît comme ancien l'état rappelé“ (p. 5). Leider unterlässt es der Vf., uns über diesen Urtheilsact, der im Gedächtniss vorliegt, näher aufzuklären, und doch ist gerade dies der wesentlichste Punkt des ganzen Gedächtnissproblems. Wir haben eine Vorstellung; es geschieht nicht und kann auch gar nicht geschehen, dass wir diese mit einer früheren Empfindung vergleichen und dann urtheilen: Sie ist dieser ähnlich, also ist sie eine Reproduktion, also ist die jetzige Vorstellung eine Erinnerungsvorstellung; sondern unmittelbar, indem wir die Vorstellung in unserem Bewusstsein haben, haben wir zugleich das Bewusst-

¹⁾ In com. de mem. et remin. lect. 5.; ferner: „Homo . . . non solum habet memoriam, . . . sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendò praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones“ (1. p. q. 78. a. 4. c. ad fin.).

sein, uns dieses Gegenstandes bereits einmal bewusst gewesen zu sein. Woher dieses ganz eigenartige Bewusstsein? Hier thut eine eingehende psychologische Analyse der thatsächlichen Vorgänge sehr noth; besonders ist zu beachten, dass wir uns sehr oft mit aller Bestimmtheit an einen Gegenstand, z. B. an eine Person erinnern, ohne doch in dem Moment, wo wir dies thun, auch nur irgend ein Bild (höchstens ein ganz vages) dieser Person im Bewusstsein zu haben. Mit dem einfachen Worte: Hier ist ein Urtheilsact, wissen wir nichts.

Der Vf. unterscheidet das Gedächtniss und die Einbildungskraft als zwei verschiedene Vermögen der Seele. Die letztere combinirt, trennt und ist schöpferisch, das Gedächtniss aber „se borne à ce rôle ingrat et avare de reproduction“ (p. 7). Damit stimmt es aber nicht überein, wenn wir später lesen: „La mémoire n'est pas seulement passive, elle est active: elle ne se contente pas de recueillir les images . . . elle les cherche, les rapproche, les compare et les réunit“ (p. 23).

Die folgenden Abschnitte der Broschüre sind von geringerer Bedeutung, sie berühren im grossen und ganzen nur eine Reihe von Problemen, stellen Fragen und geben keine Antwort. Zuerst spricht der Vf. vom Gedächtniss und der Einbildungskraft der Thiere und Kinder. Bei dieser Gelegenheit definirt er die „images“: „que l'image est la représentation interne des sensations et se produit avec ou sans les objets qui ont déterminé ces sensations“ (p. 11). Hier begegnet uns die schon gerügte Unklarheit wieder; die „sensation“ ist selbst ein „image“ der äusseren „objets“; und bei der Erinnerung wird nicht ein *image* dieses „image“, eine „représentation interne“ der „sensation“, producirt, sondern ebenso wie bei der Empfindung selbst eine unmittelbare „représentation“ der „objets“.

In einem weiteren Abschnitt behandelt der Vf. die Verschiedenheit des Gedächtnisses bei verschiedenen Menschen und bei demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und Umständen. Von letzteren erwähnt er fast nur die extremen Erscheinungen, während er eine Reihe anderer, näher liegender Thatsachen des täglichen Lebens nicht berücksichtigt.

Im folgenden Abschnitt geschieht auch der bekannten Thatsache Erwähnung, dass man sich oft an etwas erinnern will und nicht zum Ziele kommt, dass sich dann aber auf einmal ungerufen das Gesuchte einstellt. Unsere Neugierde erfährt hiervon aber nur, dass dies eine Sache sei „pleine d'intérêt et qui mériterait à elle seule une étude à part“ (p. 13). Das wusste man allerdings auch vor dieser Broschüre schon.

Im letzten Abschnitt wendet sich der Vf. gegen einen Vergleich der Gedächtnisspuren mit der Siegelspur im Wachs; dies sei „une grossière imagination qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente.“ Jedenfalls müsste sich der Vf. hier deutlicher fassen; denn Aristoteles und Thomas von Aquin haben bereits jenen Vergleich (de mem. et remin. lect. 3) und

haben doch gewiss nicht gefürchtet, die Seele dadurch körperlich zu machen. Dass im übrigen die Gedächtnisspuren physiologisch sind, steht dem Vf. fest; sie seien biologischer Natur; weiter aber „la science ignore absolument le «mécanisme» physiologique de la mémoire“ (p. 28). Besonders sind auch alle Versuche, das Gedächtniss in bestimmten Centren der Hirnrinde zu localisiren, vollständig fruchtlos gewesen.

Im Schlusswort benutzt der Vf. die Dunkelheit unseres Gedächtnissvermögens, um durch die Frage: „Qui est-ce qui a fait la mémoire?“ den Materialisten vom Dasein Gottes zu überzeugen. Das ist recht lobenswerth; aber wir dürfen neben dem Aufsuchen der *Causa prima* doch auch das Aufsuchen der *causae secundae* nicht vergessen, und etwas mehr von den natürlichen Ursachen und Zusammenhängen unseres Gedächtnisses zu ergründen, als es der Broschüre des Dr. Surbled gelungen ist, dürfte einer eingehenden psychologischen Analyse aller einschlägigen Erfahrungsthatfachen doch wohl möglich sein.

München.

Dr. Jos. Geysler.

Institutiones psychologicae secundum principia s. Thomae Aquinatis.

Ad usum scholasticum accomodavit Tilmannus Pesch S. J.

Pars I.: Psychologiae naturalis liber prior, qui est analyticus.

Friburgi, Herder. 1896. gr. 8. XV, 470 pp. *M.* 5.

Der berühmte Verfasser der „grossen Welt-Räthsel“, der als Theile der grossen *Philosophia Lacensis* bereits die *Institutiones philosophiae naturalis* (Edit. I. 1880; Edit. II. 1897) sowie die *Institutiones logicales* (1888—1890) herausgegeben, hat mit vorgenanntem Werke nun auch den Anfang einer im grossen Stile angelegten Psychologie gemacht.¹⁾ Wie sich von vornherein erwarten liess, steht dies Werk des unermüdlichen, leider kränklich gewordenen Verfassers ganz auf der Höhe der neuesten wissenschaftlichen Forschung. Keine der vielen in die Psychologie einschlagenden Fragen von wesentlicher Bedeutung (z. B. nicht die Frage nach dem Grunde für die Verschiedenheit der Menschen in bezug auf ihre intellectuelle Vollkommenheit [p. 412 f.], die Frage nach dem Zeitpunkt für den Eintritt der vernünftigen Seele des Menschen in ihren Körper [p. 428 ff.] usw.) ist in dem Werke übergangen, und alle sind in ausgiebiger Ausführlichkeit mit wohlthuender Klarheit und Schärfe gelöst, oder ihre Lösung ist wenigstens bis zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hinauf geführt, eine einzige ausgenommen, mit bezug auf welche der Vf. (p. 450) erklärt: „Nos quidem in hac re obscura a ferendo iudicio abstinemus.“ Erstaunlich ist die Zahl der Schriftsteller, ob

¹⁾ Seit einiger Zeit liegt auch schon der 2. Bd. vor, über den später berichtet werden soll.

Anhänger oder Gegner seiner Ansichten, aus deren Werken der geehrte Verfasser oftmals grössere oder kleinere Stellen ausgehoben und zur Erklärung oder zur Bestätigung seiner Lehren verwerthet hat. Die Sprache des Werkes ist schön, zuweilen mit etwas Humor und Ironie untermischt, und fliesst leicht und glatt dahin. In der Form der Darstellung schliesst sich der Vf. der scholastischen Methode an (p. V u. 36), „*qualem tenuerunt omnes doctores philosophiae peripateticae* [in allen ihren Werken?] *usque ad recentis aetatis initia*“ (p. V), und zwar hauptsächlich deshalb, weil diese Methode, wie er sagt, „*quum naturae hominis, tum naturae philosophiae congruens est, ut praeterea nulla*“ (ib.).

Nach dem Plan und Aufriss, den er sich für seine Psychologie entworfen (p. V, 2, 34 u. 43), zerfällt sie in die *psychologia generalis* und die *ps. specialis*. Erstere befasst dasjenige in sich, was von allen Seelen (Mensch-, Thier- und Pflanzenseele) gemeinsam gilt, und trägt den genaueren Namen *psychologia naturalis s. physica*, letztere handelt nur über „*functiones illae, quae speciali ratione sunt hominis*“, und heisst deswegen *psychologia anthropologica* oder kurz *anthropologia*. Uns scheint es freilich zweifelhaft, ob diese Bezeichnung dem Namen *psychologia metaphysica* vorzuziehen sei (p. 34). Denn die Anthropologie ist doch die Lehre vom ganzen Menschen, begreift also auch dasjenige in sich, was über den Menschen bereits in der *psychologia physica* abgehandelt worden; und ist dies der Fall, so hat die Adoptirung des Namens *psychologia anthropologica* zur Folge, dass die in vorliegendem Werke getroffene oberste Eintheilung der Psychologie mit dem Gesetze: *divisio sit exclusiva*, nicht so ganz in Harmonie steht. Zudem tragen die Fragen, welche in *sectio* I. der *disputatio* II. aufgeworfen und erörtert werden, unzweifelhaft einen metaphysischen Charakter und gehören demzufolge genau genommen nicht in die *psychologia naturalis s. physica*, sondern in die *psychologia anthropologica* oder besser *metaphysica*, in welche sie denn auch von anderen Autoren verwiesen werden.

Beiden Haupttheilen der Psychologie wird ein *Prooemium* vorausgeschickt, welches über den Begriff der Psychologie und ihre Verschiedenheit von anderen verwandten Wissenschaften, über Werth und Nutzen, Schwierigkeiten, Quellen, Methode und Eintheilung der Psychologie handelt. Und das ganze *Prooemium* wird mit einem kurzen Abriss der Geschichte der Psychologie eröffnet. Vielleicht wäre dieser Abriss, so werthvoll er auch an sich sein mag, besser weggeblieben. Denn vielerlei Material, welches in denselben aufgenommen wurde, musste bei Abhandlung der einzelnen psychologischen Fragen ohnehin gebracht werden, so dass manche unnöthige Wiederholungen entstanden, und anderes, welches bei Gelegenheit der einzelnen Fragen ausführlicher entwickelt wurde, konnte in jenen Abriss, wenn er ein kurzer bleiben sollte, nicht aufgenommen werden.

Die *psychologia physica s. naturalis*, auch *ps. biologica s. biologia philosophica* genannt (p. 43), theilt sich in zwei Bücher, in ein analytisches, *ab effectu ad causam pro-[? re-]grediens* und in ein synthetisches, *a causa ad effectum re-[? pro-]grediens* (p. V.), und jedem von ihnen ist ein eigener Band gewidmet. Das analytische Buch handelt „de viventis essentia s. natura, discursu analytico ex phaenomenis observatis cognoscenda“, und das synthetische „de viventis functionibus organicis, discursu synthetico ex cognita viventis natura melius perspicendis“ (p. 43). Das erste Buch ist das vorliegende. Es gliedert sich in zwei *disputationes*, und jede von diesen wieder in mehrere *sectiones*. Die erste *disputatio* verbreitet sich in grosser Ausführlichkeit (p. 44—322) „de viventis natura in communi s. de vita et anima generatim accepta“ (p. 43 f.) und die zweite (von p. 322—470) „de natura viventis in viventium speciebus singulis s. de principiis vitalibus in specie s. de vita vel anima in tribus viventium ordinibus“ (p. 43 und 322).

Was die *disputatio* I. betrifft, so bringt sie in ihrer ersten Section „primo aliquid“, wie der Vf. ausdrücklich sagt (p. 45) „de corporibus viventibus in generali, deinde de functionibus vitalibus, ac tertio de organis cognitioni inservientibus.“ Wir besorgen aber mit Bezug auf dieses „aliquid“ (p. 45—80), dass man von dem Herrn Verfasser am Ende das nämliche Wort gelten lassen wird, was er dem Aquinaten vorgehalten hat, indem er sagt: „ad eas res tanta accuratione advertit, ut multis visus sit supra modum commiscere anatomiam physiologiamque cum psychologia“ (p. 45). Die 5. Section, welche die Frage nach dem Wesen der Seele, eine „res in tota psychologia gravissima“ (p. 229), behandelt, nimmt dementsprechend in dieser *disputatio* mit Recht den breitesten Raum ein. Daher wäre es bei Aufstellung der *thesis* IV (p. 250) auch erwünscht gewesen, zu erfahren, weshalb man die Seele eines organischen Wesens nicht so sehr eine „substantia“, als vielmehr eine „determinatio substantialis“ (p. 439 u. 442) nennen solle, und was man sich unter diesem Ausdruck zu denken habe. Ebenso hätte bei der Frage nach dem Sitz der Seele (p. 295 ff.) ganz gut erwähnt werden können, schon der Neuplatoniker Plotin habe gelehrt, dass die Seele ganz im ganzen Körper und ganz in allen seinen Theilen sei (vgl. p. 347).

Die *disputatio* II. handelt, wie gesagt, „de vita vel anima in tribus viventium ordinibus s. de natura vitae in homine, in belua, in planta“ (p. 322) und bezeichnet diese *vita* ausdrücklich als die „vita prima s. substantialis“, um sie von der „vita secunda s. accidentalis, quae potentiis multis constituitur et habitibus habilitatibusque et actibus“, zu unterscheiden. Nun kann man ja diese beiden Bezeichnungen ganz gewiss aufstellen und gebrauchen, ob sie aber *iuxta mentem* des hl. Thomas sind und bei ihm vorkommen, möchten wir für zweifelhaft halten. Der Grund, weshalb er die Lehre von der Unsterblichkeit der

menschlichen Seele aus dieser *sectio* in die Anthropologie verwiesen hat (p. 327), ist uns nicht recht einleuchtend geworden. Freilich halten wir es für vollkommen richtig, wenn er sagt: „Prius enim summa accuratione de operationibus vitae intellectivae videndum est, quam de vita animae separatae ad rem accomodate dicere possimus.“ Aber es ist doch offenbar etwas anderes, über das Leben und die Thätigkeiten der Seele, die sie nach ihrer Trennung vom Leibe entfaltet, zu handeln, und etwas ganz anderes, den Beweis für die Thatsache zu erbringen, dass sie unsterblich ist, und letzteres hätte, so meinen wir, gerade an diesem Orte (*disp.* II. *sectio* I.) am besten geschehen können.

Zum Schlusse sei es gestattet, auch von einigen rein formalen Dingen zu reden. Bei vielen Citaten sind die Stellen nicht angegeben, aus denen sie ausgehoben worden sind, bei manchen auch der jedesmalige Autor derselben nicht bezeichnet. Die Citate aus den Werken des hl. Thomas, und deren kommen naturgemäss eine ganze Menge in dem vorliegenden Bande vor, stimmen in einzelnen Ausdrücken vielfach nicht ganz genau mit den vulgären Ausgaben überein. Das Druckfehlerverzeichniss könnte wohl noch um ein ansehnliches Stück verlängert werden; ja selbst in dieses Verzeichniss hat sich sogar ein Druckfehler (im 16. lies lin. 16 statt lin. 14) eingeschlichen. Und zu den beiden *indices*, welche das Buch schon enthält, hätten wir noch einen dritten gewünscht, einen sogen. *index alphabeticus*, welcher unter anderem das Auffinden der Namen der citirten Autoren und der Orte, an denen jeder der vielen gebrauchten Kunstausrücke erklärt wird, wesentlich erleichterte.

Trier.

Dr. L. Schütz.

Lehrbuch der Psychologie. Von Fr. Jodl. Stuttgart, Cotta. 1896.

XXIV, 767 S. *N.* 14.

Dieses umfangreiche Lehrbuch der Psychologie ist in hohem Grade geeignet, über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Bewegung und Forschung zu orientiren und bringt die modernen Anschauungen über alle psychologischen Fragen zu einem allseitigen übersichtlichen Ausdruck. Wenn auch der neueste Zweig der Psychologie, die Psychophysik oder die experimentelle Psychologie, nicht so direct berücksichtigt wird, wie dies andere Lehrbücher thun, die sich vorzugsweise als physiologische Psychologie ausgeben, so werden doch deren Hauptergebnisse bei der Darlegung der empirischen Seite dieser Wissenschaft verwerthet. Eine wahre Fundgrube ist die Schrift für die neuere psychologische Litteratur. Nachdem man längere Zeit die sehr reichlichen Litteraturangaben des Lehrbuches von Volkmann benutzt hat, wird man nun mit mehr Nutzen Jodl's Litteraturverzeichnisse, welche nicht so

viel Veraltetes bieten wie Volkmann, dagegen mit grosser Sorgfalt alle neueren Publicationen enthalten, und bei jedem Punkte der Untersuchung sogleich im Text in Petitsatz angefügt sind.

Wie der Standpunkt des Vf.'s der der modernsten fortgeschrittensten Psychologie überhaupt ist, so auch in den Grundfragen: wie die meisten neueren Psychologien Seelenwissenschaft ohne Seele darstellen, so gibt dies Jodl von der seinigen ausdrücklich zu. Trotzdem will er kein Materialist, kein Hylozoist sein, noch viel weniger freilich Spiritualist. Eine substantielle Seele, ein Geist ist ihm ein unvollziehbarer Gedanke.

„Ein Geist, der nicht Function eines Wesens wäre, d. h. der nicht irgendwie zugleich in solchen Ausdrücken beschrieben werden müsste, welche vom materiellen Sein hergenommen wären, ist kein möglicher Gedanke. Diese Annahme führt nothwendig zu höchst seltsamen und unkritischen Speculationen über die Art und Weise, in der ein unräumliches Wesen, die Seele, auf ein räumliches Wesen einwirke, oder wie es, ohne selbst beweglich zu sein, durch Bewegung körperlicher Elemente Veränderungen erleiden solle. Die Vorstellung von einem Bewusstseinszustand bedingt die Vorstellung eines realen Wesens, welches dies Bewusstsein hat, und Niemand ist imstande, eine rein geistige Realität vorzustellen.“ (S. 70 f.)

Hier liegt eine sehr elementare Verwechselung von sinnlicher Vorstellung und geistigem intellectuellen Begriffe vor. Sinnlich vorstellen können wir uns freilich einen Geist nicht; die sinnliche Vorstellung enthält wesentlich räumliche Elemente: Ausdehnung, Gestalt, Farbe; solche schliesst der Geist begrifflich aus. Wohl aber können wir uns mit dem Verstande ein Wesen vorstellen, welches ohne Ausdehnung, denkt, will, Kraft entfaltet usw. Freilich gesellt sich zu dem geistigen Begriff immer auch ein Phantasiebild hinzu, das nun körperliche Umrisse hat, aber wir wissen recht wohl, dass der Geist nicht so in sich beschaffen ist. Genauere, bestimmtere Auffassungen vom Geiste entlehnen freilich ihre Begriffe vom Materiellen, wie wenn wir uns die Bewegungskraft des Geistes vorstellen: das heisst aber nur das Geistige nach Analogie des Sinnlichen auffassen, es heisst nicht, das Geistige mit materiellen Attributen ausstatten, wie Jodl die menschliche Erkenntnissweise misverstehend erklärt. Der Blinde kann keine anschauliche Vorstellung, recht wohl aber einen Begriff von der Farbe haben, die er sich nach Analogie der Töne und anderer Sinnesqualitäten bildet.

Dass eine geistige Seele nicht auf den Körper, und das Körperliche nicht auf den Geist einwirken könne, sind Behauptungen, die nicht bewiesen werden. Denn es kann doch nicht als Beweis gelten, wenn gesagt wird, ein Unbewegliches wie die Seele könne durch Bewegung von körperlichen Elementen verändert werden, oder wenn es heisst, die Erklärung des Einflusses der Seele auf den Leib führe zu „seltsamen und unkritischen Speculationen.“ Denn wenn wir auch nicht erklären können, wie Leib und Seele auf einander wirken, wenn diese Einwirkung als

Thatsache vorliegt, so kann kein Vorwand von kritikloser oder seltsamer Speculation über dieses Verhältniss, welches stets als geheimnissvoll von allen besonnenen Philosophen bezeichnet worden ist, dagegen etwas ausrichten. Es gibt aber Erklärungen, welche zum mindesten nicht so seltsam und kritiklos gelten können, wie der psychophysische Parallelismus, welchen Jodl mit den meisten Vertretern der modernsten Psychologie an die Stelle des causalen Einflusses setzen: denn diese Theorie leugnet die klarsten Thatsachen und ist in sich widersprechend.

Man braucht sich aber durchaus nicht in kritiklose Speculationen zu verlieren, um auch die Art und Weise des gegenseitigen Einflusses einigermaassen verständlich zu machen. Die christliche Psychologie gibt darüber eine ganz befriedigende, mit den Thatsachen im besten Einklange stehende, oder besser gesagt, den Thatsachen entnommene Erklärung. Der Vf. stellt die Auffassung der kirchlichen Philosophie ganz verkehrt dar, wenn er sie mit der von Herbart, Lotze, J. H. Fichte, Ulrici und der neuesten französischen Spiritualisten Garnier, Jouffroy und des Amerikaners James¹⁾, der sie neuestens am scharfsinnigsten vertheidigt haben soll, identificirt (S. 62). Die christliche Philosophie lehrt keinen directen Einfluss der Seele auf etwas Körperliches und keine Einwirkung des Körperlichen auf die Seele, wie die Anhänger des sogen. *influxus physicus*, welcher von ihr vielmehr bekämpft wird. Die meisten christlichen Philosophen leugnen sogar die Möglichkeit einer Einwirkung von Körperlichem auf den Geist; nur Scotus und die ihm folgen, halten dies für unbeweisbar. Wenigstens der Grund, den Jodl anführt, dass die unbewegliche Seele nicht durch Bewegung von Atomen verändert werden könnte, ist durchaus nichtssagend. Es wäre mir sehr lieb, wenn Jodl auch nur einen irgendwie annehmbaren Grund dafür vorbringen möchte. Ich habe viel darüber nachgedacht, um diese Scotistische Ansicht zu widerlegen, habe aber zwar bessere Gründe als Jodl, indes doch keine durchschlagenden finden können. Einziger und letzter Grund ist für den Vf. eigentlich der Ausspruch Spinoza's: „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung, der Ruhe, oder sonst etwas anderem, wenn es solches gibt, bestimmen“; und doch verwahren sich besonnene Anhänger des psychophysischen Parallelismus, wie Wundt, ausdrücklich gegen die metaphysische Auffassung Spinoza's.

Also die kirchliche Philosophie lehrt keinen *influxus physicus* des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib, sondern betrachtet und beweist die substantiale Einheit von Leib und Seele im Menschen, womit auch alle Declamationen gegen dualistische Spaltung von Geistigem und Körperlichem hinfällig werden. Ist die Seele substantial mit dem Leibe geint, dann wirken keine körperlichen Atome und deren Schwin-

¹⁾ Psychol. I. S. 138 ff.

gungen auf einen Geist, sondern durch die Sinnesorgane auf einen be-seelten Körper. Die Veränderung des lebenden Organs und insbesondere des Centralorgans trifft auch die Seele, welche in ihrer Weise mit-erregt werden muss. Und umgekehrt, wenn die Seele etwas Körperliches in Bewegung setzt, so thut sie dies nur durch ihre Organe und Glieder; sie verändert nicht Fremdes, sondern sich selbst in ihrem Leibe. Dass die Seele in sich unveränderlich sein müsse, wie Jodl behauptet, ist durchaus unbeweisbar; ein endlicher Geist ist wesentlich veränderlich, beweglich, und wenn es, wie die Thomisten wollen, auch nur *per accidens* wäre, d. h. in Verbindung mit einem beweglichen Körper. Von der Seele braucht übrigens nur ein Willensimpuls oder ein anderer besonderer Kraftimpuls auszugehen, um sich in ihren Gliedern zu bewegen. — Doch hierüber und über den psychophysischen Parallelismus werden wir uns noch eingehender in einer eigenen Abhandlung beschäftigen.

Ueber den Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Intensität der Empfindung. Historisch-kritische Untersuchung von Dr. J. Geysler. München, Seyfried. 1897.

Die vorliegende Doctor-Dissertation behandelt eine der umstrittensten Fragen der neuesten experimentellen Psychologie; schon dass sie über den Stand der Streitfrage orientirt, gereicht ihr zum Verdienst; noch mehr aber, dass sie die hervorragendsten Vertreter der sich entgegenstehenden Meinungen vorführt, sie einer besonnenen Kritik unterzieht, und sodann ein sachgemässes Facit aus der Kritik zieht. Dieses letztere lautet dahin: „Es ist bisher kein überzeugender Beweis erbracht worden, dass die Aufmerksamkeit die Fähigkeit hätte, durch directe, unmittelbare centrale oder centrifugale Beeinflussung des sensorischen Nervensystems auf die Intensität der Empfindungsinhalte verändernd einzuwirken. Alle dafür vorgebrachten theoretischen Gründe setzen das bereits als bewiesen voraus, was erst zu beweisen wäre. Alle dafür verwertheten Thatsachen haben zum theil ihren Grund in einer Veränderung der Adaption der Sinnesorgane und beruhen zum anderen theil auf Verwechslung der Empfindungsstärke mit der sinnlichen Lebhaftigkeit, welche der gleichgiltig ob starken ob schwachen Empfindung im Gegensatz zur Vorstellung eignet. Alle Wirkungen der Aufmerksamkeit auf diesem Gebiete finden, soweit sie nicht Folge der veränderten Adaption der Sinnesorgane sind, in innerphysischen Vorgängen ihre volle Erklärung.“

Jedoch ist das Resultat der Untersuchung kein blos negatives; der Vf. hat auch positive Ergebnisse zu verzeichnen, welche auf das Wesen der Aufmerksamkeit, welches in jüngster Zeit gleichfalls Gegenstand lebhaftester Discussion geworden ist, Licht werfen.

Als Wirkungen der Aufmerksamkeit wies er nach: Die Steigerung der Lebhaftigkeit der Vorstellungen bis zu hallucinatorischem Charakter, ferner die Bewusstmachung sonst unbemerkt bleibender Eindrücke, weiter die Aufhebung der psychischen Verschmelzung der Theilenerregungen zur einheitlichen Klangempfindung, dann die genauere Unterscheidung der Bewusstseinsinhalte nach ihren einzelnen Theilen und die Wahrnehmung ihrer Beziehung zu anderen concreten oder abstracten Bewusstseinsinhalten, schliesslich die Steigerung der Energie mit der sich die Inhalte unserem Bewusstsein aufdrängen und in der Erinnerung behaupten.

Auch über die Factoren, auf denen diese Wirkungen der Aufmerksamkeit beruhen, geben die Untersuchungen des Vf.'s Fingerzeige:

„Die Aufmerksamkeit ist nämlich charakterisirt durch ein subjectives und ein objectives Merkmal. Das subjective Merkmal der Aufmerksamkeit besteht in einem inneren Gefühl unserer Beschäftigung mit einem Bewusstseinsobject. Mit diesem sich auf einen Bewusstseinsinhalt concentrirenden Gefühl unserer Thätigkeit gehen in der Regel objective Veränderungen des Bewusstseinsinhaltes parallel. Der Bewusstseinsinhalt wird infolge unseres Aufmerkens auf ihn deutlicher. Es ist aber diese objective Verdeutlichung eine zweifache, eine materielle und eine ideelle. Die materielle Deutlichkeit besteht darin, dass wir dem Reiz möglichst günstige materielle Verhältnisse entgegenbringen, sodass namentlich von seiner Intensität möglichst wenig verloren gehe. Sie wird aber von der Aufmerksamkeit auf Grund von Erinnerungsvorstellungen herbeigeführt, in denen mit diesem Reizverhältniss eine bestimmte Spannung der Adaptionenmuskeln associativ verbunden ist. Die ideelle Verdeutlichung unserer Wahrnehmungen gipfelt darin, dass unser Bewusstsein von einem Gegenstand durch die actuelle Bewusstwerdung der Beziehungen seiner Theile zu einander und zum Ganzen, sowie des Ganzen zu anderen Bewusstseinsinhalten concreter und abstracter Natur inhaltlich reicher wird. Natürlich kann die Aufmerksamkeit diese den ursprünglichen Bewusstseinsinhalt vermehrenden und ergänzenden Bewusstseinsinhalte nicht aus irgend einem mystischen Brunnen schöpfen, sondern dorthin allein, woher alle unsere Bewusstseinsinhalte kommen, aus dem Schatz der seelischen Erinnerungsvorstellungen.“

Daraus gewinnt der Vf. eine bestimmtere Vorstellung über das Wesen der Aufmerksamkeit. Sie ist ihm „kein specielles Wirkungsvermögen der Seele, sondern die Wirksamkeit physiologischer und psychischer Factoren überhaupt, insbesondere aber die vielseitige Wirksamkeit unserer Erinnerungen und Vorstellungen; es liegt nicht allen Aufmerksamkeitswirkungen ein gemeinsames psycho-physisches Vermögen zu grunde, sondern für jede besondere Gruppe sind jedes Mal die besonderen wirksamen Factoren eigens zu bestimmen.“

Diese Erstlingsarbeit berechtigt zu den schönsten Hoffnungen, die noch durch den ungewöhnlich günstigen Studiengang des jungen Doctors gesteigert werden. Nach einem sechsjährigen Studium der aristotelisch-philosophischen Philosophie an der Gregorianischen Universität in Rom

hat er noch ein Jahr in München die hervorragenden Professoren Hertling und Lipps gehört: Er vereinigt somit, was Jeder erstreben sollte, Altes und Neues.

Causalnexus zwischen Leib und Seele und die daraus resultirenden psychophysischen Phänomene. Von Dr. H. Metscher. Dortmund, Ruhfuss. 1897. gr. 8. 177 S. *M.* 3.

Das alte und schwierige Problem vom Verhältniss des Leibes und der Seele verdiente wohl in einer eigenen Monographie behandelt zu werden. Der Vf. vorliegender Schrift thut dies mit vieler Sorgfalt, indem er im I. Theil die irrigen Ansichten einer Kritik unterzieht, und dann im II. Theil genauere Vorstellungen über die psychophysische Frage gibt.

Im I. Theil führt er alle diesbezüglichen Hypothesen auf vier zurück: *A.* die dualistische, *B.* die materialistische, *C.* die spiritualistische, *D.* die des Parallelismus. Es werden jedes Mal die hauptsächlichsten Vertreter der bezüglichen Anschauung angeführt und sodann eine eingehende Beurtheilung angeknüpft. Das Resultat dieser Kritik ist:

„Während wir also das dualistische System nicht acceptiren konnten, weil es Leib und Seele absolut unverbunden und ohne gegenseitigen Einfluss auf einander auffasst, während uns ferner der Materialismus und Spiritualismus nicht convenirten, weil auch diese beiden Systeme über das Zustandekommen psychophysischer Phänomene keine Auskunft ertheilen können, während wir uns schliesslich auch nicht zur Weltanschauung des reinen Parallelismus bekennen konnten, weil dieser seine Resultate nur auf Grund einer metaphysisch-speculativen Deduction gewonnen hat, scheint uns der Parallelismus im Sinne Wundt's, der also auf die Erfahrungen, die hauptsächlich auf dem Wege anatomischer und physiologischer Untersuchungen und durch Experimente gewonnen werden, ein grosses Gewicht legt, die grösste Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit seiner Ergebnisse zu liefern, sowie die günstigsten Chancen für die Lösung des Problems eines causaln Zusammenhanges zwischen Leib und Seele und der damit verbundenen Erscheinungen zu besitzen. Wenn wir darum im folgenden auf die psychophysischen Phänomene näher eingehen, so geschieht es hauptsächlich in diesem Sinne.“ (S. 94 f.)

Im II. Theil werden nun neuere Hypothesen über den Zusammenhang von Leib und Seele, insbesondere die elektrische besprochen, sodann das Weber-Fechner'sche Gesetz, die Empfindung, die Aufmerksamkeit, die Apperception, Schlaf, Traum, Affect usw. Der Vf. schliesst sich also im wesentlichen dem psychophysischen Parallelismus von Wundt an, verwirft aber den metaphysischen des Spinoza, Leibniz. Darin kann man ihm nur beipflichten, insofern Wundt sich ausdrücklich gegen die metaphysischen Speculationen von Spinoza und Leibniz verwahrt, und einen rein erfahrungsmässigen Parallelismus zu lehren vorgibt. Aber Wundt versteht etwas ganz anderes unter dem Parallelismus als unser Vf.; er

lehnt jeden causalen Einfluss des Geistes auf den Leib und umgekehrt ab, er hält es für eine reine Unmöglichkeit, dass Geistiges auf Körperliches wirke. Vielmehr verlaufen nach ihm die geistigen und leiblichen Prozesse unbehelligt neben einander (parallel) hin. Dagegen betont mit Recht der Vf. mit allem Nachdrucke den Causalnexus zwischen Leib und Seele. Sodann ist es reine Selbsttäuschung, wenn Wundt sich gegen den metaphysischen Parallelismus erklärt und nur Thatsachen gelten lassen will. Es ist ja die klarste Thatsache, dass die Vorstellungen auf die körperlichen Prozesse, und diese, wie z. B. in der Empfindung, auf die Vorstellungen wirken. Diese Thatsache kann Wundt nur von metaphysischen Anschauungen misleitet in Abrede stellen. Solche sind sein Voluntarismus: alles in der Welt ist Wille; Leib und Seele sind nur Willenseinheiten, nur dass die körperlichen Elemente, ursprünglich geistig, mechanisirt worden sind. Da doch ferner die vollständige Harmonie der neben einander herlaufenden geistigen und körperlichen Prozesse einen Grund haben muss, so bleibt bei Ausschluss einer gegenseitigen Beeinflussung und der prästabilirten Harmonie nur ihre Verbindung in einem Höheren übrig: Beide Reihen gehen von einem und demselben Absoluten in parallelem Gange aus. Und so haben wir wieder den metaphysischen Parallelismus von Spinoza.

Eine einwurfsfreie Erklärung des Causalnexus bietet nur die aristotelisch-scholastische Auffassung, nach welcher Leib und Seele zu substantialer Einheit verbunden sind. Diese substantiale Einheit ergibt sich ganz evident aus der Beschaffenheit der Empfindung, welche nicht rein physisch ist, wie Vf. mit Recht betont, aber auch nicht rein psychisch, wie er behauptet, sondern sie ist im vollen Sinne psycho-physisch. Die Ausdehnung des körperlichen Schmerzes gehört innerlich mit zur Empfindung, ebenso aber auch das psychische Schmerzgefühl. Es muss also ein Wesen, das zugleich empfinden kann und ausgedehnt, körperlich ist, Subject der Empfindung sein, d. h. Leib und Seele müssen zu einem substantialen Wesen geeint sein. Da wirkt nicht Geist auf Leib, oder Leib auf Seele — was allerdings beanstandet werden kann —, sondern ein beseeltes Organ oder eine verleiblichte Seele wird von dem körperlichen Reize getroffen. Die Seele bewegt nicht fremde Körper, sondern sich selbst in ihren Gliedern.

Fulda.

Dr. C. Gutherlet.

Ueber neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus. Von Dr. P. Schanz. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt (früher G. J. Manz). 1897.

Das Thema, welches der Titel obiger Schrift ankündigt, ist bereits vom Vf. in der Tübinger Quartalschrift 1896 behandelt. Eine Erweiterung

soll im Vorliegenden geboten werden. Die neuen Versuche, über welche berichtet wird, sind vornehmlich französischen Ursprungs und haben auch die Aufmerksamkeit Anderer auf sich gezogen, wie ein Artikel in der wissenschaftlichen Beilage der »Münchener Allgem. Ztg.« aus der Feder von R. Eucken beweist. Doch dem Werke von Prof. Schanz entspricht der Titel nicht ganz, weil es mehr bietet. Die neuen Versuche sind allerdings dargestellt, aber zugleich Veranlassung gewesen, eine Auseinandersetzung über die Methodik und eine Orientirung über den jetzigen Stand der Apologetik zu geben. Darin liegt meines Erachtens ein besonderer Werth desselben. Die Methodik gehört dem ersten Theile an, welcher »Die Aufgaben und Methoden der Apologetik« erörtert, in den beiden folgenden Theilen unter dem Titel »Die Kosmologie« und »Die Anthropologie« ist die Orientirung enthalten.

Es lässt sich nicht leugnen, dass vor allem die Apologetik, welche die Aufgabe hat, den Gläubigen zu stärken und den Gegner für den Glauben zu gewinnen, die gerade herrschenden Richtungen und, möchte ich sagen, Stimmungen und Neigungen der Menschen in's Auge fassen muss. Denn erst dadurch lernt man den richtigen Anknüpfungspunkt kennen und die Erwägungen und Gründe auswählen, welche Eindruck zu machen imstande sind. Sonst möchte alle Anstrengung verlorene Mühe sein. Aber der Anknüpfungspunkt, wo findet er sich? Wenn die Religion den ganzen Menschen ergreift, wenn Gottes Stimme aus Allem, aus Himmel und Erde, Aussen- und Innenwelt, Denk- und Willenskraft, Trieb und That herauströnt und vom begierigen Lauscher vernommen wird, dann kann allerdings die Methode eine mannigfaltige sein. Als bestimmte Arten werden vom Vf., nachdem »die geistigen und sittlichen Richtungen der Gegenwart« (S. 1 ff.) geschildert sind, erwähnt und im näheren ausgeführt: Die traditionelle Methode (S. 40 ff.), die empirische naturwissenschaftliche (S. 63 ff.), die geschichtliche (S. 82 ff.) und die psychologisch-moralische Methode (S. 102 ff.). Diese letztere gibt sich in den neuen Versuchen kund, welche im Titel des Buches genannt sind. Darauf folgt eine Besprechung über »äussere und innere Erfahrung, Empirismus und Spiritualismus« (S. 135 ff.), womit der erste Theil schliesst. Indem Schanz für die einzelnen Methoden, mehr referirend, das *pro* und *contra* vorbringt, ergibt sich die Berechtigung aller; ja die beste Apologetik wäre diejenige, welche alle Methoden gleichmässig zusammenschlüsse. Der Zweck jedoch, die vorhandenen Gegner zu gewinnen und die Schwankenden zu stützen, wird einer bestimmten Methode den weitesten Spielraum überlassen. In unseren Tagen ist es allerdings, um ein Wort des hl. Augustin zu gebrauchen, besonders nothwendig, zunächst zu zeigen, »*quam non sit stultum, talia credere*:« Thöricht könnte der Glaube an die christliche Offenbarung deshalb erscheinen, weil sie angeblich mit den Resultaten der Naturwissenschaft in Wider-

spruch stände, oder weil die Religionsgeschichte mit derselben nicht stimmte, oder weil sie den Bedürfnissen des menschlichen Individuums nicht genügte. Denen gegenüber, die durch solche Erwägungen geleitet werden, ist vor allem die naturwissenschaftliche, historische, psychologisch-moralische Methode am Platze. Nur bedürften sie einer Ergänzung, um nach dem Worte des hl. Augustin weiter zu zeigen, „*quam sit stultum, talia non credere*“, durch die positiv beweisende Methode, die traditionelle. Dabei mag die eigenthümliche, „scholastische“ Form in Fortfall kommen, wofern nur der Inhalt gewahrt bleibt. Die Methode der „Immanenz“, nach welcher der Mensch in sein Inneres geleitet wird, seine Lebensthätigkeiten zergliedert und ihre Voraussetzungen aufsucht, ist gleichfalls zum vorsichtigen Gebrauche zu empfehlen. Was insbesondere die von Franzosen gepflegte „Methode der Handlung“ anbetrifft, so bietet auch sie Punkte, wo das Göttliche anknüpft. Das Problem des religiösen und ethischen Handelns kann „mit den natürlichen Kräften des Menschen nicht zur Befriedigung gelöst werden; so ist das Uebernatürliche als nothwendig erwiesen“ (S. 125). Man muss sich jedoch hüten, die Bedeutung des Willens auf Kosten der anderen inneren Thätigkeiten zu heben und, was bei Versuchen, das Göttliche durch Versenken in sich in seinem Inneren zu ergreifen, öfter eintrat, die Transscendenz Gottes zu übersehen oder das Uebernatürliche mit dem Uebersinnlichen zu confundiren. Eine derartige Gefahr kann leicht durch einseitige Betonung einer bestimmten Methode herbeigeführt werden. Schanz erklärt mit Recht, „dass eine strenge Sonderung der Methoden ebenso unmöglich ist, als eine Trennung der Seelenvermögen“ (S. 134), und mahnt: „Je mehr die Loslösung der Apologetik von den strengen Gesetzen der formalen Disciplinen die Gefahr eines unbestimmten Gefühls Glaubens steigert, desto grössere Vorsicht soll angewandt werden.“ (A. a. O.)

Die Orientirung über den Stand der wichtigsten apologetischen Fragen, sowohl der kosmologischen wie der anthropologischen, ist eine gute und zeugt von einer eingehenden Litteraturkenntniss.

Paderborn.

Dr. Al. Otten.

Vorlesungen über Aesthetik. Von Heinrich v. Stein. Nach vorhandenen Aufzeichnungen bearbeitet. Mit v. Stein's Bildniss. Stuttgart, Cotta. 1897. VI, 145 S. *Nb.* 3.

Diese Vorlesungen, besonders deren zweiter, historischer Theil, tragen einen stark aphoristischen Charakter an sich, was auch die Herausgeber selbst im Vorwort gestehen, indem sie bemerken, sie seien manchmal genöthigt gewesen, lieber den Zusammenhang lückenhaft zu lassen, als

den ursprünglichen Plan durch willkürliche Zusätze zu entstellen. Im historischen Theil musste der Versuch einer zusammenhängenden Darstellung überhaupt aufgegeben werden.

Der erste, als systematisch bezeichnete Theil handelt von den elementaren Grundbegriffen der Aesthetik, vom ästhetischen Eindruck, der gegenseitigen Steigerung der Eindrücke, der ästhetischen Wirkung der Einheitlichkeit, dann von den ästhetischen Vorstellungscomplexen, dem ästhetischen Vorstellungsgebiet, der Kunst, den seelischen Grundthatsachen des Schönen und der Kunst. Recensent kann jedoch nicht sagen, dass ihm bei dem Durchlesen dieser Capitel und Paragraphen etwas Zutreffendes begegnet sei, was nicht schon anderswo und zwar meistens vollständiger und besser gesagt wäre. Im historischen Theil und zwar im letzten Abschnitt, der betitelt ist: „Anwendungen“, kommen über Christenthum und Kirche Aeusserungen vor, welche zeigen, dass der Autor über diese Dinge ein sehr schiefes Urtheil hat. Er sagt nämlich: „Das Christenthum ist doppelseitig: auf der einen Seite ein Dogmengewirr, auf der anderen der Ausdruck des tiefsten Gefühlsgehaltes. — Die Kirche erblickte im Dogma ein Mittel, ihre Macht zu befestigen. Der Gefühlsgehalt des Christenthums hingegen tritt uns in den Martyrern und Heiligen entgegen; die Heiligen waren fast alle Häretiker. Auch Luther gehört in diese Reihe.“

Es ist unnöthig, auch nur ein Wort gegen solche Sätze zu sagen.

Eine Philosophie des Schönen in Natur und Kunst. Von Dr. phil. Jos. Müller. Mainz, Kirchheim. 1897. 270 S. *M.* 5.

Ein günstigeres Urtheil, als das über das vorhin besprochene Buch gefällte war, lässt sich über das von Dr. Müller abgeben. Der Vf. hat, wie er im kurzen Vorwort bemerkt, darnach gestrebt, „Frische, Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung mit Gründlichkeit und Gediegenheit der Gedanken zu vereinigen.“ Zur Lebendigkeit und Frische der Darstellung tragen die zahlreichen concreten Beispiele aus den verschiedenen Gebieten des Schönen und der Kunst vieles bei; auch bekundet der Autor eine umfassende und gründliche Kenntniss der einschlägigen Materie und der Litteratur; doch bedürfen ein paar Bemerkungen, die sich auf naturwissenschaftliche Dinge beziehen, einer kleinen Correctur. Auf S. 3 wird zur Begründung der ganz richtigen Behauptung, dass die Sinne für sich allein noch keine Empfindung des Schönen geben, gesagt: „Der Adler durchspürt meilenweit die Ebene, aber wem gilt seine Aufmerksamkeit, auf was stürzt er sich herab? Auf Aas.“ So viel wir wissen, stürzt sich der Adler, in der Regel wenigstens, nicht auf Aas, sondern auf lebendige Beute. — Auf S. 187, wo vom Schönen

der organischen Natur die Rede ist, heisst es: „Am niedersten stehen die Insecten. Dieses wuselnde . . . Geschmeiss ist im ganzen eckelhaft, ja zum theil furchtbar, wie die scheussliche Sepia.“ Das nimmt sich nun aus, als ob die Sepia (Tintenfisch) zu den Insecten gehörte, was nicht der Fall ist, denn dieses Thier gehört zur Classe der Weichthiere (Mollusken). — Allerdings sind diese kleinen Verstösse gegen die Naturwissenschaft nicht von der Art, dass sie dem Werthe des sonst guten Buches einen wesentlichen Eintrag thäten, doch wird es gut sein, wenn sie bei einer etwaigen neuen Auflage wegbleiben.

In formeller Hinsicht vermisst Recensent am Beginne des Buches eine systematische Eintheilung des behandelten Stoffes. Die Materien folgen allerdings in sachgemässer Ordnung, aber ohne scharf markirte Eintheilung auf einander. Erst bei Beginn des Capitels „Natur und Kunst“ ist eine Art Eintheilung ausgesprochen in dem Satze: „Nachdem wir die Bedingungen alles Schönen und die Arten derselben entwickelt haben, treten wir nun der Erscheinung des Schönen in seiner Wirklichkeit näher. Hier haben wir sofort den Dualismus von Natur- und Kunstschönem.“ In diesem Satze sind vier Gesichtspunkte, unter welche sich die im Buche behandelten Materien einordnen lassen, enthalten, nämlich 1) die allgemeinen Bedingungen des Schönen, 2) die Arten (Besonderungen) desselben, 3) das Naturschöne, 4) das Kunstschöne. — Um nun den principiellen Standpunkt des Autors und die Art, wie er seinem Stoffe gerecht wird, noch etwas näher zu charakterisiren, wollen wir aus jedem der vier Haupttheile Einiges auswählen.

Im ersten Theile, wo der Begriff des Schönen, jedoch ohne eine abschliessende Definition, entwickelt wird, sind drei Sätze aufgestellt und begründet, nämlich diese: Das Schöne ist Form, es ist wahre Form, es ist wahrheitsgerechte Darstellung einer Idee. Uebrigens ist die Betonung der Form nicht im Sinne des Herbart'schen Formalismus, der vom Autor bekämpft wird, gemeint. Diese Philosophie des Schönen steht mehr auf Seite der Gehalts- als der Formästhetik.

Wie sich der Autor zum Idealismus des Christenthums stellt, das hat in einer Kritik des bekannten Abendmahls von Uhde einen sehr energischen Ausdruck gefunden. Er sagt nämlich: „Hiesse das Bild »Die Verbrecherhöhle« oder »Der Pariser Convent«, so wäre es glaubhaft. — Es ist gemalte Lüge.“ (S. 16.)

In dem Capitel „Kunstfehler in den Grundprincipien“ wird ein Verwerfungsurtheil über die Nuditäten abgegeben, und zwar zunächst nicht aus Gründen der Scham und Sitte, sondern der Wahrheit und Natürlichkeit, denn „Nacktheit ist beim Menschen unnatürlich.“ Ueberhaupt sind die Erörterungen des Verhältnisses des Schönen zum Wahren und Guten und zur Religion sehr treffend, von sittlichem Ernst und religiöser Ueberzeugung getragen.

Als Besonderungen des Schönen werden im zweiten Haupttheil speciell behandelt: Das Erhabene, das Tragische, das Lächerliche, der Witz und Humor. Gegen Kant's subjectivistische Auffassung des Erhabenen wird die Objectivität desselben vertheidigt. Sodann werden zwei Hauptkategorien des Erhabenen unterschieden, das Naturerhabene und das Erhabene des Geistes, welches letztere im starken Willen sich offenbare. In einer Aesthetik, die so entschieden wie diese auf christlich-gläubigem Standpunkte aufgebaut ist, hätte Recensent eine solche Eintheilung des Erhabenen erwartet, worin auch das übernatürlich Erhabene z. B. das der biblischen Wunder, Platz fände. Nehmen wir z. B. die Stillung des Sturmes durch das bloße Wort Christi. Gewiss machte es auf die Augenzeugen den Eindruck des Erhabenen. Will man diese Art des Erhabenen bei der Eintheilung unterbringen, dann muss das Erhabene zuerst in Natürliches und Uebernatürliches, das erstere aber etwa in das Erhabene der physischen und der geistigen Natur getheilt werden. — Unsere volle Zustimmung hat der Satz, dass das tragische Geschick eines Helden sowohl ohne als durch seine Schuld hervorgerufen sein kann. Dagegen wollen uns die Behauptungen, das protestantische Dogma von der Unfreiheit des Menschen sei tragisch, und der Affe sei das tragische und komische Thier zugleich, nicht recht einleuchten. Dass der Affe komisch sei, ist ziemlich bekannt, aber tragisch? Da übrigens gerade von Thieren die Rede, müssen wir doch bemerken, dass unser Autor im Capitel von der thierischen Schönheit kategorisch erklärt: „Keine Brücke führt über den Abgrund zwischen Mensch und Thier.“ Er ist also Antidarwinist, was nur zu loben ist. Hier muss nebenbei bemerkt werden, dass S. 170 Zeile 6 von unten ein Komma an unrechter Stelle so gesetzt ist, dass es den Sinn des Satzes stört. Der Satz lautet: „Also die Schönheit ist selbständiger Zweck in der Natur, aber Nebenzweck.“ Der Sinn ist offenbar: In der Natur sei die Schönheit bloß Nebenzweck.

Inbetreff des von der Kunst handelnden Abschnittes wollen wir nur noch bemerken, dass darin eine ausgebreitete Kunstkenntniss und im wesentlichen zutreffendes Urtheil sich ausspricht. In der Partie vom musikalisch Schönen wird die Selbständigkeit und Ausdrucksfähigkeit der Musik vertheidigt, und die bloß physiologische Erklärung der Wirkung der Musik scharf zurückgewiesen.

Der Druck des Buches ist deutlich und correct; nur zwei Druckfehler sind dem Recensenten aufgefallen, nämlich Seite 123 Zeile 5 von oben, wo statt »steht« zu lesen ist »stehen« und S. 181 Zeile 12 von oben, wo statt »Hinterries« zu lesen »Hinterriß«.

Dillingen.

Dr. F. X. Pfeifer.

La politique de S. Thomas d'Aquin. Par Ed. Crahay. Louvain, Institut supérieur de philosophie. 1896. XXIV, 156 S.

Noch immer fehlen abschliessende Studien über die Echtheit und die Bedeutung, welche der dem hl. Thomas zugeschriebene Commentar zur aristotelischen Politik und die ebenfalls unter seinen Werken aufgeführte Schrift »*De regimine principum*« für die Staatslehre des Aquinaten beanspruchen können. Die hierüber bestehenden Bedenken könnten zum theil nur durch Einsichtnahme in eine genügende Anzahl von Handschriften beider Werke gehoben werden. Unterdessen versucht man es, sich ohne die nothwendigen bibliographischen Vorstudien zu behelfen. Auch durch Crahay sind jene schwebenden Fragen einer Lösung nicht näher gebracht worden.

In der Einleitung äussert er sich über die Quellen der thomistischen Staatsdoctrin. Der Commentar des hl. Thomas zur aristotelischen Politik ist nach seiner Meinung in den ersten vier Büchern echt. Die Ausführungen von Thömes und v. Hertling, welche seine Echtheit auf die zwei ersten Bücher und acht Capitel des dritten Buches einschränken, sind ihm entgangen. Uebrigens will Crahay in diesem Commentare nicht eine selbständige Quelle thomistischer Lehre erblicken, sondern nur eine Hilfsquelle zur Bestätigung sonst beglaubigter Ansichten. — Von der Schrift *De regimine principum* nimmt er an, dass sie nur bis ungefähr zur Mitte des zweiten Buches von Thomas herrühre. An der Authentizität dieses Theiles steigt ihm aber nicht das mindeste Bedenken auf. — An dritter Stelle nennt er unter den Quellen noch die »theologische Summe«.

Den eigentlichen Stoff der Abhandlung gliedert der Vf. in fünf Capitel. Das erste behandelt den Ursprung des Staates. Hier decken sich bekanntlich die Gedanken des hl. Thomas mit jenen des Philosophen. Die menschliche Natur mit ihren Anlagen führt von selbst zur Gründung der staatlichen Gemeinschaft. Ob nun aber die menschliche Natur an sich und als solche der ausreichende Grund der Staatsbildung sei, oder ob sich diese durch die vermittelnde Uebereinkunft der einzelnen Glieder der staatlichen Gemeinschaft ergebe, über diese Frage habe Thomas noch keine Untersuchungen angestellt. Bekanntlich hat es nicht an Versuchen gefehlt, verwandtschaftliche Beziehungen aufzufinden zwischen der Staatstheorie eines Rousseau, sowie jener der späteren Scholastiker und über diese zurück zwischen der des Fürsten der Scholastiker. Der Vf. erwähnt dieser Versuche nicht. Aber es ist ihm darum zu thun, den diametralen Gegensatz, welcher die Ideen Rousseau's und der von ihm abhängigen Staatstheoretiker von jenen des hl. Thomas scheidet, in klares Licht zu stellen. Und so schildert er in diesem ersten Capitel auch Ursprung und Wesen des Staates nach dem französischen Revolutions-

philosophen, dies allerdings in einer Ausführlichkeit, die sich mit dem Titel der Schrift schwerlich in Einklang bringen lässt.

Durch wörtliche Uebersetzung einschlägiger Stellen aus *De regimine principum* und aus der *Summa theol.* zeigt er sodann des hl. Thomas Auffassung von der Nothwendigkeit der Staatsgewalt. Auch hieran knüpft sich eine sehr ausführliche Darlegung der modernsten anarchistischen und socialistischen Theorien, welche in vollem Gegensatze zu den schlichten thomistischen Gedanken stehen.

Mehr zur Sache hält sich das dritte Capitel über den Ursprung der Staatsgewalt. Hier tritt der Vf. namentlich den Versuchen eines Costa-Rossetti, Fréret, Vareilles-Sommières entgegen, die thomistische Doctrin im Sinne der „Uebertragungstheorie“ eines Bellarmin und Suarez zudeuten. Dazu liege kein genügender Anhaltspunkt vor. Thomas habe zu seiner Zeit keinen Anlass gehabt, der bezüglichen Frage seine Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Im vierten Capitel über die verschiedenen Staatsformen nach Thomas stützt sich Crahay hauptsächlich auf *De regimine principum* und auf die *Summa theol.* Nun ist aber die Ansicht über die beste Staatsform in den beiden Werken nicht die gleiche. Dort fungirt das Königthum als Staatsideal, hier eine Verbindung der drei von Aristoteles gutgeheissenen Regierungsformen, wie sie sich beim israelitischen Volke zur Zeit der Richter fand. Antoniades (Die Staatslehre des hl. Thomas v. A.) hatte sich diese Differenz durch eine bald rein abstracte, bald mehr praktische, den Menschen und Verhältnissen, wie sie nun einmal sind, Rechnung tragende Betrachtungsweise zu erklären versucht. Nach Crahay würde sich die Schwierigkeit viel einfacher beheben. Das Königthum sei ja in *De regimine principum* nicht absolutistisch gedacht, wie Antoniades glaube. Es sei ja dort von einer Einschränkung der königlichen Gewalt die Rede (eius temperetur potestas I. 6). Damit sei die Brücke zu der gemischten Regierungsform bereits geschlagen. Diese Bemerkung wäre nicht abzuweisen. Allein die ganze Frage verliert ihre Unterlage, wenn darauf verzichtet wird, *De regimine principum* als authentischen Beleg thomistischer Lehre heranzuziehen. Und dazu wird man sich wohl (im Gegensatze zu einer Bonner Dissertation von Bosone) entschliessen müssen anetrachts der zahlreichen Mängel, welche jene Schrift und zwar auch in den vielfach als echt angenommenen Theilen von den beglaubigten Werken des Aquinaten unterscheidet.

Wie Thomas über die Aufgabe des Staates denke, will der Vf. durch das bekannte Capitel von *De regimine principum* charakterisiren, wo in übersichtlicher Disposition die Pflichten des Königs geschildert sind. Auch die Frage über das Verhältniss von Staat und Kirche nach Thomas kommt hier zur Sprache. Indes ist sowohl in diesem Capitel wie auch

in anderen manches in die Darstellung hineingearbeitet, was streng genommen nicht in eine rein historische Untersuchung gehört.

Crahay zeigt eine grosse Vertrautheit und ein sicheres Urtheil in den staatstheoretischen Fragen, er beherrscht die einschlägige Litteratur in weitem Umfange. Mit warmer Begeisterung für den grossen Aquinaten reconstruirt er in dem vorliegenden »Essay« die Gestalt seiner politischen Doctrin. Sorgfältig bemüht er sich, die zerstreuten Andeutungen aufzusuchen und gleich Bruchstücken zum Ganzen zusammenzufügen, das nun freilich, wie bereits angedeutet, zuweilen gewisse Ergänzungen nicht verleugnen kann.

Regensburg.

Dr. J. A. Endres.

Thomas-Lexikon. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtl. Werken des hl. Thomas v. A. vorkommenden Kunstausdrücke u. wissenschaftl. Aussprüche. Von L. Schütz. Zweite, sehr vergr. Aufl. Paderborn, Schöningh. 1895. 4^o. X, 889 S. *№* 12.

Eine unsäglich mühevoll arbeit hat Schütz mit dieser Neugestaltung seines Thomas-Lexikons in staunenswerthem Fleisse vollendet. Die *ὀλίγη δόσις* (380 S., 8^o), womit er im Jahre 1881 die Thomas-Litteratur bereicherte, zum Nutzen der Anfänger des Thomas-Studiums und der darin schon Fortgeschritteneren, ist jetzt ein dickes Buch (889 S., 4^o) geworden, das den Ruf seines Vf.'s als eines gründlichen Kenners des mittelalterlichen Geistesheroen vollauf rechtfertigt. Die Anlage des Lexikons, wie sie ihm in der ersten Auflage gegeben, ist mit Recht im wesentlichen beibehalten worden; es werden jedes Mal zuerst die Kunstausdrücke für sich, dann ihre Verbindungen unter einander, endlich ihre Verwendung in wissenschaftlichen Aussprüchen zusammengestellt, übersetzt und erklärt. Dagegen wurde die Zahl der aufgenommenen *termini* bedeutend vermehrt, sowohl durch sorgsame und gründliche Nachlese aus den beiden Summen, als auch und ganz besonders durch die Ausdehnung der Auslese über sämtliche Schriften des Aquinaten. Für die Erklärung der Ausdrücke wurden öfter, als es in der ersten Auflage geschehen konnte, einschlägige Stellen aus Thomas selbst citirt nach dem Motto: *Divus Thomas sui interpres*.

Wenn wir nun bei der Beurtheilung des Lexikons den üblichen Maasstab der goldenen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig anlegen, so schlägt das wägende Urtheil entschieden nach dem ersteren hin aus. Der Vf. hat es selbst gefühlt und sucht in seinem Vorworte (S. V f.) dahinzzielenden Einwendungen des Kritikers durch Erklärungen zu begegnen, die ja von seinem Standpunkte aus manches für sich haben, über die wir daher mit ihm nicht rechten wollen. Doch eines muss gesagt werden: das Zuviel hat der leichten und bequemen Handlichkeit

und damit der Brauchbarkeit des Lexikons grossen Eintrag gethan. Man schlage z. B. folgende Ausdrücke auf: *actus, anima, appetitus, causa, cognitio, definitio, demonstratio, effectus, ens* und *esse, finis, forma, habitus, intellectus, intentio, motus, passio, potentia, ratio, scientia, substantia*. An und für sich sind ja diese einzelnen Artikel vorzüglich; man könnte auf Grund des gegebenen Materials über den Gebrauch der Begriffe förmliche Abhandlungen schreiben und die thomistische Anschauung voll auf genügend wiedergeben. Aber die schnelle Orientirung in jedem einzelnen Falle ist durch die Reichhaltigkeit erschwert, füllt doch die Auseinandersetzung über *scientia* über 8 Seiten, die über *virtus* sogar 14 Seiten. Einen ungeheueren Ballast schleppt das Lexikon mit fort bei den adjectivischen *termini*, wie bei *absolutus, abstractus, accidentalis, activus, actualis, corporalis, exterior, moralis, naturalis, particularis, perfectus, primus, spiritualis, ultimus, universalis*, wo der Vf. jedesmal sämtliche wichtigeren Verbindungen mit ihren Substantiven speciell erwähnt und dann für die Erklärung immer auf die Substantiva selbst verweist; bei *corporalis* füllen diese trockenen Hinweise z. B. fast eine Seite. In der Uebersetzung der *termini* strebte Sch. durchweg nach möglichst treuer Wiedergabe des Sinnes durch einen prägnanten deutschen Ausdruck, was manchmal nicht leicht war. Es ist ihm jedoch in den meisten Fällen recht gut gelungen; zuweilen klingt allerdings das deutsche Wort recht hart für das deutsche Ohr, z. B. *absolutus* einfachhinig, *acceptatio* Angenehmmachung, *actor* Begeher, *circumstantia* Verumständung, *communicatio* Theilnehmenlassung u. a. Doch darüber kann man füglich hinwegsehen. Das Werk im ganzen betrachtet zeugt von einem Fleisse und einer Sachkenntnis, der wir unsere Anerkennung und Bewunderung zollen können. Möge es dem Vf. vergönnt sein, in einer dritten Auflage die goldene Mittelstrasse zu finden, zwischen dem Zuwenig der ersten und dem Zuviel der zweiten Auflage!

Münster i. W.

Dr. Matthias Kappes.

Die Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauung. Von Dr. Em. Jaesche, Leipzig, Wigand. 1897. IV, 102 S. M 2.

Den Standpunkt des Vf.'s charakterisirt der Satz der Einleitung: „Die Wahrheit kann doch nur eine, für alle gleich verbindliche sein! Woher, dann die Thatsache, dass die verschiedensten Ueberzeugungen behaupten, sie ganz und voll zu besitzen? Der Grund liegt darin, dass überhaupt keine Religion die volle Wahrheit wirklich besitzt“ (S. 1). Aber wir können trostvoll unseren Blick erheben: „In der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntniss haben wir das Mittel, das untrüglich zu vollständiger Uebereinstimmung führen muss“ (S. 3). Hören wir einige Proben dieser „fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntniss:“

Wir müssen von allen Dingen zuerst feste Begriffe haben; von jedem Ding gibt es aber fünf Grundbegriffe; denn 1) Alles besteht aus Theilen und tritt darum 2) zusammen durch eine Kraft; 3) die Kraft lässt aber die Theile zusammentreten durch einen Vorgang; 4) die verschiedenen Weisen, in denen die Theile zusammentreten, werden bestimmt durch ihre Beziehungen; 5) daraus ergibt sich das Ganze. Die Determination dieser fünf Grundbegriffe: Theil, Kraft, Vorgang, Beziehung, Ganzes für jedes Ding ist „das Grundgesetz der wissenschaftlichen Forschung“ (S. 6). Nehmen wir als Beispiel die Pflanze. „Damit irgendwo Leben zu tage treten könne, muss körperlicher Stoff in einer bestimmten Zusammensetzung gegeben sein; aus einem einzelnen Grundstoff für sich kann kein Leben hervorgehen. Wir nennen eine solche Zusammensetzung eine lebensfähige Anlage“ (!). Aus dieser „Anlage“ (Grundbegriff des Theiles) entwickelt sich durch den „Stoffwechsel“ (als Kraft) die „Ausführung“ (als Vorgang) das „Gebilde“, als Beziehung der aus einer Anlage hervorgehenden Theile; und das Ergebniss oder das Ganze ist „die belebte Schöpfung“ (!). So entsteht die Thatsache: „den seit unvordenklicher Zeit vorhandenen einfachen stofflichen Körpern gesellt sich die Schöpfung belebter Körper als etwas zeitlich gewordenes hinzu“ (S. 22).

Diese Proben können genügen, um uns über die „fortschreitende wissenschaftliche Erkenntniss“ zu belehren.

Im Schlusswort sagt Dr. Jaesche: „In einem Theile der Menschheit wenigstens hat die Erkenntniss Wurzel gefasst, dass unermüdlige Arbeit in Wissenschaft und Kunst die eigentliche Aufgabe der Menschen ist, aber das ist eben noch wenig, es muss das ganze Geschlecht der Menschen dazu herangezogen werden“ (S. 100). Wir fügen diesen Worten nur den Wunsch bei, dass, wenn letzteres geschieht, auch der Vf. der „Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauung“ nicht vergessen werden möge.

München.

Dr. Jos. Geyser.

Die Rawley'sche Sammlung von 32 Trauergedichten auf Francis Bacon. Von G. Cantor. Halle, M. Niemeyer. 1897.

Nach langem Forschen fand der Vf. 1896 in dem Sammelwerke: »The Harleian Miscellany, a Collection of scarce, curious and entertaining pamphlets and tracts« (Vol. X. London 1813), obige Sammlung von Elegien, welche im Todesjahre Bacon's 1626, von dessen langjährigen Secretär W. Rawley herausgegeben, wovon ein Originaldruck im Britischen Museum unter der Nummer 1213. I. 9. erhalten ist. Auf Grund gewissenhafter Untersuchung ist er zu der Ueberzeugung gekommen, dass diese Sammlung von grösster Wichtigkeit ist, die Frage über die Autorschaft der

Shakespeare-Dramen zu entscheiden, und zwar zu gunsten Bacon's von Verulam. Denn „in der überwiegenden Mehrzahl der Gedichte wird Francis Bacon als der grösste Dichter seiner Zeit, insbesondere als grösster Dramatiker, wie überhaupt als Erneuerer der schönen Künste auf's deutlichste gekennzeichnet.“ Seine philosophische Bedeutung wird zwar auch gewürdigt, tritt aber gegen die Kunst in den Hintergrund.

In der 32. Elegie von Randolph, wo ihm als Schöpfer einer neuen Litteratur- und Kunstperiode ewiger Ruhm geweissagt ist, wird er mit dem römischen Kriegsgott Quirinus verglichen. Der Vergleich wäre ganz abgeschmackt und sinnlos, wenn nicht die Benennung den Dichternamen Shakespeare bezeugen sollte. Denn nach Macrobius (Saturnalia 1, 9. § 16) bedeutet Quirinus („bellorum potens, ab hasta, quam Sabini curim vocant“) also Speerschüttler, dasselbe wie Shakespeare.

In England wie in Deutschland hat die Bacon-Theorie freilich wenig Anhänger, im Gegentheil viele und heftige Gegner; aber, bemerkt der Vf.: „Die meisten Anti-Baconianer scheinen das beste und zugleich älteste Werk zur Vertheidigung der Bacontheorie höchstens vom Hörensagen zu kennen.“ Dasselbe ist bereits in vierter Auflage auf zwei Bände erweitert 1886 erschienen; es ist »Nathaniel Holmes, The authorship of Shakespeare. Boston and New-York, Houghton, Mifflin and Com.«

Der Vf. hat es sich zur Aufgabe gesetzt, und ist darum in die deutsche Shakespeare-Gesellschaft eingetreten, die Bacon-Theorie, von der er fest überzeugt ist, zur Geltung zu bringen. Schon 1896 veröffentlichte er zu demselben Zwecke die Schrift: »*Resurrectio Divi Quirini*«.

Bei diesem Streite drängt sich dem unbetheiligten und unparteiischen Beobachter eine interessante Beobachtung auf. Dieselben Leute, welche Zeter schreien und, wie sie selbst erklären, in Zorn gerathen darüber, dass man es wagt, die Tradition und den Besitzstand inbetreff der Autorschaft der Shakespeare-Dramen anzutasten, können es über sich bringen, biblische Bücher für unecht zu erklären, die eine nicht geringere Beglaubigung und einen ebenso sicheren oder sichereren Besitzstand aufweisen, wie Shakespeare, und gegen die bloß aprioristische Annahmen und Wunderscheu, jedenfalls nicht entfernt so sachliche und geschichtliche Gründe vorgebracht werden können, wie diejenigen, welche hier Cantor gegen die Autorschaft des Bürgers von Stratford für Bacon von Verulam in's Feld führt.