

## Recensionen und Referate.

---

**Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral.** Von Dr. Karl Biedermann, ord. Honorarprof. an der Univ. Leipzig. Breslau, Schottländer. 1899. 135 S. *M.* 1,50.

Das höchste Kriterium aller wissenschaftlichen Arbeit ist die Wahrheit. Das gilt ganz besonders von der Philosophie. Nicht darauf kommt es an, ob die Lehren eines Philosophen neu, ob sie originell, ob sie mit mehr oder weniger Scharfsinn und Consequenz durchgeführt sind, ob sie grosse Wirkung ausgeübt haben, sondern die Hauptfrage muss gegenüber jeder philosophischen Lehre sein: Ist das, was der Philosoph lehrt, wahr, oder ist es falsch? Freilich, wenn heute jemand an die Vertreter der modernen Philosophie Fragen über philosophische Probleme richtet, steht er einem wahren Chaos von einander widersprechenden Anschauungen gegenüber, und bestürzt und verwirrt vermag er bei einer solchen Gedankenanarchie die Wahrheit nicht zu finden. Was der eine bejaht, verneint der andere. Und zwar nicht blos in untergeordneten logischen oder psychologischen Dingen herrscht ein solch wunderbares Durcheinander, nein, gerade auch da, wo das Menschenherz mit wahrer Sehnsucht eine sichere, beruhigende Lösung erwartet, hat die moderne Philosophie nur eine bunte Musterkarte meist negativer Antworten. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit — diese hohen Ideale der Menschheit gelten der modernen Philosophie meist als veraltet, und die Beschäftigung mit diesen Problemen heisst kurzweg unwissenschaftlich. Führt solche Verirrungen — denn das sind sie — nur ihr Dasein in verstaubten Büchern, so möchte man das Thun solcher Philosophen etwa als harmlose Spielerei auf sich beruhen lassen. Aber es gibt keine unschädlichen Irrthümer. Was im Reiche des Denkens ein Irrthum, wird im Gebiete des Handelns ein Schlechtes, ein Böses. Darin liegt das Verderbliche, das Gefährliche einer Gott und dem Idealen entfremdeten Philosophie für das öffentliche Leben. Wir haben es zwar oft gehört und gelesen, dass die Weltanschauung auf das praktische Leben ohne Einfluss sei; Materialismus oder Pantheismus könne mit höchster Sittlichkeit ver-

bunden sein. Dazu bemerken wir: Die glückliche Inconsequenz einzelner Philosophen, die besser sind als ihre Theorien, vermag an der Thatsache nichts zu ändern, dass irrthümliche Lehren auch verderblich auf die Praxis des Lebens wirken. Diese Wahrheit, von der sich freilich die Urheber falscher Theorien nicht überzeugen wollen, bricht sich ausserhalb der philosophischen Kreise immer mehr Bahn. Das ist nicht zu verwundern. Die Vertreter der Philosophie, meist dem praktischen und öffentlichen Leben abgewandt, sehen die praktischen Consequenzen ihrer ausgeklügelten Lehren nicht oder kümmern sich nicht darum. Denn nur wenige halten es mit K. E. v. Baer, der, seiner Verantwortlichkeit sich wohl bewusst, von sich sagte: „Wenn ich schreibe, hört die ganze Welt meine Worte, so stelle ich es mir vor.“ Anders die Männer, welche ihre Wissenschaft mit dem mannigfaltigen Leben näher in Berührung bringt.

Ich denke hier nicht an die bedeutungsvolle Rede des Professors der Jurisprudenz Paasche, der im Reichstage den Atheismus öffentlich als eine Gefahr für unser Volksleben bezeichnete, ich habe eine andere noch wichtigere Kundgebung im Auge. Sie kommt von einem Historiker, der, um die Geschichtsschreibung des deutschen Volkes vielfach verdient, mit Sorge die Zersetzung der alten Ideale speciell auf dem Gebiete der Moral wahrnimmt und seinen Warnungsruf ertönen lässt. Er hofft eine Wiederkraftigung unseres sittlichen Volksgeistes und möchte dazu seinen bescheidenen Antheil beitragen. Das geschieht in vier Abhandlungen.

Die erste Ahhandlung behandelt die Frage: „Moralität oder Individualität? Mit diesen zwei Begriffen bezeichnet der Vf. zwei Richtungen, die sich auf ethischem Gebiete gegenüberstehen. Unter Moralität versteht er die Anerkennung der ausnahmslosen Allgemeingiltigkeit der Moral, während ihm die Individualität das Recht des Individuums ist, sich von den Vorschriften der Moral zu emancipiren, sich über die allgemein geltenden Moralgesetze hinwegzusetzen. — Ein historischer Ueberblick macht uns mit diesem Kampf zwischen Moralität und Individualität von den Sophisten bis zur Gegenwart bekannt. Vf. schildert, wie Fürsten und Adel besonders in der Liebe die bürgerliche Moral beiseite setzten, wie die bürgerlichen Kreise gegenüber dem Klein- oder Spiessbürger ein Privilegium der Unmoral in Anspruch nahmen, wie noch vielfach für Künstler und Dichter ein solches Privilegium nicht bloß in ihren Schriften, sondern auch in ihrem Leben verlangt oder entschuldigt wird. Vf. verwirft diese Forderung als unmoralisch, Genialität und Respect vor der bürgerlichen Moral seien durchaus vereinbar. Goethe freilich habe sich wieder zurecht gefunden<sup>1)</sup>, aber andere gehen als Künstler und Mensch zugrunde. Schiller strebte zwischen Freiheit

<sup>1)</sup> Im übrigen können wir auch Goethe zulieb die unerbittlichen Forderungen des Sittengesetzes nicht suspendiren.

des Individuums und der Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes Vermittlung an. Jacobi's Regel, unter allen Umständen müsse man dem Zug des Herzens folgen, das gute, empfindsame Herz solle die Norm für das sittliche Handeln abgeben, bezeichnet der Vf. als bedenklich, da man von unsicheren und wechselnden Gefühlsneigungen des Individuums nicht den Bestand von Recht und Gesellschaftsordnung abhängig machen dürfe. Noch bedenklicher erscheinen ihm Lavater, Hamann, Stilling, die mit ihren unmittelbaren Eingebungen schmähliche Handlungen vereinbar fanden. Gegenüber der sittlichen Erneuerung, wie sie Kant, Schiller, Fichte anstrebten, proclamirten die sogen. Romantiker das Recht der Individualität. Schlegel verherrlicht in der ‚Lucinde‘ Faulheit, Frechheit, Wollust. Und was diese Schriftsteller theoretisch priesen, das übten sie praktisch. Ihnen folgte später das sogen. junge Deutschland mit dem Cultus der individuellen Leidenschaften und der Emancipation der Sinne und des Fleisches. Nachdem die Litteratur der 40-60er Jahre einen sittlich reineren Charakter, frei von Gemeinheit und Lüsternheit, zeigt, hat in den letzten Jahrzehnten ein bedauerlicher Wandel stattgefunden. Naturalisten und Jüngstdeutsche proclamiren besonders auf dem Gebiete der Liebe und Ehe das Recht des Herzens, das Naturgesetz der Liebe in zahllosen Romanen, Novellen, Erzählungen, Theaterstücken; selbst in sogen. Familienromanen vertreten sogar Frauen die Emancipation von der allgemein giltigen Moral. Neben den Naturalisten stellen dann besonders socialistische Schriftsteller die Allgemeingiltigkeit der Moral in Frage; zu ihnen gesellt sich endlich Nietzsche mit seiner Umwerthung der Werthe, dazu kommen Philosophen, welche in der Lust oder Glückseligkeit das Ziel der menschlichen Bestimmung sehen. Alle diese thun der Autorität der auf Allgemeingiltigkeit Anspruch erhebenden Moral Abbruch. Der Individualismus dringt siegreich vor, nicht mehr vereinzelt wie in früheren Perioden, sondern von verschiedenen Seiten verfochten. Der Vf. stellt sich dieser Richtung als einer verderblichen entgegen. Seine Kritik hat es nicht auf eine Zergliederung der ethischen Begriffe abgesehen, sondern er führt den Individualismus durch den Hinweis auf seine praktischen Consequenzen *ad absurdum*. Wenn der Einzelne das Recht hätte, sich nach seiner Eigenart zu entscheiden, wäre jeder gesellschaftliche, jeder geschäftliche und rechtliche Verkehr, jeder gemeindliche, jeder staatliche Organismus unmöglich. Mit besonders scharfen Worten wendet sich der Vf. gegen den Individualismus auf dem sittlichen Gebiete, der den ganzen Gesellschaftskörper, die ganze Volksseele zu vergiften drohe. Wenn Volkelt, der seinerzeit mit der Proclamirung der vollen blühenden Entfaltung der Sinne diesem liederlichen Individualismus das Wort redete<sup>1)</sup>, recht hätte, dass der allgemeine Zug

<sup>1)</sup> Vergl. Volkelt, Einleitung in die Philosophie, ein allerdings mehr belletristisches als wissenschaftliches Buch von der oberflächlichsten Sorte.

unserer Zeit dahin gehe, die ernsten Vorschriften der überkommenen Moral preiszugeben und an ihre Stelle die Ungebundenheit und die Herrschaft der Leidenschaften des Individuums zu setzen, dann müssten alle gut Denkenden einer solchen Strömung sich entgegenstemmen, meint der Verfasser.

Die zweite Abhandlung gilt dem Thema: „Welches ist die Bestimmung auf der Erde? (Genuss oder Thätigkeit?)“ Der Vf. kann das Ziel des Menschen nicht in der Lust finden, wie die Hedonisten, nicht in der Glückseligkeit, wie die Eudämonisten, und nicht endlich im Nutzen oder der allgemeinen Wohlfahrt, wie die Utilitaristen.

Aber auch die idealistischen Moralsysteme genügen ihm nicht. Wohl erkennt er den mächtigen und kräftigenden Einfluss an, den Kant mit seinem strengen kategorischen Imperativ auf seine Zeit ausgeübt hat, aber er übersieht darüber nicht die Mängel von Kant's Ethik. Sie sage bloß, was der Mensch unterlassen, aber nicht was er thun solle; ja sie führe nach Fichte's Ausspruch zum Nichthandeln. Ausserdem bringe sie das Materielle, das sie so sehr verpöne, zur Hinterthüre wieder herein. So befriedigen die verschiedenen Moralsysteme mit ihren Antworten auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen den Vf. nicht. Aber was ist denn die Bestimmung des Menschen? Der Vf. erblickt sie in dem dem Menschen allein eigenthümlichen Trieb zu culturschaffender Thätigkeit. Dieser Trieb entspreche als oberstes Moralprincip allen an ihn zu stellenden Anforderungen, nicht bloß auf Selbst- und Arterhaltung, sondern auch auf Selbst- und Artveredlung gerichtet. Dieses Princip vertheidigt der Vf. gegen verschiedene Einwände. Wenn die Sensualisten einen solchen Trieb zu culturschaffender Thätigkeit nicht anerkennen, weil er einigen Völkern und Individuen zu fehlen scheine, verweist Vf. mit Recht darauf, dass Entartung und Verkümmern dieses Triebes nicht zur Leugnung desselben berechtigen. Dem Einwand eines katholischen Moralphilosophen, das Princip culturschaffender Thätigkeit lenke die Aufmerksamkeit und das Interesse des Menschen zu sehr auf irdische Gegenstände und Zwecke und dadurch von der Richtung auf den Himmel ab, hält Vf. entgegen, das eine schliesse das andere nicht aus. Es heisse: „Bete und arbeite!“

Buckle's Versuch, den Culturtrieb zu entwerthen, da er für den Fortschritt in der Moral nichts bedeute, weist der Vf. als verfehlt ab unter dem Hinweis auf den unzweifelhaft vorhandenen sittlichen Fortschritt. Im Trieb culturschaffender Thätigkeit selbst sei ein sittliches d. h. den menschlichen Willen sittlich läuterndes und kräftigendes Moment enthalten, indem dieser Trieb die Naturtriebe zügle und regele, ihre Ausartungen in Begierden und Leidenschaften hindere. Vf. illustriert das an der sittigenden Kraft der Arbeit jeder Art. Schliesslich untersucht der Vf., wie sich die Begriffe Pflicht, Tugenden, Güter vom

Standpunkte des Thätigkeitstriebes gestalten. Der Verpflichtete sei der Mensch als Naturwesen, der Verpflichtende der Mensch als Culturwesen, und das erstere habe sich dem letzteren zu unterwerfen, das niedere Selbst dem höheren. Darin liege die Pflicht des Menschen. Dem Tugendbegriff fehle der Beisatz von thatkräftigem Handeln, von Energie, wie ihn *ἀρετή* und *virtus* ausdrücken. Güter verwirft der Vf. nicht, er will nur das richtige Gleichgewicht zwischen schaffender Thätigkeit und dem Genuss äusserer Güter. Kurz, der Vf. sieht in der Thätigkeit, in der Arbeit die Bestimmung des Menschen auf der Erde. Diese Bestimmung soll als das einzige und wirksamste Motiv des Menschen sittliches Handeln bestimmen. Wir können freilich, so hoch wir den sittlichen Werth der Arbeit jeder Art anschlagen, dieses Motiv nicht für ausreichend halten, um die Menschen sittlich zu machen. Dazu ist unbedingt ein höheres Ziel nöthig: die Bestimmung für's Jenseits, welche die Arbeit für die Cultur nicht ausschliesst, dazu eine unbedingte Sanction durch den Willen des höchsten sittlichen Gesetzgebers. Die Hingebung an diesen Willen, das Bewusstsein der Verantwortlichkeit vor dem Ewigen gibt der Sittlichkeit des Menschen allein Halt und Kraft. Von dem cultur-schaffenden Trieb muss der Vf., der übrigens den Schöpfer nicht leugnet, selbst zugeben, dass er nicht vor Rückfällen in die niederen Regionen des Genusslebens schütze. Eifrigste Arbeit jeder Art ist mit grösster Sittenlosigkeit verträglich und findet sich thatsächlich da und dort zusammen, lebendiges Bewusstsein der ewigen Bestimmung des Menschen schliesst sittenloses Leben schlechthin aus.

In der dritten Abhandlung stellt uns der Vf. vor die Frage: „Was bringt den Einzelmenschen aus seiner Vereinzelung heraus und in Beziehungen theils zu anderen Einzelnen, theils zu einer Gemeinschaft? (Egoismus und Altruismus)“: Alle die Versuche, den Uebergang des Menschen vom angeborenen Egoismus zum Altruismus herzustellen, durch Mitleid, oder Mitgefühl, oder Sympathie, oder einen sympathischen Instinct, oder durch christliche Liebe, oder durch einen socialen Instinct oder Gemeinsinn, hält der Vf. für untauglich. Entweder sind, so argumentirt er, diese Gefühle mit dem egoistischen Lustgeföhle verträglich, dann ist dieses nicht der alleinige Grundzug des Menschen, sondern der Mensch ist ein zwiespältiges Wesen, zwischen Egoismus und Altruismus getheilt. Oder diese Geföhle sind nicht mit dem Lustgeföhle verträglich, sondern werden als etwas Fremdes, Widersprechendes angesehen, dann ist unbegreiflich, wie sie über den Egoismus das Uebergewicht gewinnen und diesen zur Selbstverwandlung in sein Gegentheil vermögen können. Der Vf. glaubt, dass es einzig dem allgemein menschlichen Trieb zur cultur-schaffenden Thätigkeit gelingen werde, den Egoismus in Altruismus zu verwandeln. Geselligkeit, Freundschaft, Ehe, Beruf dämmen den Egoismus ein und befördern den Altruismus. Alle die zahllosen Veranstaltungen,

die im Namen der Humanität zum besten der Nebenmenschen getroffen werden, sind dem Vf. Beweise dafür, wie der Trieb culturschaffender Thätigkeit vom Egoismus zum Altruismus führt. Wir wollen die grossartige Liebeshätigkeit der modernen Welt nicht in Abrede ziehen, noch weniger gering achten; aber wurzelt sie nicht, auch wenn sie es nicht zugestehen will und sich ausdrücklich gegen die Unterstellung religiöser Motive verwahrt, doch im letzten Grunde in eben jenem Gebote der Nächstenliebe? Das heidnische Alterthum hat den culturschaffenden Trieb in hohem Grade bethätigt und doch den modernen Schöpfungen des Altruismus nichts Aehnliches an die Seite zu setzen. Ohne das christliche Gebot der Nächstenliebe, ohne die erst durch das Christenthum siegreich gewordene Idee der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen hätten wir wohl kaum die vom Vf. gerühmten Werke des Altruismus in der modernen Welt. So ist uns die christliche Liebe nicht, wie dem Vf., ein unzulängliches Mittel, um den Menschen aus einem Egoisten zu einem Altruisten zu machen, sondern im letzten Grund das einzig zureichende Mittel, um den Egoismus des Menschen wirksam zu überwinden. Auch ist dieses Motiv der Liebe durch den Hinblick auf Gottes Gesetz und Befehl am stärksten begründet und in seiner Bethätigung durchaus selbstlos nur um Gottes willen. Ist der moderne Altruismus ganz frei von selbstsüchtigen Motiven, sind nicht manche Schöpfungen desselben ein Product des Zwanges, der Furcht, der Nothwehr gegen die andringenden Massen?

Die vierte Abhandlung stellt uns vor das actuelle Problem: „Ist der Mensch in seinen Entschliessungen und Handlungen frei oder unfrei? (Willensfreiheit oder Determinismus?)“ In diesem Abschnitte tritt der Vf. der Annahme der absoluten Unfreiheit des Willens durch die Deterministen ebenso entgegen wie der unnatürlich gekünstelten Lehre Kant's von der absoluten Freiheit. Er weist im einzelnen die Begründungen der Deterministen als unstichhaltig ab und tritt für eine bedingte oder relative Freiheit ein, bei der der Mensch als Urheber seiner Thaten auch die Verantwortlichkeit für dieselben wenn auch in abgestufter Weise übernimmt.

Können wir auch in verschiedenen Punkten nicht mit dem Vf. gehen, so verdient doch der hohe Ernst, mit dem der Vf. für die unvergänglichen Ideale der Sittlichkeit, für Freiheit und Verantwortlichkeit, für Altruismus und thatkräftige Arbeit, für die Allgemeingiltigkeit der Moral gegenüber frivoler Liederlichkeit eintritt, die Anerkennung aller gut Gesinnten. — Mit guter Belesenheit in der philosophischen Litteratur verbindet der Vf. zugleich eine ansprechende Darstellung.

## **Institutiones Psychologicae** secundum principia s. Thomae Aquinatis.

Ad usum scholasticum accommodavit Tilm. Pesch S. I. Pars I.: Psychologiae naturalis liber alter, qui est syntheticus (vol. 2 totius operis). gr. 8. XIV, 421 S. *M* 4,50. — Pars II.: Psychologia anthropologica (vol. 3 totius operis). gr. 8. XVIII, 551 S. *M* 5,50. Friburgi, Herder. 1897-1898.

Die *Institutiones psychologicae*, von denen der erste Band bereits 1896 erschien, liegen nun seit vorigem Jahr (in 2 *partes* = 3 *volumina*) vollendet vor. Was wir von vol. I (im Jahrg. 1898 S. 81 ff.) Anerkennenswürdiges, Lobenswerthes und Rühmliches hervorgehoben haben, gilt in vollem Maasse auch von den beiden letzten *volumina*, ja von manchen Theilen derselben sogar in erhöhtem Grade, so dass man in Wahrheit sagen darf, der Vf. habe sich, wie in den „grossen Welträtselfeln“, so auch wieder in den *Institutiones psychologicae* ein ehrendes und bleibendes Denkmal gesetzt. Die Wissenschaft hüben wie drüben muss ihm dafür den Tribut der wärmsten Dankbarkeit zollen. Wir thun es hiermit aus ganzem Herzen.

Daneben dürfte es aber ganz wohl bestehen und dürfte dem gedepoteten Lobe gewiss keinen Eintrag thun, dass wir, wie zur Zeit an dem 1. *volumen*, so auch jetzt an den beiden vorliegenden *volumina* der *Institutiones psychologicae* die eine und andere Ausstellung machen, weil sie ja, wie man sehen wird, von keinem wesentlichen Belang sind.

Von den beiden vorliegenden *volumina* enthält das erstere den „liber alter“ der „Psychologia naturalis s. physica, qui est syntheticus, in quo“, wie der Vf. sagt, „propositum est nobis, ut de ea tantum vita (sc. accidentaria s. secunda, quae potentias earumque actus amplectitur) dicamus, quae est in plantis et animalibus“ (vol. II. p. 1); und das zweite die „Psychologia metaphysica“ oder, wie der Vf. (vol. I. p. 340) sie lieber nennt, „anthropologica“, mitbezug auf welche er sagt: „Nunc de vita secunda sive accidentaria, qua homo inter animantia praestat, summa accurate dicendum est“ (vol. III. p. 1). Der Plan ist streng logisch und sachlich correct, so dass sich gemäss demselben der Inhalt der beiden Theile gegenseitig völlig ausschliesst. Schade, dass er, wie es uns scheinen will, nicht auf der ganzen Linie genau durchgeführt worden ist. So dürfte z. B. in vol. II. disp. 3. *Sectio prima* dasjenige, was „de cognitione eaque sensitiva in genere“ (p. 93-121) ausführlich und schön entwickelt wird, zum grossen Theil nicht auf die „vita accidentaria cognoscitiva, quae est in animalibus omnibus“ (p. 92), sondern blos auf die des Menschen passen — eine Vermuthung, welche durch die Stellung und Beantwortung der Frage: „Sine natura cognitionis humanae recte explicata“ (p. 94) bestätigt wird —; und ist dies der Fall, so gehört das Betreffende wohl nicht in den Rahmen des zweiten, sondern in den

des dritten *volumen*. Und umgekehrt gliedert sich die Lehre von den *passiones* im eigentlichen Sinne des Wortes, welche bei dem Willen ja gar nicht vorkommen (vgl. vol. III. p. 260), auch nicht vorkommen können, weniger gut in die „psychologia anthropologica“ ein, in der sie weitläufig (p. 402 ff.) behandelt wird, viel besser aber in die Lehre vom „appetitus sensitivus“, also in das zweite *volumen*, wo schon „breviter“ (p. 333 ff.) von ihr die Rede ist. Ebenso halten wir dafür, dass der Abschnitt „de habitibus“ (vol. III. p. 450-459) am zweckmässigsten in vol. II. untergebracht wäre, wo (p. 53-59) auch schon über den Habitus *ex professo* gehandelt wird. Und was z. B. das Capitel „de educatione“ (vol. III. p. 459-465), den Abschnitt „de vita animae separatae“ (ib. p. 480-527), und die Capitel über die Existenz der Engel sowie über die Erkennbarkeit Gottes (ib. p. 170-182) betrifft, so sind wir der unmaasgeblichen Meinung, dass sie besser überhaupt nicht in die Psychologie, sondern in die Pädagogik bezw. in die Metaphysik verwiesen worden wären.

Was der Vf. vol. II. p. 271 und vol. III. p. 184 von der „memoria, quae ad intellectum spectat“ behauptet, dies nämlich, dass sie als „actualis cognitio praeteriti ut praeteriti per accidens“ in dem intellectiven Seelentheile vorkomme (vol. II. p. 271), und dass sie sei eine „vis percipiendi praeteritum ut praeteritum, et percipiendi quidem non solum actus intellectivos praeteritos, sed etiam eventus praeteritos singulares et materiales“ (vol. III. p. 184), haben wir nicht gut mit einander in Einklang bringen können, dürfte auch vielleicht nicht ganz richtig sein. Ebenso haben wir daran einen gelinden Anstoss genommen, dass der Tastsinn als „principalis sensus“ (ib. p. 396) bezeichnet wird; richtiger wäre es wohl, mit dem hl. Thomas ihn bloß als „sensus fundamentalis“ hinzustellen; vgl. vol. II. p. 185. — Recht schwer, wenn nicht ganz unmöglich, dürfte es sein, eben sowohl der „phantasia“, als der „memoria“ (ib. p. 264 ff. 269. 271. 286; vgl. vol. III. p. 19. 184) das „conservare s. retinere“ der „imagines rerum“ zuzuschreiben und dennoch beide von einander sachlich zu unterscheiden (ib. p. 264 f.; vgl. ib. p. 284 ff.).

Von der Lehre des hl. Thomas ist der Vf. manchmal abgewichen. Er durfte es auch ohne allen Zweifel, da er ja die Lehren des hl. Thomas ausgesprochenermaassen nicht einfach repristiniren, sondern seine *Institutiones psychologicae* nur „secundum principia s. Thomae Aquinatis“ schreiben und herausgeben wollte, und er durfte es besonders dann, „si quid cum exploratis posterioris aevi doctoribus minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile“ war, wie Papst Leo XIII. in seiner Encyklica *Aeterni Patris* vom Jahre 1879 sagt. Nur zum theil freilich war er sich der Abweichungen vom englischen Lehrer bewusst. Dies ist z. B. in seiner Antwort auf die Frage nach dem „organum primum et internum“ des „appetitus sensitivus“ der Fall, indem er nicht



die *sententia* der Aristoteliker, sondern die der „recentiores“ als die „vera“ bezeichnete. Aber auch vielleicht, ohne sich dessen bewusst zu werden, gerieth er zuweilen in solche Abweichungen hinein. So gebraucht er z. B. (vol. III. p. 217; vgl. ib. p. 219. 323) die Sentenz des hl. Thomas bzw. des Aristoteles: „Liberum est, quod sui causa est“ und nimmt darin das Wort „causa“ als Nominativ, während der heil. Thomas es in Uebereinstimmung mit einer Stelle des Aristoteles, deren Uebersetzung jene Sentenz bildet, als Ablativ anwendet und dadurch zu einem ganz anderen Sinne der Stelle gelangt. — Aehnlich verhält es sich mit dem Satze bzw. der Sentenz: „Voluntas enim est in ratione“ (ib. p. 269), in welchem „ratio“ nach dem Vf. blos eine „potentia animae“, bei dem hl. Thomas aber den vernünftigen Seelentheil, d. i. die ganze vernünftige Seele bedeutet, infolge dessen beide natürlicherweise mit denselben Worten zwei ganz verschiedene Gedanken ausdrücken.

Die Druckfehler des zweiten und des dritten *volumen*, welche man in *vol.* III. p. XVIII eigens zusammengestellt findet (es sind ihrer blos 2 + 8), könnte man um eine ansehnliche Zahl vermehren, was wir freilich nicht so sehr dem kranken Vf., als vielmehr seinem Corrector anrechnen möchten.

So sollte es z. B. in *vol.* II. heissen: pag. 60 lin. 18: *intrinsecus loco intrinsecus*; p. 164 l. 30: *hocce loco hocce*; p. 229 l. 34: *enumerata loco enummerrata*; p. 273 l. 27: *psychicis loco phychicis*; ib. l. 37: *iucundae loco incundae*; p. 378 l. 22: *propter indolis loco propterindolis*; p. 406 l. 11: *hypogena loco hypogena*; — und in *vol.* III.: p. 1 l. 15: *intellectu loco intellectn*; p. 118 l. 19: *cognoscuntur loco cognoscentur*; p. 139 l. 24: *qui loco quia*; p. 151 l. 10 sq.: *quod quid loco quod, quid*; p. 182 l. 36: *Logica loco logica*; p. 290 l. 10: *concupiscentia loco concupiscentia*; p. 379 l. 16: *definitivum loco diffinitivum*; p. 487 l. 11: *sepulcrorum loco sepulehrorum*; p. 526 l. 3: *intelligat* (wie sonst immer) *loco intellegat*.

In Form eines *Appendix* bringt der Vf. am Schlusse seiner Psychologie noch einen Excurs, „de fine hominis, non quod ea doctrina in disciplina psychologica sit demonstranda argumentis, sed quia ea, quae de homine in psychologia sunt proposita, valde illustrat“ (p. 540). Man sieht es diesem Abschnitte an, dass es dem Vf. ein wahres Herzensbedürfniss war, seine philosophische Ansicht „de fine hominis“ noch öffentlich auszusprechen. Wir betrachten den Abschnitt als eine werthvolle Zugabe des Werkes, ja, wenn man will, als einen schönen Schwanengesang des verehrungswürdigen, durch wissenschaftliche Kenntnisse, wie durch wissenschaftliches Wirken gleich ausgezeichneten Verfassers.

**Die pädagogische Pathologie, oder: Die Lehre von den Fehlern der Kinder.** Von L. Strümpell. Dritte, bedeutend vermehrte Aufl. Herausgegeben von Dr. A. Spitzner. Leipzig, Ungleich. 1899.

Der Betrieb der empirischen, speciell der experimentellen Psychologie ist in unserer Zeit ein so emsiger, dass eine allgemeine Psychologie kaum mehr alle Forschungen auf allen Einzelgebieten mit ihren in's kleinste Detail gehenden Specialarbeiten berücksichtigen kann. Aus den zahlreichen „Differential“-Psychologien hat sich insbesondere die Kindespsychologie herausgehoben und eine besondere reiche Litteratur entwickelt. Und auch aus dieser hat sich bereits ein specielleres Fach: Die pädagogische Pathologie mit einer reichen Litteratur in Zeitschriften, Vorträgen, kleineren und grösseren Werken ausgeschieden. Das bedeutendste und schon an Umfang das hervorstechendste ist das oben genannte. Es dürften auch wenige in der Lage sein, dieses umfangreiche und auf verschiedene andere Gebiete übergreifende Feld zu beherrschen. Pädagogik, Philosophie, insbesondere Psychologie, Neurologie, Psychiatrie muss ein Schriftsteller, der über „Kindesfehler“ zuverlässig belehren will, mehr oder weniger gründlich studirt und im praktischen Leben, zumal in der Schule, angewandt haben. Dem Vf. vorliegender Schrift steht nun in seinem hohen Alter eine reiche Erfahrung, ein besonnenes Urtheil über die betreffenden Fragen zu Gebote. Er ist als Psycholog und Pädagog rühmlichst bekannt; und wenn sein Standpunkt auch der jedenfalls zu einseitige Herbart's ist, so dürfte derselbe doch in dieser Frage von nicht so entscheidendem Einflusse sein. Den „psychischen Mechanismus“, der ihm so geläufig ist, braucht man nicht gerade vom Drängen, Steigen und Fallen der Vorstellungen zu verstehen, sondern es kann ihn ein jeder nach seinem Systeme deuten.

Welche „Krankheiten“, Fehler der Kinder werden in dieser pädagogischen Pathologie behandelt?

1. Alle idiotischen Zustände, welche der Pädagoge freilich nur insoweit zu berücksichtigen hat, als noch irgend welche Bildungsfähigkeit vorhanden ist.

2. Diejenigen Störungen des Seelenlebens der Kinder, welche mit einem grossen Theile körperlicher Krankheiten verbunden sind. Solche Störungen fallen durch medicinische Behandlung der körperlichen Krankheit oft wieder weg, vielfach bleiben sie zur Behandlung durch den Pädagogen.

3. Der Pädagoge hat es auch mit einer grossen Anzahl von Krankheiten zu thun, welche im Nervensystem ihren Sitz haben. Besonders nehmen seine Aufmerksamkeit die Neurosen ohne bekannte ana-

tomische Grundlage in Anspruch, darunter wieder vor allen die Hysterie und Neurasthenie: diese Zustände sind auch in der Kinderwelt mit einer grossen Zahl psychischer Störungen verbunden.

4. Störungen innerhalb der Sinnesfunctionen, namentlich des Gesichtes und des Gehörs, welche auf die geistige Entwicklung wesentlichen Einfluss üben. Hierher gehören z. B. verschiedene Augenkrankheiten, die Zustände der Taubstummen, der Schwerhörigen und der Stotterer. Dabei ist zu bemerken, „dass, wie auch hier, bei gewissen Krankheiten psychische Defecte eintreten, die mit der Heilung der Krankheit verschwinden, und dass es vornehmlich in dieser Gruppe Krankheiten gibt, die nicht geheilt werden können, deren psychische Störungen aber fort dauern und die pädagogischen Zwecke nur in engen Grenzen erreichen lassen. Die Folgezustände des gänzlichen Defects eines Sinnesorganes, besonders des Gesichts und des Gehörs, gehen über die blose Pathologie hinaus und erheischen ganz eigenartige Methoden des Unterrichtes und der Erziehung.

Die Kinderfehler sind so zahlreich, dass Vf. davon ein alphabetisches Verzeichniss aufstellen konnte, das mit Erklärung 77 Seiten füllt. Er macht deren 300 namhaft.

Sehr beherzigenswerth ist, was der Vf. über die oberflächliche Beurtheilung „psychopathischer“ Zustände der Schüler sagt:

„Der Leser vergegenwärtige sich einmal die beklagenswerthen Folgen, die es haben würde, wenn die Lehrer unserer grossen Volksschulen, unter deren Schülern und Schülerinnen es an manchen mit allerlei Fehlern, üblen Gewohnheiten und selbst Lastern behafteten Knaben und Mädchen nicht zu fehlen pflegt, ohne die nöthigen Kenntnisse der Sache, ohne die nöthige Erfahrung und ohne von allem, was vorhin gesagt ist, etwas zu wissen..., kühn in eine solche Kinderwelt hineingreifen, und bald diesen, bald jenen Knaben oder dieses oder jenes Mädchen, an denen ein auffälliges oder misliebiges Verhalten, vielleicht auch ein Degenerationszeichen bemerkt würde, ja, von denen es vielleicht auch bekannt wäre, dass der Vater oder die Mutter »geisteskrank« sei, für »psychopathisch minderwerthig« erklären würden! Geschähe so etwas — dessen Möglichkeit man nicht für eine Uebertreibung halten darf —, und würde ein solches unbesonnenes Verfahren von vielen Lehrern und an vielen Orten wiederholt, und kämen, was schwerlich ausbleiben würde, solche Urtheile alsdann auch noch den Eltern oder Angehörigen solcher »gehirnkranker« Kinder zu Ohren, und verbreiteten sich von Mund zu Mund noch weiter: was könnte die Folge davon sein? Bei der Richtung des jetzigen Zeitgeistes, der von allem, was in den Wissenschaften und namentlich in deren Anwendung geschieht, auch etwas wissen will, und bei der hierdurch auch im Publicum hervorgerufenen zu grossen Leichtgläubigkeit und Ueberschätzung dessen, was ihm in Schriften und Zeitungen als etwas Neues, als ein Fortschritt des Wissens dargeboten wird, wäre es sehr wohl möglich, dass auch der Ausdruck »psychopathische Minderwerthigkeit« ebenso in den öffentlichen Sprachgebrauch käme, wie es mit den Wörtern:

»Kampf um's Dasein«, »Anpassung«, »Ueberbürdung«, »Nervös« und »Nervosität« nun schon der Fall ist. Und was würde hieraus folgen? Es würde nicht bloß eine neue Quelle für Bekümmernisse und traurige Erlebnisse in den Familien entspringen, sondern auch in mancher Hinsicht eine neue Confusion im Vorstellen, Urtheilen und Schliessen vieler Menschen die in ihnen schon vorhandene noch vergrössern.“

Diese Warnung mag die Lehrer und Erzieher zu einem eifrigen Studium dieser „pädagogischen Pathologie“ anspornen!

### **Psychogene Störungen der Schulkinder.** Ein Capitel der pädagogischen Pathologie. Von Dr. A. Spitzner. Leipzig, Ungleich. 1899.

Der Vf. dieses Schriftchens wird von L. W. Strümpell, dessen grosses pädagogisches Werk: „Die pädagogische Pathologie, oder: Die Lehre von den Fehlern der Kinder“ (Leipzig 1899) er in Verbindung mit seinem Lehrer in dritter Auflage herausgab, als einer der tüchtigsten seiner Schüler bezeichnet; er erweist sich aber auch durch diese selbständige Schrift als einen kundigen Pädagogen und besonders als Kenner und scharfen Beobachter der geistigen und der körperlichen Abnormitäten der Kinder. Er bezeichnet dieselbe als ein „neues Capitel“ jenes grösseren Werkes, als Erweiterung einiger Punkte desselben, welche „weitere Kreise auf einen Gegenstand der pädagogischen Pathologie aufmerksam machen soll, der wegen seiner grossen Bedeutung für eine zweckmässige, gerechte und vorsichtige Beurtheilung und Behandlung der Kinder die gewissenhafte Beachtung aller Lehrer und Erzieher in Haus und Schule verdient.“

Was versteht nun Vf. unter psychogenen Störungen? Kurz gesagt sind es geistige und besonders körperliche Abnormitäten, Fehler, Krankheiten, welche durch Seelenzustände, durch psychische Einflüsse herbeigeführt werden. Ausführlicher kennzeichnet sie der Vf. in folgender Weise.

Im Körper entstehen durch die primären Aenderungen des Bewusstseins mannigfaltige Folgezustände. Die pädagogische Praxis hat schon darum häufig mit ihnen zu thun, weil durch die pädagogische Einwirkung selbst, zumal mit begleitenden Nebenumständen, psychische Erregungen entstehen, welche die Körperlichkeit in der verschiedensten Weise alteriren, nämlich auf die sprachlichen Aeusserungen des Kindes, seine schriftlichen Arbeiten, seine körperliche Haltung und Bewegung, selbst seine Sinnes-thätigkeiten einwirken. Manche dieser Zustände sind freilich physiologisch bedingt, sie treten als pathologische Steigerung physiologischer Reiz- oder Hemmungswirkungen hervor und nehmen die Form von körperlicher Erkrankung an. „Psychogen“ heissen die Störungen,

wenn „die Veränderungen des Bewusstseins das bedingende, das primäre Element bilden, während die damit im Zusammenhang stehenden oder überhaupt sie begleitenden körperlichen Störungen, insbesondere die krankhaften Veränderungen innerhalb der Sphäre des Nervensystems, das davon abhängige das secundäre Moment darstellen!“

Von den Aerzten werden diese psychisch bedingten körperlichen Störungen gewöhnlich den „hysterischen“ Erscheinungen beigezählt. Nach der jetzt gewöhnlichen Auffassung derselben durch die Neurologen, wie sie z. B. Ad. v. Strümpell in seinem „Lehrbuch der speciellen Pathologie und Therapie der inneren Krankheiten“<sup>1)</sup> bezeichnet, ist es correcter, sie psychogene Störungen zu nennen.

Als Beispiele führt der Vf. aus der medicinischen Litteratur folgende auffallendere psychischen Erkrankungen an. Ist die Ueberleitung des Willens auf das somatisch-centrale motorische Nervensystem gestört, so entsteht eine psychogene Lähmung. Krankhafte vom Gehirn ausgehende Innervationen bewirken Contracturen, Krämpfe usw. Störungen in der sensorischen Sphäre bewirken psychogene Anästhesie oder Hyperästhesie. Psychogene Neuralgien stellen Schmerzhallucinationen dar. Die Bewegungsabnormitäten zeigen sich als Astasie, Abasie durch choreatische Bewegungen, Gliederunruhe, Verlegenheitsbewegung, Schlottern der Beine. Die Störungen der Sprechmuskulatur bewirken Aphonie, Aphasie, Alexie, Stottern. Sensorielle Störungen sind Augenlidkrämpfe mit Schwachsichtigkeit oder Blindheit, Taubheit und Stummheit. Ein 12jähriger Knabe war nach einem Trauma taubstumm geworden. Eines Tages fiel er in's Wasser, kam in Gefahr zu ertrinken und der Schrecken machte ihn wieder hörend und sprechend. In einem vom Vf. selbst erlebten Falle bewirkte schon ein scharf ausgesprochener Tadel vorübergehende Aphasie, mit krampfhaften Bewegungen des Unterkiefers, Zusammenpressung der Lippen. Eine vorsichtige Behandlung seitens des Lehrers hob indes die Störung bald wieder auf.

Das hier kurz Mitgetheilte wird hinreichen, um Lehrer und Erzieher zu überzeugen, dass das Schriftchen ein sehr interessantes und wichtiges Thema behandelt.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

**Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts.** Von Dr. D. Braunschweig. Leipzig, Haacke. 1899. VIII, 176 S. *Nb.* 3,60.

Unter den Problemen der modernen Psychologie nimmt die Aufmerksamkeit einen hervorragenden Platz ein. Harry Kohn behauptet

<sup>1)</sup> 10. Aufl. Leipzig 1898. III. Bd. S. 569 ff.

nun, erst die Psychologie unseres Jahrhundert beschäftigt sich, durch Herbart angeregt, eingehender mit der Aufmerksamkeit. Den Nachweis, dass diese Behauptung falsch sei, bringt in überzeugendster Weise die vorliegende Arbeit, indem sie zeigt, eine wie grosse Anzahl von Psychologen und Physiologen des vorigen Jahrhunderts sich angelegentlich mit der Aufmerksamkeit befasste.

Die Methode, welche der Vf. bei der Darstellung seines Themas angewandt hat, wird von ihm so gekennzeichnet:

„Wir verzichteten auf eine Gesamtdarstellung der Lehre bei den einzelnen Philosophen, sonderten vielmehr das Material aus den philosophischen Schriften unserer Denker und setzten daraus ein System der Lehre von der Aufmerksamkeit zusammen. Wir hoffen hiermit die Form gefunden zu haben, welche für die Behandlung einer solchen Aufgabe, wie es die Geschichte der Theorien eines Thatbestandes ist, am vortheilhaftesten erscheint“ (S. 150.)

Demgegenüber müssen wir gestehen, dass uns dieser Fund des Vf.'s kein ganz glücklicher gewesen zu sein scheint. Zunächst meinen wir, dass bei dieser Form der Darstellung, also bei der Darstellung eines Systems der Aufmerksamkeit, eine Berücksichtigung der gegenwärtig geltenden Anschauungen hinsichtlich der Aufmerksamkeit in höherem Maasse stattfinden musste, als es geschehen ist; denn von eigentlichen Systemen der Aufmerksamkeit kann man doch wohl erst in der Psychologie unseres Jahrhunderts sprechen. Doch, wie dem auch sei, wichtiger erscheint uns, dass der Vf. sich nicht auf das achtzehnte Jahrhundert beschränken durfte, sondern noch ein Jahrhundert weiter zurückgehen musste; denn in der Philosophie dieses Jahrhunderts, sowohl im Rationalismus mit seinen Untersuchungen über das Verhältniss von Seele und Ideen, Bewusstsein und Aufmerksamkeit, als auch im Empirismus mit seiner Unterscheidung von Sensation und Reflexion, nehmen die Fäden ihren Ausgangspunkt, an welche die Psychologie der Aufmerksamkeit im achtzehnten Jahrhundert anknüpfte. Würde der Vf. in dieser Weise vorangegangen sein, so hätte er sich wohl auch zu einer anderen Methode entschlossen. Uns wenigstens scheint dann die richtige Methode die zu sein, dass man zunächst den oder die Ausgangspunkte eines Problems feststellt und alsdann die leitenden Gedanken heraushebt, welche von diesem Punkte aus die allmähliche Entwicklung des Problems beherrschen und bedingen. So wird man einige wenige, aber bestimmte Gruppen von Auffassungen einer Frage gewinnen und kann dann immer noch am geeigneten Orte die Detailfragen unterbringen. In der Weise aber, wie der Vf. seine Aufgabe gelöst hat, erfahren wir beinahe nichts, weder über die innere Gesamtentwicklung des Aufmerksamkeits-Problems im vorigen Jahrhundert, noch auch über den systematischen Zusammenhang der einzelnen Punkte dieses Problems in und mit der Philosophie

der einzelnen Denker; und doch wäre letzteres wenigstens bei Philosophen wie Reid, Kant u. A. von nicht geringem Werthe.

Wenn wir von dieser Ausstellung absehen, können wir uns nur mit grösstem Lobe über die ganz ausserordentlich fleissige, inhaltreiche und belehrende Arbeit aussprechen. Das Quellenverzeichniss umfasst 183 verschiedene Namen. Ein ausführliches Namenregister sowie ein nicht minder reichhaltiges Sachregister erhöhen den Werth des Buches.

Mit Staunen erkennt man nach der Lectüre des Buches, welches Interesse das Aufmerksamkeits-Problem bereits in der Psychologie des vorigen Jahrhunderts geweckt hatte; man sieht, wie damals bereits fast alle Fragen, welche jetzt discutirt werden, berührt wurden. So sucht z. B. G. E. Müller in seiner Dissertation: „Zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit“ (Leipzig 1873) die These zu begründen, die sinnliche Aufmerksamkeit verstärke durch centrifugale Einwirkung auf das sensorische Nervensystem die Intensität der Empfindung. Bei Müller erscheint diese These als eine nahezu neue Behauptung. Aber, dass sie auch bereits dem vorigen Jahrhundert bekannt war, erfahren wir aus den Worten des Vf.'s:

Die Seele wirkt bei der Aufmerksamkeit „auf die Fibren zurück, welche das uns afficirende Object in Bewegung gesetzt hat, und dadurch wird der Eindruck, den dasselbe auf uns macht, bedeutend verstärkt.“ So u. a. Bonnet, Home, Feder. (S. 99.)

Jedem Psychologen, der sich für das Problem der Aufmerksamkeit interessirt, können wir die Lectüre dieser verdienstlichen Arbeit angelegentlichst empfehlen.

Bonn.

Dr. J. Geysler.

**Nanna, oder: Ueber das Seelenleben der Pflanzen.** Von G. Th. Fechner. 2. Aufl. Mit einer Einleitung von K. Lasswitz. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. 1899.

Der Herausgeber dieser zweiten Auflage von Fechner's vor fünfzig Jahren erschienenen „Nanna“ bemerkt, dass sie in der Gegenwart dem Kopfschütteln der Naturforscher weniger begegnen werde, wie bei ihrem ersten Erscheinen. Der in der Gegenwart so beliebte psychophysische Parallelismus, der damit zusammenhängende Panpsychismus, die Evolutionslehre haben die Geister für die Annahme einer Beseelung der Pflanzen empfänglicher gemacht.

Eine Bürgschaft für die Wahrheit einer solchen Annahme liegt freilich in der bereitwilligeren Aufnahme derselben nicht: ein geistreiches Phantasiestück wird durch Phantasien allgemeiner und darum

sehr bedenklicher Natur gestützt. Einem so geistreichen Forscher und Denker hält man solche Erzeugnisse der combinatorischen Phantasie und geistreicher, sinniger Naturbetrachtung gerne zugute, und heute noch bereitwilliger, nachdem Fechner's Name durch die Begründung der jetzt so gepriesenen Psychophysik eine ungewöhnliche Berühmtheit erlangt hat. Er weiss ja auch Gründe aus der Erfahrung für die Beseeltheit der Pflanzen vorzubringen: aber für die Beseelung der anorganischen Natur, für die Entwicklung der Thiere aus den Pflanzen kann man keine Thatsachen, sondern nur aprioristische Metaphysik in's Feld führen. Etwas beweisen allerdings die Gründe Fechner's: die Gleichartigkeit der Pflanzen mit den Thieren inbetreff eines Lebensprincipes, das man wohl Seele nennen kann; aber Empfindung, Streben und Lust und Unlust wird ihnen von der Phantasie verliehen. Und so beweist die Schrift gerade die von der Neuzeit so misachtete und verpönte Lebenskraft. Fechner selbst hat ja seinen Aufstellungen den Charakter geistreicher Dichtung schon durch den Titel „Nanna“ aufgeprägt, dem er Uhland's „Mythus von Thor“ entnahm.

„Nanna, Baldur's (des Lichtgottes) Gattin, ist die Blüthe, die Blumenwelt, deren schönste Zeit mit Baldur's Lichtherrschaft zusammentrifft.“ „Da es nun Zweck dieser Schrift ist, die Pflanzen in einer allgemein gottbeseelten Natur als eines individuellen Antheils dieser Beseelung wieder theilhaftig erscheinen zu lassen und insbesondere ihren Verkehr mit dem Lichtgott Baldur zu schildern oder, kürzer und einfacher, ihnen eine eigene Seele beizulegen und ihren Verkehr mit dem Lichte psychisch auszulegen; — da auch sonst das deutsche Wesen sich jetzt verjüngen, wieder selbstwüchsig werden und den, ach nur zu schönen antiken Zopf abstreifen will, so schien mir die alte welsche Heidin Flora der jungen deutschen Göttin Nanna weichen zu müssen... Eine heimische Geisterwelt, wolle Gott auch wieder göttliche Welt, möge dafür aus dem heimischen Boden hervorsteigen und Nanna mit im Vortritt die neue Blüthezeit bedeuten.“

So spricht nur ein überschwenglich phantastischer Dichter, aber kein Naturforscher oder Philosoph.

Die Gründe, welche Fechner selbst für seine Ansicht anführt, sind folgende:

„1. Die ursprüngliche Natur-Ansicht der Völker sowie der charakteristische und ästhetische Eindruck, den uns die Pflanzen unmittelbar machen, spricht viel mehr für die Seele der Pflanzen, als die unter uns herrschende, auf anezogenen Vorstellungen beruhende Volksansicht gegen dieselbe. (II. V.)

„2. Die Pflanzen sind uns zwar im ganzen unähnlicher als die Thiere, stimmen doch aber gerade in den Hauptgrundzügen des Lebens noch mit uns und den Thieren so überein, dass wir, wenn auch auf einen grossen Unterschied in der Art der Beseelung zwischen ihnen und uns, doch nicht auf den Grundunterschied von Beseelung und Nichtbeseelung selbst zu schliessen berechtigt sind. (II.) Im allgemeinen findet ein solches Verhältniss der Ergänzung beider-



seits statt, dass das Seelenleben der Pflanzen Lücken ausfüllt, welche das der Menschen und Thiere lassen würde. (S. 28. 40. 87. 119. 235. 250. 274.)

„3. Dass die Pflanzen weder Nerven noch ähnliche Sinnesorgane zur Empfindung haben wie die Thiere, beweist doch nichts gegen ihr Empfinden, da sie auch Anderes, wozu das Thier der Nerven und besonders gearteter Organe bedarf, ohne Nerven und ähnliche Organe nur in anderer Form zu leisten vermögen; überhaupt aber der Schluss, dass die besondere Form der thierischen Nerven und Sinnesorgane zur Empfindung nöthig sei, auf unhaltbaren Gründen beruht. (III. XIV.)

„4. Die gesammte teleologische Betrachtung der Natur gestaltet sich viel befriedigender, wenn man den Pflanzen Seele beimisst, als wenn man sie ihnen abspricht, indem eine grosse Menge Verhältnisse und Einrichtungen in der Natur hierdurch eine lebendige und inhaltvolle Bedeutung gewinnen, die sonst todt und müssig liegen, oder als leere Spielerei erscheinen. (IV. XI.)

„5. Dass das Pflanzenreich den Zwecken des Menschen- und Thierreichs dient, kann doch nicht gegen darin waltende Selbstzwecke sprechen, da in der Natur sich der Dienst für andere und für eigene Zwecke überhaupt nicht unverträglich zeigt, auch das Thierreich eben sowohl den Zwecken des Pflanzenreichs zu dienen hat als umgekehrt. (X. XI.)

„6. Wenn die Pflanzen als beseelte Wesen schlimm gestellt scheinen, indem sie sich viel Unbill von Menschen und Thieren gefallen lassen müssen, ohne sich dagegen wehren zu können, so erscheint dies doch blos so schlimm, wenn wir uns auf unseren menschlichen Standpunkt stellen, ganz anders dagegen, wenn wir das Pflanzenleben nach seinem eigenen inneren Zusammenhange auffassen. Auch legen wir diesem Einwande überhaupt mehr Gewicht bei, als er verdient. (VI.)

„7. Wenn man behauptet, dass die Pflanzen keine Seele haben, weil sie keine Freiheit und willkürliche Bewegung haben, so achtet man entweder nicht recht auf die Thatfachen, welche eine solche Freiheit in der Pflanze doch in ähnlichem Sinne wie im Thiere erkennen lassen, oder verlangt von der Pflanze etwas, was man bei Thieren auch nicht findet, indem von eigentlicher Freiheit doch auch bei Thieren nicht wohl die Rede sein kann. (VII.)

„8. Sofern Pflanzenreich und Thierreich durch ein Zwischenreich aneinander grenzen, wo die Unterschiede beider zweideutig werden, dieses Zwischenreich aber sowohl die unvollkommensten Pflanzen als Thiere enthält, kann man das Pflanzenreich dem Thierreiche nicht schlechthin als ein tieferstehendes unterordnen, da es sich vielmehr von dem Zwischenreiche durch die höheren Pflanzen wieder zu erheben anfängt. Dies und der Umstand, dass das Pflanzenreich und Thierreich in der Schöpfungsgeschichte gleiches Datum der Entstehung haben, spricht dafür, dass das eine dem anderen auch inbetreff der Beseelung nicht schlechthin untergeordnet sein wird. (XII.)

„9. Vermisst man die Zeichen der Centralisation, der verknüpfenden Einheit oder des selbständigen Abschlusses im Pflanzen-Organismus als Bedingung oder Ausdruck der Einheit und Individualität der Seele, so sieht man wieder nicht auf die rechten Punkte, oder verlangt Dinge von den Pflanzen, die man bei den Thieren auch nicht findet. (XIII.)

„10. Es ist wahrscheinlich, dass das Seelenleben der Pflanzen noch viel mehr ein rein sinnliches ist als das der Thiere, welche, wenn auch nicht Vernunft

und Selbstbewusstsein, doch noch Erinnerung des Vergangenen und Voraussicht des Zukünftigen haben, während das Pflanzenleben wahrscheinlich im Fortleben mit der Gegenwart aufgeht, ohne deshalb in der Allgemeinbeseelung aufzugehen. Statt dass aber das Sinnesleben der Pflanzen minder entwickelt wäre als das der Thiere, mag es noch mehr entwickelt sein. (XIV.)“

Wir haben die Gründe für die Pflanzenseele, wie sie Fechner selbst am Schlusse zusammenfasst, hier wörtlich angeführt, um dem Leser selbst das Urtheil überlassen zu können, ob sie mehr als ein einfaches Lebensprincip beweisen. In unserer „Naturphilosophie“<sup>1)</sup> haben wir eingehend gezeigt, dass man ohne Empfindung, Gefühl, Triebe alle Erscheinungen der Pflanzenwelt erklären kann. Es verlangt aber die wissenschaftliche Methode, dass man keine überflüssigen Erklärungsgründe einführen darf.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

### Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Von Dr. Jos. Geysler, Privatdocent der Philosophie an der Univ. Bonn. Bonn, L. Hanstein. 1899. 288 S.

Diese Schrift will eine Einleitung in die Theodicee sein.

„Wenn wir“ — so schreibt der Vf. (S. 3) — „uns heute in unseren Theodiceen mit diesem ebenso erhabenen als schwierigen Gegenstand (dem »Gottesproblem«) beschäftigen, dann können wir dieses Studium nicht zweckmässiger und fruchtbringender einleiten als dadurch, dass wir uns zuerst wenigstens in grossen Zügen von den Hauptgesichtspunkten Kenntniss zu verschaffen suchen, unter denen das Gottesproblem bisher gestanden hat. Dieses Ziel setzt sich unsere Arbeit.“

Unter dem „Gottesproblem“ ist „die Frage nach dem Dasein und der Natur Gottes“ (S. 4) gemeint.

In der That! Die Nützlichkeit eines „in grossen Zügen“ kurz gefassten einleitenden Ueberblicks über die hervorragendsten Richtungen der Philosophie in diesen wichtigsten und vornehmsten aller philosophischen Fragen dürfte unbestreitbar sein, vorausgesetzt, dass das richtige Maas getroffen, und die wesentliche Vollständigkeit erzielt wird. Nach diesen beiden Gesichtspunkten scheint uns aber leider G.'s Versuch das vorgesteckte Ziel nicht vollkommen erreicht zu haben. Einestheils ist *per excessum* gefehlt worden, indem eine Menge heterogener Auseinandersetzungen aufgenommen wurde, welche in einer Einleitung zur Theodicee als erschwerender Ballast den Fortgang hindern und die einheitliche Uebersicht aufheben, z. B. die Referate über die Weltbildungstheorien der alten Jonier, der Pythagoräer, der Atomisten usw., die weitläufigen erkenntnisstheoretischen Erörterungen über die peripatetische

<sup>1)</sup> 2. Aufl. S. 214 ff.

Abstraction, über Empirismus, Criticismus usw. (S. 71-200). Der Vf. hat das Abschweifende dieser Ausführungen wohl gefühlt und sieht sich daher zu folgendem Rechtfertigungsversuch veranlasst:

„Es geschah nicht ohne besondere Absicht von uns, dass wir die allgemeinen erkenntnisstheoretischen Grundlagen des Platonischen und Aristotelischen Systems verhältnissmässig so ausführlich dargestellt haben. In ihnen haben wir nämlich die Fundamente des sogen. Intellectualismus, der zwischen dem Empirismus, sei er Sensualismus, sei er Psychologismus, einerseits und dem Rationalismus in seinen verschiedenen Formen andererseits die Mitte hält. Der Grundkern des Aristotelischen Intellectualismus hat aber für die Theodicee die höchste Bedeutung; denn aus ihm wächst die einzige Erkenntnistheorie hervor, deren Principien es ermöglichen, dass die Gottesüberzeugung nicht lediglich das Postulat eines subjectiven Glaubensgefühls, sondern rechtmässiger Gegenstand objectiven Wissens ist. Wegen dieser Wichtigkeit möge es uns gestattet sein, noch etwas bei der Erkenntnistheorie zu verweilen, um durch eine Betrachtung der anderen Theorien die Bedeutung des Aristotelischen Intellectualismus für das Gottesproblem besser würdigen zu können.“ (S. 84.)

Gerade diese Polemik gegen Rationalismus, Empirismus und Criticismus hat es verschuldet, dass „die wichtigsten Auffassungen“ der Frage nach der Existenz und dem Wesen Gottes nicht alle in genügender Weise in's Licht gestellt worden sind, so dass auch *per defectum* der Zweck des Buches nicht vollständig erreicht worden ist. Während sämtliche nur negativ atheistische Richtungen der Alten übergangen werden durften, mussten die verschiedenen positiv atheistischen Systeme der neueren Zeit „in grossen Zügen“ hervorgehoben werden. Desgleichen war neben dem realistischen auch der idealistische Pantheismus in seinen modernen Vertretern zur Darstellung zu bringen. Als wichtige „Auffassungen“ innerhalb des Theismus waren die eines hl. Augustinus, eines hl. Anselm, eines Nikolaus von Cusa, eines Leibniz eigens zu behandeln. Auch aus der neuesten Zeit hätte z. B. insbesondere W. Wundt berücksichtigt werden sollen. Vielleicht hätte G. besser gethan, anstatt in chronologischer Folge die vorchristlichen Entwicklungsstufen<sup>1)</sup> der Philosophie zum Rückgrat seiner Darstellung zu machen, in logischer Anordnung das Wichtigste der Geschichte des „Gottesproblems“ nach den drei Grundrichtungen: Atheismus, Pantheismus, Theismus zusammenzustellen.

Uebrigens darf man seine Schrift ohne Uebertreibung als sehr werthvollen Beitrag zur thomistisch-aristotelischen Theodicee bezeichnen. Die Sprache ist einfach und edel, die Darstellung klar und scharfsinnig.

<sup>1)</sup> Danach ist das Buch in drei Capitel eingetheilt. 1. Cap.: Die ersten, vielfältigen Ansätze der Philosophie zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Gottesproblems.“ 2. Cap.: Das Gottesproblem unter dem Gesichtspunkt der teleologischen Weltanschauung in der Blütheperiode der griechischen Philosophie. 3. Cap.: Der Materialismus in der Zeit des Niederganges der antiken Philosophie.

Auf Einzelnes einzugehen, müssen wir uns versagen. Jedoch sei bemerkt, dass das Axiom *ex nihilo nihil fit* nicht „der scholastischen Schule“ angehört, wie Vf. S. 7 sagt, sondern der vorchristlichen Philosophie<sup>1)</sup>; ferner, dass das Parmenideische *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* nicht „dasselbe ist denkbar und seiend“ (S. 18, Anm.) heisst, sondern: Denken und Sein ist dasselbe.

Fulda.

Dr. J. W. Arenhold.

**System der Werththeorie.** Von Christian v. Ehrenfels, a. o. Prof. der Philos. an der deutschen Univ. in Prag. Bd. I.: Allgemeine Werththeorie, Psychologie des Begehrens. XXIII, 277 S. Bd. II.: Grundzüge einer Ethik. VIII, 270 S. Leipzig 1897-1898.

Der Verfasser will eine wissenschaftliche Werththeorie liefern, die allgemeine Giltigkeit besitzen und auch der Ethik als wissenschaftliche Grundlage dienen soll. Er geht, wie fast alle modernen Philosophen, von der Ueberzeugung aus, dass die Menschheit bis heute noch der wissenschaftlichen Ethik entbehrt, und er berufen ist, diese bedauerliche Lücke auszufüllen.

1. In der Psychologie scheint Ehrenfels Herbartianer zu sein, und von diesem Standpunkte aus nimmt er das Werthproblem in Angriff. Gerade wie Herbart sagt auch er: nicht deswegen begehren wir die Dinge, weil sie gut sind oder Werth haben, sondern umgekehrt, „wir sprechen den Dingen Werth zu, weil wir sie begehren“. Er vermeidet ganz consequent den Ausdruck: „gut“ oder „Güter“ und bedient sich dafür immer des Ausdruckes „Werth“, wohl deshalb, weil sich derselbe besser einer rein subjectiven Auffassung fügt. Denn „werthen“ oder „den Dingen Werth beilegen“, heisst sie würdigen und schätzen. Durch eine langwierige Analyse kommt E. zu folgendem Resultat:

„Werth ist eine Beziehung zwischen einem Objecte und einem Subjecte, welche ausdrückt, dass das Subject das Object entweder thatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre — oder dass durch die möglichst anschauliche, lebhaft und vollständige Vorstellung von dem Sein des betreffenden Objectes bei dem Subject ein auf der Gefühlsscala Unlust — Lust höher gelegener Zustand bedingt wird, als durch die ebenso beschaffene Vorstellung von dem Thatbestand beim Nichtsein des Objectes. Die Grösse des Werthes ist proportional der Stärke des Begehrens sowie dem Abstand zwischen den beiden characterisirten Gefühlen.“ (I, 65.)

Also ein gesunder Apfel hat Werth oder ist gut, weil ich ihn begehre; ein wurmstichiger Apfel hat keinen Werth, weil ich ihn nicht begehre! Aber warum begehre ich den einen, den andern nicht? Um die

<sup>1)</sup> Vgl. s. Thom. 1. p. q. 45. a. 2. ad 1.

Antwort zu verstehen, müssen wir die Unterscheidung zwischen Fühlen und Begehren ins Auge fassen. Unter Gefühl versteht Ehrenfels

„psychische Zustände, welche das Merkmal des Lust- und Leidvollen an sich tragen, gleichgiltig, ob sie des näheren als Freude, Annehmlichkeit, Wohlbehagen, Lust oder Schmerz, Qual, Pein, Unbehagen, Unlust bezeichnet werden.“ (I, 5.)

Die erste Kategorie, welche sich als positiv über dem als Nullpunkt gedachten Indifferenzzustande des Gemüthes erhebt, nennt er Lust, die zweite, unter dem Nullpunkt gelegene, Unlust.

„Die verschiedenen Intensitätsgrade lassen sich in ein eindimensionales Continuum, darzustellen als eine lothrechte Linie, getheilt durch den Indifferenz- oder Nullpunkt, einordnen. Die oberhalb und unterhalb des Nullpunktes gelegenen Intensitätsgrade können mit einander verglichen werden.“

Unter Begehren versteht er

„alles Wünschen, Streben und Wollen, — psychische Acte, welchen es gemeinsam ist, auf ein bestimmtes Ziel oder einen Zweck gerichtet zu sein, nämlich entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges, das Eintreten oder Zutreffen eines Vorganges, oder aber auf die Nichtexistenz oder Vernichtung eines Dinges, das Hintanbleiben oder Aufhören eines Vorganges. Demnach unterscheiden wir positive und negative Acte des Begehrens, ersteren als Begehren im engeren Sinne, letzteren als Verabscheuen zu benennen.“ (I, 6.)

Nach Ehrenfels wird nun das Begehren inbezug auf Richtung und Stärke bestimmt durch die Gefühlsdispositionen. Es gebe kein Begehren ohne Antheil des Gefühlslebens. Dieser Satz könne allerdings nur durch Berufung an die gesunde psychologische Phantasie (!) eines jeden Einzelnen begründet werden.

Wir bestreiten die Behauptung, dass jedes Begehren aus Gefühlen der Lust hervorgehe, mit aller Entschiedenheit. Beim Menschen geht so wenig das Begehren aus der Lust hervor, dass vielmehr ohne vorheriges Begehren keine Lust entstehen kann. Die Lust ist ja nur eine Art Begehren im weitesten Sinne. Habe ich ein Ding erkannt, das mir gut, werthvoll ist, so entsteht zunächst im Begehungsvermögen eine Art Anpassung an das erkannte Gut. Das ist die einfache Liebe oder das Wohlgefallen am erkannten Gut. Aus dieser Liebe entspringt die Hinbewegung des Begehungsvermögens auf das erkannte Gut, um es zu erlangen. Dies ist die Begierde, das Begehren, Wünschen, Erstreben, das bald wirksam, bald nicht wirksam, also blos eine Velleität sein kann. Habe ich endlich das Gut erlangt, so ruht das Strebevermögen im Besitze desselben. Diese Ruhe des Begehungsvermögens in dem gegenwärtigen, besessenen Gute — die aber nicht als Unthätigkeit aufgefasst werden darf — ist die Lust oder Freude.

Wie es ein doppeltes Begehungsvermögen gibt, ein sinnliches, das uns mit den Thieren gemeinsam ist, und ein geistiges, den Willen, der zugleich mit der Vernunft unser Vorzug vor ihnen ist: so gibt es auch

zwei Arten von parallel gehenden Strebeacten: die einen sind im Willen, die anderen im sinnlichen Begehungsvermögen. Es gibt eine sinnliche Liebe, wie sie auch das Thier hat, aber auch eine geistige, die dem Menschen allein zukommt; ebenso gibt es auch eine sinnliche und eine geistige Lust. Die letztere, die im Willen ihren Sitz hat, nennen wir vorzugsweise Freude, während die entsprechende sinnliche Bethätigung Lust oder Wohlbehagen heisst.

Mögen wir die Lust als Bethätigung des sinnlichen oder des geistigen Begehungsvermögens auffassen, immer setzt sie in der Wirklichkeit Liebe zu dem Gut und Begierde nach demselben voraus. Durch die Lust kommt das Begehren zum Abschluss, es kann also nicht der Grund des Begehrens sein. In der ideellen Ordnung oder in der Ordnung der Absicht ist allerdings die Lust vor dem Begehren, weil sie das Ziel derselben bildet. Aber auch so setzt die Lust das Object voraus. Wir können die Lust nicht begehren ohne das Object, durch welches sie bewirkt wird. Nach Lust streben heisst nach dem Besitz eines geliebten Gegenstandes streben. Dass ein Gegenstand geliebt wird und sein Besitz uns Lust bereitet, kommt nicht daher, weil ich den Gegenstand begehre, sondern hängt von der Natur des Gegenstandes und seiner Beziehung zu dem Begehrenden ab. Ich kann aber einen Gegenstand aus mehrfacher Rücksicht begehren: ich kann ihn begehren, weil er mir nützlich ist oder mir ein anderes Gut verschafft, das ich um seiner selbst willen begehre (*bonum utile*); ich kann ihn ferner begehren, weil sein Besitz mir sinnliche Befriedigung verschafft, endlich kann ich ihn begehren, weil er mir um seiner selbst willen gut und begehrenswerth erscheint ohne jede Rücksicht auf die damit verbundene Lust. So sind das Leben, die Tugend, die Wissenschaft, die Gesundheit und dergl. um ihrer selbst willen begehrenswerth. Allerdings ist ihr Besitz auch mit der Befriedigung des Willens verbunden, aber nicht das macht den eigentlichen Werth derselben aus.

Mit dieser Grundlage fällt nun die ganze Werththeorie des Verfassers in sich zusammen, denn auf dieser Grundlage baut er alles Weitere auf. Namentlich was er über die Relativität aller Werthe sagt, ist nur eine Folgerung aus seiner Behauptung, die Dinge hätten bloß deshalb Werth, weil wir sie beehrten. Diese Folgerung hängt allerdings auch mit der Selectionstheorie zusammen, die er im Sinne Darwin's vertritt. Der Werth hängt ja ab von der Beziehung des werthenden Subjects zum Gegenstand; nun aber ist die menschliche Organisation beständigem Wandel unterworfen, wir können gar nicht wissen, „wie sie in ferner und fernster Zukunft sich ausbilden und umgestalten mag“, und deshalb auch nicht, ob irgend welche specielle Werthungen, und wären es auch die verbreitetsten und elementarsten, wie z. B. Ernährung und Fortpflanzung, stets mit ihr verbunden seien (I, 156). Mit der beständigen Veränderung

der Gefühlsdispositionen geht auch eine beständige Werthveränderung vor sich. Der Verfasser untersucht die einzelnen Ursachen der Veränderung der Gefühlsdispositionen sowohl auf physiologischem als psychologischem Standpunkt. Auf letzterem spielen Gewohnheit, Einbildung, Suggestion und dergl. eine grosse Rolle. Unter den Werthungen selbst findet ein fortwährender Kampf ums Dasein statt, neue entstehen allmählich, die alten verschwinden zum theil, so dass wir immer drei Gruppen von Werthen zu unterscheiden haben: die augenblicklich vollständig in Kraft befindlichen, die neu entstehenden und die absterbenden. Wir können diesen psychologischen Ausführungen hier nicht näher folgen, es ist das auch gar nicht nothwendig. Begegnen wir auch im einzelnen mancher trefflichen und scharfsinnigen Bemerkung, so bewegt sich doch alles im Geleise der Darwinistischen Hypothese und der oben gekennzeichneten Werththeorie.

2. Wenden wir uns jetzt noch den „Grundzügen der Ethik“ zu, die im zweiten Band enthalten sind.

Die Ethik ist nach Ehrenfels ein Zweig der allgemeinen Werththeorie. Auch in der Ethik haben diejenigen Dinge Werth, die wir begehren. Deshalb geht unser Verfasser von der Erfahrung aus und untersucht, welche Handlungen „ethisch gewerthet“ werden. Warum nun Handlungen ethisch gewerthet werden, darüber erfahren wir nichts. Was ist überhaupt sittlich? wir reden von sittlich guten, sittlich schlechten Handlungen, von einem sittlich verkommenen Menschen und dergl. Darüber schweigt sich Ehrenfels aus. Er sagt uns nur was ethisch gut oder böse sei. Wir begreifen dieses Schweigen. Wer die Freiheit leugnet, kann von „sittlich“ als Gattungsbegriff gar nicht mehr reden.

Was ist aber ethisch gut oder schlecht? Durch Analyse des „populär-ethischen Begriffes“ gelangt der Verfasser zu folgendem Resultat:

„Das ethisch Gebilligte sind, in voller Allgemeinheit formulirt, die für das Wohl eines grösseren Kreises von Mitlebenden werthvollen Verhaltungsstendenzen, resp. die Handlungen und Unterlassungen, welche auf solche Tendenzen schliessen lassen. Das ethisch Missbilligte sind die für jenen Kreis von Mitlebenden schädlichen Verhaltungsstendenzen — ob dieselben nun im Vorhandensein gewisser oder im Mangel anderer Dispositionen begründet sein mögen.“

Mit anderen Worten

„sittlich gut, resp. böse werden jene Verhaltungsstendenzen genannt, deren Vermehrung unter einem grösseren Kreise von Mitlebenden für deren Wohl förderlich, resp. schädlich, deren Verminderung schädlich, resp. förderlich sein würde“ (II, 67).

Das ist jedenfalls viel zu unbestimmt. War der Raub der Sabinerinnen sittlich gut? Nach Ehrenfels jedenfalls. Denn er war den Römern nützlich, und auch die Tendenz zu solchen Handlungen für ähnliche Fälle war ihnen förderlich. Viele Verhaltungsstendenzen können einer wohlorganisirten Räuberbande förderlich sein, die sittlich misbilligt werden.

Die geschilderte „ethische Werthung“, d. h. Billigung oder Missbilligung gewisser Gefühlsdispositionen und Verhaltungstendenzen, ist nach Ehrenfels die Grundthatsache der ethischen Erscheinungen. Sie ist aber wie der Mensch selbst dem Gesetz der Entwicklung unterworfen. Die Hauptfactoren dieser Entwicklung sind: die Bildung neuer menschlicher Attribute (neuer Eigenschaften und Fähigkeiten, speciell neuer Gefühlsdispositionen), die sich im menschlichen Zusammenleben, und im Streben nach Seelenfrieden, nach Schönheit und Harmonie des Innenlebens u. s. w. vollzieht (II 92); ferner Fortschritt in der Erkenntniss und dergl. Diese verschiedenen sich gegenseitig durchkreuzenden Entwicklungsfactoren erzeugen einen förmlichen Kampf ums Dasein unter den ethischen Werthungen, von denen die einen schon absterben, während die anderen in voller Kraft vorhanden oder erst im Entstehen begriffen sind. Es lohnt sich nicht der Mühe dem Verfasser in der Schilderung dieses Entwicklungsprozesses zu folgen, die das Product der Phantasie als Thatsache hinstellt. Alle uns bekannten Menschen aus der fernsten Vergangenheit und den fernsten Ländern zeigen besonders auf sittlichem Gebiete im Wesentlichen dieselben „Attribute“, Eigenschaften Fähigkeiten. Die sittlichen Begriffe und die allgemeinsten Grundsätze sind bei allen ganz dieselben, wie wir anderwärts nachgewiesen haben (Moralphilosophie, 3. Aufl., Bd. I S. 508 ff.).

Aus den „ethischen Werthungen“ leitet Ehrenfels der Reihe nach alle sittlichen Erscheinungen ab, vor allem die „moralischen Maximen“, die Sitte und das Recht. (II, 111 ff.)

Ursprünglich wurden die Menschen durch Gefühlsdispositionen zu gewissen Handlungen angetrieben oder von denselben abgehalten. Bei steigender Culturentwicklung, in der sich die Verhältnisse immer complicirter gestalten, genügte das nicht mehr. Oft waren lange Reihen von Mitteln und Zwecken zu untersuchen und zu ordnen, um zu einem bestimmten entfernten Endzweck zu gelangen. Wer nun eine solche Reihe von Mitteln und Zwecken erstrebt, handelt zweckmässig, wenn er „zur Entlastung seines Intellecks“ sich der Nöthigung überhebt, jedesmal diese lange Causalkette in Gedanken zu durchlaufen. Dies wird dadurch möglich, dass er aus den Einzelfällen diejenige Verhaltungsweise construirt, welche zum Ziele geführt hat und den Entschluss fasst, in Zukunft dieser Regel gemäss zu handeln. Eine derartige Regel, welche uns „die Mühe des Ueberlegens spart“, ist eine „Maxime“ (S. 113). Eine Art solcher Maximen sind die „moralischen Maxime“, die Ehrenfels in folgender Weise entstehen lässt. Ursprünglich wurden in der Gesellschaft gewisse Handlungen, wie Mord, Diebstahl in Folge von Gefühlsdispositionen, wie Rachebedürfniss, Abneigung und dergl. gestraft. Ehrenfels theilt nämlich mit den meisten Darwinisten den unschätzbaren Vortheil, auch die geheimsten Triebfedern der vorhistorischen Menschheit zu kennen.



Da aber die Menschen die Gewohnheit haben, sich Maximen zu bilden, so lag die Versuchung nahe, diese Strafgepflogenheiten der Gesellschaft durch solche Maxime zu erklären. Wer gewisse Handlungen ahndet, „legt dadurch den Schluss nahe, dass er jener Verhaltungsweise gegenüber einen negativen Imperativ, d. h. also ein Verbot bethätigt.“ (S. 112.) So entstand der Begriff der „moralischen Maxime“, unter welchem wir jede für die Verfolgung des Zweckes „Wohl der Gesamtheit“ taugliche Regel des Verhaltens verstehen:

Warum nennt Ehrenfels gerade die für das Wohl der Gesellschaft förderlichen Maximen moralisch? Weil die Objecte derselben in analoger Werthrelation zu einander stehen, wie die Objecte der ethischen Werthung und weil die ethisch gewertheten Gefühlsdispositionen zu demselben practischen Verhalten führen wie die moralischen Maximen. Der Gemüthsmensch handelt nach ethischen Gefühlsimpulsen, der Pflichtmensch nach moralischen Maximen (S. 116).

„Nur das auf den Zweckbegriff des Wohles der Gesamtheit fundirte System von Maximen zeigt in seinen aufgestellten Verhaltensnormen jene Coincidenz mit der Verhaltungsweise des ohne Maximen handelnden moralisch Höchstveranlagten und dabei in der Wahl seiner Mittel Rechtberathenen, wie sie eben zur Bezeichnung des Systems als eines Systems moralischer Maximen gefordert werden muss“ (II, 119).

In den ältesten Zeiten waren nach Ehrenfels Recht und Sitte von der Moral nicht getrennt. Ausführlich sucht er zu zeigen, wie sich das Recht allmählich von der Sitte differencirte, indem gewisse Normen des Verhaltens unter besonderen Formalitäten festgesetzt und mit Zwang durchgesetzt wurden. Aehnliche Schilderungen finden sich bei fast allen Anhängern der Descendenzlehre.

Bisher war von den socialen Beziehungen die Rede, durch welche die ethischen Werthungen, moralische Maximen, Recht und Sitte entstehen. Diese Beziehungen bringen im „Innenleben des Individuums“ individuelle ethische Wirkungen, insbesondere die Erscheinungen des Gewissens hervor. Wer moralische Gefühlsdisposition sein eigen nennt, „besitzt in dem Bewusstsein hievon einen Hort des Seelenfriedens und eine Gewähr, die es ihm ermöglicht, den Schrecken der drohenden individuellen Vernichtung ruhigen Gemüthes ins Auge zu schauen“ (II 144).

„Es ist erklärlich, dass das Gewicht des allgemeinen Wünschens, des lobenden, tadelnden und mitunter Strafe drohenden Verhaltens der Umgebung denjenigen, welcher sich bewusst ist, mit seinem eigenen Wünschen und Handeln nach gleicher Richtung zu streben, gleichsam wie auf Wogen trägt, so dass es ihm leicht wird, die räumliche und zeitliche Beschränktheit seiner Individualität gegenüber jenem grossen und allgemeinen Leben und Streben, mit dem er sich so innig verbunden fühlt, zu vergessen“ (II, 145).

Die hauptsächlichsten „psychischen Tendenzen“, die das Gewissen entwickeln, sind: das „Haften der Phantasie an der subjectiven Wirk-

lichkeit“, die Gewohnheit, die Gesetze des Gefallens am Schönen und Misfallens am Hässlichen und ganz besonders auch die „tragische Erhebung“. Der Mensch bringt sich die Schrecken des Todes als Theile eines schönen und daher lustvollen Ganzen zur Anschauung. „Ein Schönes wird dadurch, dass es die Anschauungen von Tod und Vernichtung als integrirende Theile in sich aufnimmt, zu einem Tragisch-Schönen und die Freude an diesem Schönen nennen wir die tragische Erhebung.“ Diese erhebt den Menschen sozusagen über sich selbst und befähigt ihn zu grossen Thaten für das Gemeinwohl.

Die Gewissensregungen sind lust- oder unlustvolle Gefühle, welche zum Theil als Begleiterscheinungen der ethischen Werthungen entstehen, insofern der Werthende wegen moralischer oder unmoralischer Handlungen Zuneigung oder Abscheu gegen sich selbst fasst (II 164); sie ergeben sich aber auch aus der psychischen Nachahmungstendenz, indem man ethische Werthungen, die zuerst auf andere gerichtet waren, nun auch auf sich selbst anwendet. Woher diese Nachahmungstendenz und all die übrigen Tendenzen kommen, mit denen Ehrenfels stets operirt, das wird nicht gesagt. Eine wichtige Erscheinung des Gewissens ist die Reue. Was ist sie? Das „nachträgliche Bedauern über eine begangene Handlung“ resp. der nachträgliche unlustvolle Wunsch, sie nicht begangen zu haben (II, 166). Sie entsteht entweder, weil die Folgen unserer Handlungen andere sind als man erwartet hatte oder weil unser gefühlsmässiges Verhalten gegenüber den eingetretenen Wirkungen sich geändert oder weil man durch die That viel lebhaftere Vorstellungen von den Wirkungen der Handlung empfängt, als man vorher hatte. — Wenn man die Reue so verflüchtigt, wie es hier geschieht, so ist es allerdings nicht schwer, sie „entstehen“ zu lassen. Ist es denn etwa Reue, wenn jemand bedauert, dass er ohne seine Schuld seinen Geldbeutel verloren oder vom Pferde gestürzt ist? Die Reue ist der Schmerz über eine begangene Schuld.

Zu den Ursachen des Gewissens zählen nach Ehrenfels auch die „metaphysischen Ueberzeugungen“ (II, 172). Die heute herrschende Abneigung gegen solche Ueberzeugung lasse sich wohl als Reaction gegen die übertriebene Hochschätzung der überlebten Metaphysik der religiösen Dogmen erklären, sei aber nicht richtig. Solche Ueberzeugungen wirkten schon durch den Hinweis auf Lohn und Strafe im Jenseits, noch viel mehr aber dadurch, dass sie den Menschen durch den „Ausblick auf die fernste Zukunft eine hoffnungsfrohe, theilnahmevolle Grundverfassung des Gemüthes ermöglichen“ (II, 173). Dazu sei der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit nicht nöthig, wenn man nur „die Ueberzeugung von der Ewigkeit des Psychischen überhaupt und seines Entwicklungsganges nach einer ihnen wunschgemässen Richtung“ besitzt und zugleich den „Glauben an die Vergänglichkeit der psychischen Wirkungen alles

individuell Erlebten“. Ohne dieses Minimum metaphysischer Ueberzeugungen gehe dem Menschen „mit der inneren Freudigkeit zugleich eine der kräftigsten Nährwurzeln moralischer Ausbildung verloren“ (II 174). Es allein könne eine höhere Veranlagung „der Phantasie, des Intellects und des Gefühlsinteresses zur Glücksquelle werden“. Dieses Minimum ist auch der einzig berechtigte Kern der bisherigen Dogmensysteme.

Der ist jedenfalls sehr genügsam, dessen Gemüth mit diesem metaphysischen Extract, dem vagen Glauben an das „ewige Fortleben des Psychischen“ befriedigt wird. Und selbst dieser Glaube hat kein sicheres Fundament. Ist es nicht selbst nach den Physikern sehr wahrscheinlich, dass unser Sonnensystem einst in volle Erstarrung gerathen wird, in der organisches Leben unmöglich ist?

Wie erklärt Ehrenfels die Pflicht, das Sollen?

„Ein Imperativ oder Befehl liegt dort vor, wo einem auf das Eintreten oder Ausbleiben einer Handlung gerichteten Begehren in der ... Erwartung Ausdruck gegeben wird, dass hierdurch das Eintreten oder Ausbleiben der betreffenden Handlung thatsächlich bewirkt werde“ (II, 195).

Darnach wäre es ein Befehl, wenn ein Bettler seinem Begehren nach einem Almosen Ausdruck gibt mit der Erwartung, dass dem Begehren entsprochen werde! Später wird noch beigefügt, dass übergeordnete Begehren brauche nicht real, sondern bloß möglich zu sein (II 196). Von solchen verschwommenen unrichtigen Definitionen ist das ganze Werk voll. Meist werden dieselben *ex cathedra* ohne jede Spur von Beweis vorgetragen. Dieselben müssen immer die Wege bahnen zu dem gewünschten Ziel der Entwicklung.

Das Sollen ist ursprünglich nur „die durch einen Imperativ begründete Beziehung des präsumtiven Handelnden oder Unterlassenden zu seiner präsumtiven Handlung oder Unterlassung“. Das verstehe, wer es kann! Das „Sollen“ empfindet jeder als eine dem Willen auferlegte Nöthigung, als eine Fessel, die uns gegen unseren Willen auferlegt ist. Was ist sie? Was ist dieser uns auferlegte moralische Zwang? Darüber erfahren wir gar nichts.

„Eine Pflicht des A ist jede Handlung oder Unterlassung, von welcher ein ethischer Werthung entspringendes Begehren wünscht, oder — falls es nicht realisiert wird — auch nur wünschen würde, dass sie von dem A<sub>1</sub> gesetzt werde“ (II, 196).

Es wäre somit eine Pflicht für einen Beamten, der nach 50jähriger Thätigkeit für das Gemeinwohl sich in den Ruhestand zurückziehen will, dies nicht zu thun, wenn andere es im Interesse der Gesamtheit wünschen.

Interessant ist was Ehrenfels über die Schuld- und Verantwortungsgefühle sagt. Er gibt zu, dass diese Erscheinungen auf absolute Werth-

bestimmungen hinzuweisen scheinen, jedoch sei dies nur der Fall, wenn man der indeterministischen Auffassung vom Willen huldige.

Schuldbewusstsein, Reue und Zerknirschung über eine begangene böse That „können in derjenigen specifischen Färbung, welche ihr Extrem in der Gefühlswelt des Christenthums erreicht... und auch noch heute das ethische Gefühlsleben eines bedeutenden Theiles der Menschheit beherrscht, mit einem... concreten durchlebten Determinismus nicht vereinigt werden... Es ist nicht nothwendig, dass das Schuldbewusstsein von einer abstract formulirten indeterministischen Willenstheorie begleitet werde; es wird aber in seiner specifischen Färbung... durch eine deterministische Theorie zerstört... So verstanden kann der Satz angesichts zahllos bezeugter... Erfahrungen nicht bestritten werden. Dies geht soweit, dass für denjenigen, welcher in der vom Schuldbewusstsein dominirten ethischen Gefühlswelt aufgewachsen ist, durch den Determinismus auch der ethische Imperativ seine charakteristische Bedeutung verliert“ (II 207). „Wer also mit der unbedingten Forderung der theoretischen Rechtfertigung des Schuldbewusstseins an ethisch-psychologische Reflexionen herantritt, wird nothwendigerweise zu einer indeterministischen Willenstheorie gedrängt werden — hiermit aber auch zu der Annahme eines absoluten Moralgesetzes und... absoluter Werthe“ (II 208). „Die indeterministische Auffassung des Verantwortungsproblems macht die Annahme eines absoluten Moralgesetzes zur Voraussetzung“.

Auch das Schuldbewusstsein und Sühnebedürfniss lasse sich nur vom indeterministischen Standpunkt genügend erklären (II, 210).

Wie hilft sich nun trotzdem der Verfasser, der selbst Determinist zu sein behauptet (II, 215)? Er hält allerdings die Behauptung Meinongs, der Indeterminismus sei schlechterdings indiscutabel, weil er den Satz „ich kann“ widerspruchlos gar nicht zu denken vermöge (!), für zu weitgehend; trotzdem meint er, die deterministische Auffassung als die Annahme der unbedingten Giltigkeit des Causalgesetzes besitze „die vorgängige Wahrscheinlichkeit“. Als ob die Anhänger der Willensfreiheit die Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes leugneten! Das Causalgesetz besagt bloß: jede Wirkung muss nothwendig eine Ursache haben. In diesem Sinne ist das Causalgesetz unbedingt wahr. Dass aber jede Wirkung eine nothwendige Ursache haben müsse, sagt das Causalgesetz nicht. Dieser falsche Sinn wird ihm von den Deterministen unterschoben.

Die Behauptung, dass unter den consequenten Deterministen der Gegensatz von Gut und Böß, von gutem und bösem Gewissen verschwinde, will natürlich er nicht gelten lassen. Er meint, alle von ihm dargelegten „ethischen Reactionsweisen des Gefühls“ seien mit einziger Ausnahme des Sühnebedürfnisses, dem Deterministen ohne jeglichen logischen Verstoß in voller Lebhaftigkeit und Schärfe zugänglich (II, 214).

Wir registriren mit Befriedigung das Geständniss, dass das Sühnebedürfniss vom deterministischen Standpunkt unerklärlich ist, also geleugnet oder als Vorurtheil bezeichnet werden muss. Dass die übrigen

Phänomene sich von diesem Standpunkt erklären lassen, ist höchstens dann wahr, wenn man mit Ehrenfels dieselben so analysirt und definirt, dass ungefähr nichts mehr davon übrig bleibt.

Nur eine Schlussfolgerung sei noch erwähnt, zu der Ehrenfels durch seine Erörterungen gelangt. Die Regel, dass nur solche Verhaltens-tendenzen ethisch positiv gewerthet werden, von denen zu wünschen wäre, dass alle Menschen sie besässen, ist nach ihm verfehlt. Zwar scheinen wenige Sätze so selbstverständlich, wie der, „dass die Welt doch um viel schöner wäre, wenn es mehr gute und weniger schlechte Menschen gäbe. Diejenigen, welche diesen Satz aussprechen, bedenken jedoch nicht, dass das Menschengeschlecht nur über ein bestimmtes Mass von Lebenskraft verfügt.“ Die moralischen Dispositionen stellen grosse Ansprüche an die Lebenskraft, während dies bei den unmoralischen nicht der Fall ist. Wer also mit der vorhandenen Lebenskraft die moralischen Eigenschaften wesentlich vermehren wollte, müsste die übrigen zur Entwicklung nothwendigen Fähigkeiten reduciren und das Ergebniss wäre eine nervös überreizte pessimistische Gesellschaft.

„Was aber die unmoralischen Dispositionen betrifft, welche nicht in einem Mangel, sondern in positiven Fähigkeiten beruhen... so ist zu bedenken, dass sie in dem Lebensprocess der menschlichen Gesellschaft mannigfache Functionen verrichten und ihre vollkommene Streichung oder wesentliche Reducirung von Nachwirkungen sein könnte, welche sich bei unserer unvollkommenen Kenntniss von den sociologischen Zusammenhängen... gar nicht ermessen lassen. So z. B. kann grosse moralische Verruchtheit in relativ wenigen Ausnahmsindividuen ohne Zweifel moralisch fördernd wirken; zugleich wirkt sie festigend auf die Solidarität und die gemeinen Schutzmaassregeln der moralisch Gesinnten, belebt das psychologische Interesse, gibt der Phantasie Nahrung und Anregung“ (II, 231).

Wenn das richtig ist, sehe ich nicht ein, mit welchem Recht Ehrenfels von seinem Standpunkt ein solches Individuum unmoralisch nennt. Es trägt ebenso viel, ja vielleicht noch mehr zum Gesamtwohl bei als ein sogen. moralisches Durchschnittsindividuum. Wenn es sich nun gar als Ziel seiner Verruchtheit das Gesamtwohl vorsetzte, warum sollte es denn nicht Anspruch darauf haben, moralisch genannt zu werden? Jedenfalls müsste vom Standpunkte unseres Ethikers die gesellschaftliche Autorität dafür Sorge tragen, dass es nie an solchen Ausnahmsindividuen fehle, gerade wie man einen Hecht in den Karpfenteich wirft, um etwas Leben in die träge Gesellschaft zu bringen.

Wie man aus obigem Referat ersieht, reichen sich im Ehrenfels'schen Werke der Herbartianer, der Darwinist und der Socialutilitarist freundlich die Hand zum Bunde. Gott und Ewigkeit werden in den beiden Bänden kaum erwähnt. Vom Christenthum ist nur nebenbei und meist in sehr geringschätzigem Tone die Rede. Dasselbe gehört offenbar für Ehren-

fels zu den „überlebten Weltanschauungen.“ Wir haben aber die feste Ueberzeugung, dass das Christenthum mit seiner ewig jungen Moral noch fortleben wird, wenn die Ehrenfels'sche Werththeorie und Ethik schon längst der Vergessenheit anheimgefallen sind.

Valkenburg (Holland).

V. Cathrein S. J.

**Aristoteles und die Mathematik.** Von Dr. Albert Görland.  
Marburg, Elwert's Verlag. 1899. 211 S.

Eine Vorbemerkung der Schrift sagt uns, dass sie auf der Grundlage der prämiirten Bearbeitung einer Preisaufgabe der philosophischen Facultät zu Marburg entstand, und dass ein grösserer Abschnitt von ihr als Dissertation diene.

In der Einleitung wird Plato als derjenige gefeiert, der an der Mathematik zum Begriff der Methode gelangt sei. Darin liege seine durchaus eigenthümliche Leistung, die auf Aristoteles ihre Wirkung verfehlt habe. Aristoteles mache seinem Lehrer den Vorwurf, dass er die Ideen von den Einzeldingen getrennt und ihnen neben denselben ein selbständiges Dasein zugeschrieben habe. Das sei ein Misverständniss gewesen. Getrennt seien nach Plato die Ideen von den Dingen, einmal weil die letzteren als Gegenstände der sinnlichen Erfahrung uns dieselben nie vermitteln können, sodann aber, weil überhaupt die Ideen und das in ihnen sich bewegende Denken den Dingen nicht folgen oder sich nach ihnen richten, sondern das Verhältniss vielmehr ein umgekehrtes ist: die Wesenheit der Dinge ist bedingt durch das Bewusstsein, durch welches sie als Seiendes erst erzeugt wird. Das Sein als Sein ist nichts Selbständiges, das ist vielmehr die Wissenschaft, die Erzeugerin des Seins. So liegt denn in dem Getrenntsein der Ideen die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft ausgesprochen. Dieser Charakter des Wissens hat sich dem Plato in seiner Beschäftigung mit der Mathematik erschlossen: sein Genius hat die mathematische Anschauung entdeckt, auf welcher jede Wissenschaft und Technik beruht.

Was unser Verfasser mit diesen an sich kaum verständlichen Auseinandersetzungen sagen will, wird einem schon eher fassbar, wenn man sich den Standpunkt Kant's vor Augen hält, den der Vf. stillschweigend voraussetzt. Die Mathematik, besonders der geometrische Theil derselben, die Lehre vom Raume und seinen Verhältnissen, ist ja nach dem Königsberger Philosophen ein ganz besonders vortreffliches Methodenmittel. Die Geometrie lehrt uns, wie überhaupt die menschliche Erkenntniss zustande kommt, und welchen Werth inbezug auf die Erfassung objectiver Wirklichkeit sie beanspruchen kann. Die Geometrie liefert uns die klarsten Beispiele für die synthetischen Urtheile

*a priori*, Urtheile bekanntlich, die unsere Erkenntniss erweitern, nicht auf grund der Erfahrung und auch nicht auf grund der Analyse gegebener Begriffe, sondern in der Weise, dass wir subjectiv aus uns selbst zu einem Gegebenen ein anderes hinzufügen und so zu einer neuen Erkenntniss gelangen. So soll z. B. nach Kant der Satz, dass die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, so wenig aus dem Begriff der Geraden, der sich ja nur auf die Qualität, nicht die Grösse, beziehe, wie aus der Erfahrung folgen, als welche nur Einzelnes und Zufälliges, nichts Allgemeines und Nothwendiges liefere. Es müsse vielmehr die Anschauung zuhülfe genommen werden, vermittelt deren allein die Synthesis möglich sei. Die Anschauung selbst aber ist für Kant eine subjective Form, die das Gesetz unserer Vorstellungen und Begriffe darstellt, aber eben darum über die Beschaffenheit der Dinge an sich nicht den mindesten Aufschluss gibt. Die Wissenschaft muss darum, wenn sie sich ihres Charakters bewusst bleiben will, nicht zu Dingen ausser und über sich selbst hin wollen, sondern sich rein an die Formen und Erscheinungen in der denkenden Seele halten.

Um wieder auf unseren Verfasser zurückzukommen, so meint er mit den angedeuteten Gedanken seiner Einleitung, nichts zwar über Aristoteles erledigt, wohl aber, wie er sich ausdrückt, das *Perspectiv* eingestellt zu haben. Wir können ihm nicht beipflichten. Denn mit diesem Ausdrucke werden Erwartungen geweckt, die nicht erfüllt werden können. Der Vf. wirft zwar zu guterletzt einen Blick in die annähernden Gläser, der ihn erstaunliche Dinge sehen lässt. Denn so lauten buchstäblich die Worte, womit er seine ganze Schrift beschliesst:

„So wagen wir denn zu sagen, dass der Metaphysiker Aristoteles nicht nur nicht ein Verhältniss zur Mathematik und ihrer philosophischen Tragweite und Tendenz gefunden, oder, infolge seiner Gegnerschaft zu Plato, auch nur gesucht hat; dadurch ist die Aufgabe der Philosophie in ihrer Stellung zur Cultur-gesamtheit auf Jahrhunderte hinaus compromittirt worden. Die Philosophie begann erst wieder aus der Besinnung auf den Mathematiker Plato mit der Befreiung von der Metaphysik des Aristoteles.“

Aber das ist kein Ergebniss der vorausgegangenen Abhandlung, als wenn dieselbe unter dem angegebenen Gesichtspunkte consequent vorangeschritten wäre, bis sie an diesem Ziele anlangte. Vielmehr bedeutet dieses Finale nur ein ziemlich unvermitteltes Zurückspringen auf den Standpunkt der Einleitung, und die dazwischen liegende Abhandlung lässt oft auf weite Strecken den Zusammenhang mit der eigentlichen Tendenz der Schrift vermissen. Das *corpus* des Buches ist ein mosaikartiges Referat von den Ansichten des Aristoteles über Raum und Zeit, welche beiden Begriffe bekanntlich von Kant auf das ärgste misbraucht worden sind. Diese Begriffe fallen insofern unter die Mathematik, als der Raum das Feld der Geometrie bildet, die Zeit aber nach Aristoteles

die Zahl der Bewegung mit Rücksicht auf das Früher und Später in ihr ist, und insofern auf die Arithmetik bezogen werden kann.

Uns will bedünken, wenn auf grund der Einleitung etwas in's Perspectiv genommen werden sollte, dann müsste es die überirdische Ideenwelt Plato's sein. Der Vf. hätte sich als Pfadweiser in der Geschichte der Philosophie einen Namen erworben, wenn er den Beweis geführt hätte, dass Plato, wie er glauben machen möchte, mit seiner Lehre vom Mathematischen und den Ideen ein Vorläufer des transscendentalen Idealismus war. Bis jetzt nämlich steht der Beweis noch aus, auch nach den Anläufen, die in der Schrift hie und da genommen werden. Des Aristoteles Lehre aber von Raum und Zeit zu behandeln, lag nach der Einleitung nur noch ein gemindertes Interesse vor. Hat doch Aristoteles einfach die Gesichtspunkte nicht besessen, die unserem Vf. zufolge die ausschlaggebenden sind, die Gesichtspunkte der Methodik und der Kritik; hat er doch den Raum und die Zeit so gut wie andere Begriffe für rechtmässige objective Abstractionen aus der Sinnlichkeit erklärt.

Wir bedauern, dass der Vf., der sich trotz unserer Ausstellungen als ein tüchtiges Talent erweist und auch im Aristoteles fleissige Studien gemacht hat, einen so präoccupirten Standpunkt einnimmt. Aus den Träumereien Kant's wird er nie wahrhafte Befriedigung schöpfen. Wir verzichten darauf, manche Einzelheiten inbezug auf die Auffassung des Aristoteles, welche uns bei der Lesung aufgefallen sind, richtig zu stellen.

Satzvey.

Dr. E. Rolfes.

### Descartes' Beziehungen zur Scholastik. Von Gg. Frhr. v. Hertling.

Aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. und d. histor. Classe der kgl. bayer. Akad. der Wissensch. 1899. Heft 1.

In diesem zweiten Bruchstücke der Abhandlung: „Descartes' Beziehungen zur Scholastik“ — das erste erschien 1898 und wurde bereits besprochen — zeigt Vf. wie Cartesius sich sowohl an die schulmässige Terminologie anlehnt, als auch Bestandtheile der scholastischen Philosophie, welche in das Bewusstsein der gebildeten Welt übergegangen waren, übernommen hat. Zu den letzteren gehören besonders die religiösen Anschauungen. Dieses ist um so wichtiger, weil Cartesius bei allem Zweifel an der Religion festhalten will. Bezüglich der Aeusserung, der französische Philosoph nenne „die Befürchtung frevelhaft, dass etwas in der Philosophie als wahr Befundenes der Theologie widerstreiten könne“, sei jedoch auf minder glückliche Aussprüche desselben verwiesen, nämlich *Princ. phil.* I. § 28, wo es heisst: „Huic lumini naturali



tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur“, und die auch vom Vf. citirte Stelle *Princ. phil.* I. § 76 (nicht § 31, wie S. 9 citirt wird), wonach der göttlichen Offenbarung zu folgen sei: „Quamvis forte lumen rationis, quam maxime clare et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur.“ — Vf. gibt eine treffliche Uebersicht über die Entwicklung der Lehre von den „eingeborenen Ideen“ und findet in dem *habitus principiorum* der Scholastik einen gewissen Ueberrest des Nativismus, der wohl keimartig in Cartesius gewirkt hat. — Ausserdem ist ein gelegentliches Zusammentreffen mit Lehrmeinungen einzelner Scholastiker anzutreffen.

Paderborn.

Dr. Al. Otten.

## Der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei H. S. Reimarus.

Von Dr. C. G. Scherer. Würzburg, A. Göbel. 1899.

Diese Broschüre stellt in tadelloser Form und sachlich eingehend alles zusammen, was aus der Thierpsychologie des Wolfenbütteler Fragmentisten dienlich erscheint, das Dasein eines überweltlichen Gottes zu erweisen. Obwohl ein Gegner des Theismus kann dieser doch nicht umhin anzuerkennen, dass die Wunder der Thierwelt in letzter Instanz weder den mechanisch wirkenden Elementarstoffen und -Kräften noch anderen „kosmischen Potenzen“ ihr Dasein verdanken. Das Leben und seine „Innerlichkeit“, besonders aber die psychologischen Erscheinungen in der Thierwelt lassen nimmer eine bloß mechanische Erklärung zu, und die Unselbständigkeit und Contingenz ihres Seins in den mannigfaltigsten Formen und Gestalten findet nur eine adäquate Begründung in der Selbständigkeit eines absoluten Geistes. Eine scharfe Scheidung des Causalitäts- und Contingenzbeweises scheint uns hier nicht recht angezeigt; weist doch alles Zufällige als solches ohne weiteres auf eine höhere Ursache.

Interessanter noch als der kosmologische Gottesbeweis aus dem Thierleben gestaltet sich bei Reimarus das teleologische Argument. Das ganze Thierleben ist getragen von wundervoller Zweckstrebigkeit, die sich in der zielbeherrschten Ausgestaltung der Leibesformen und Organe zu den complicirtesten Functionen unverkennbar offenbart, ohne dass die Thierpsyche selbst davon nur die leiseste Ahnung haben könnte. Woher also diese Wunder von Intelligenz und Weisheit? Nur ein Geist und Gott kann das Räthsel lösen. Bei seiner Schlussfolgerung stützt sich der verdiente Zoologe namentlich auf die Kunsttriebe und -Handlungen, in welchen das Thier von der Geburt an ohne jede Erfahrung, Belehrung oder Uebung durch ererbte Determination mit „meisterlicher Fertigkeit“, die oft Menschenwitz um vieles übertrifft,

alles auszuführen weiss, was zur Erhaltung des Individuums und der Art zweckdienlich erscheint. Und merkwürdig! nicht bei den psychologisch vollkommeneren Thieren, sondern gerade bei den tiefer stehenden zeigt sich diese Meisterschaft und objective Intelligenz in erstaunlichem Grade; in keiner dieser wunderbaren Lebensfunctionen aber liegt eine innere Nothwendigkeit, sondern alle verrathen Wahl und Absicht. So wenig nun der Knabe, der eine Drehorgel spielt, als Schöpfer dieser Musik anzusehen ist, ebensowenig kann die Thierseele die letzte Erklärungsursache solcher Virtuosität und Geschicklichkeit bilden, sie kann nur vom absoluten Geiste stammen und von ihm im Dasein erhalten werden. Das ist von dem berüchtigten Rationalisten aus der Aera der Aufklärung gewiss eine recht beherzigenswerthe Vorlesung für die abgesetzten Feinde aller Finalursachen von heute.

München.

Dr. Joh. Straub.

**Ausonio Franchi.** Per Ang. Angelini, Prof. di filosof. Roma, Loescher. 1897. gr. 8. 73 p. *Lir.* 1,50.

In zwei Vorträgen, welche der Vf. in dem wissenschaftlichen Verein *San Sebastiano* zu Rom gehalten, wird uns hier das Bild des bekannten, 1895 verstorbenen, italienischen Philosophen Ausonio Franchi — mit seinem Familiennamen Cristoforo Bonavina —, von kundiger Hand gezeichnet, dargeboten. An der Hand der seine wechselnden Anschauungen widerspiegelnden Werke werden die Kämpfe des merkwürdigen Mannes treu geschildert: sein Bruch mit der Kirche und seinen seitherigen wissenschaftlichen Ueberzeugungen (1850), sein Umherirren in den Philosophemen des Atheismus und des Rationalismus, seine volle Rückkehr zur christlichen Philosophie und Aussöhnung mit der Kirche (1889), sowie endlich seine aufrichtige und eingehende Selbstkritik. — Im „Phil. Jahrb.“ (1889 S. 483 f.; 1896 S. 264) haben wir selbst über Franchi's Lebensgang und Widerruf kurz berichtet.

Fulda.

Dr. Jos. Dam. Schmitt.