

Recensionen und Referate.

Die Ideale und die Seele. Ein psychologischer Neuerungsversuch.
Von E. Kretschmer, Pfarrer. Leipzig, H. Haacke. 1900.

Der Titel ist so lockend und vielverheissend, dass man mit Vorliebe zum Buche greift, um so mehr, wenn die Sache noch als „psychologischer Neuerungsversuch“ angekündigt wird. Ein sonderbares Gefühl beschleicht jedoch den Leser, wenn er zum letzten Drittel des Werkchens gekommen ist, ohne mit den Idealen eine besondere Bekanntschaft gemacht zu haben. Thatsächlich haben wir, der Hauptsache nach, nichts anderes vor uns, als einen gedrängten Grundriss empirischer Psychologie, oder, wie der Vf. selbst sagt, einen Versuch, die wichtigsten, allgemeinen Erscheinungen des Seelenlebens empirisch zu erklären, um daraus eine befriedigende Classification der seelischen Vorgänge zu gewinnen (vgl. S. 1 u. 5). Diese psychologischen Erörterungen sollen dann als Grundlage dienen für eine kurze Betrachtung über die Ideale.

Abgesehen nun von dem marktschreierischen Titel, haben wir es mit einer in ihrer Art tüchtigen Studie zu thun. Sie „ist hervorgegangen aus dem inneren Bedürfniss des Vf.'s, zunächst sich selbst völlig klar zu werden über die täglich im Leben wie in der Wissenschaft gebrauchten Bezeichnungen seelischer Vorgänge und Verhältnisse und damit über diese selbst“ (Vorrede S. 3). Dass der Vf. zu jenen gehört, welche die Psychologie zur Grundlage aller Geisteswissenschaften machen, geht aus den unmittelbar darauffolgenden Worten hervor.

„Besonders in den Geisteswissenschaften stösst man ja allenthalben mittelbar oder unmittelbar auf psychologische Begriffe, und sehr viele und gewichtige Fragen der Aesthetik, Logik, Pädagogik, Theologie usw. führen bei gründlichem Durchdenken immer wieder auf psychologische Fragen zurück, über die man sich erst klar sein sollte, ehe man jene zu entscheiden versucht. Die Psychologie macht sich eben überall als Grundlage aller Geisteswissenschaften geltend.“

In der nun folgenden Abhandlung bekundet der Vf. ein scharfes Beobachtungstalent und eine nicht geringe Vertrautheit mit den Phänomenen psychischen Lebens. Seine Arbeit zeigt aber auch wieder so recht, was die vermeintliche Grundlage aller Geisteswissenschaften ohne

solide metaphysische Unterlage wird. Unser Vf. ist allerdings kein krasser Sensist, ja wir haben den Eindruck, dass, wenn er wirklich feste metaphysische Grundsätze und Ueberzeugungen hätte, er dieselben in seinen psychologischen Erörterungen auch offen zur Geltung brächte. An solchen Ueberzeugungen fehlt's aber eben, und deshalb ist es ihm trotz aller Mühe nicht gelungen, ein einheitliches Gebilde zustande zu bringen; es ist höchstens ein umzäunter Bauplatz, auf dem sich nebst mehreren „Welträthseln“ verschiedene, zum theil schön behauene Steine finden. Zudem hält er sich nicht immer auf rein empirischem Wege; es zeigt sich hier wieder, dass ohne Metaphysik die Psychologie nicht möglich ist und auch nicht vorkommt: die vor uns liegende Arbeit ist mit metaphysischen Voraussetzungen verschiedener Art durchwachsen. Bisweilen werden dergleichen Voraussetzungen so *en passant* zugegeben, wie S. 97, wo es heisst: „Voraussetzung ist dabei immer die Annahme eines relativ selbständigen Seelenwesens.“ Noch häufiger jedoch stützt er sich in seinen Erörterungen auf Dinge, die als Ergebnisse der Erfahrung dargestellt werden, während sie doch einem hoch über aller Erfahrung stehenden Factor zu verdanken sind. Das thut er unter Anderem bei der Gelegenheit, wo er von der Entstehung des allgemeinen Begriffes spricht. Nach ihm, wie übrigens nach vielen neueren Psychologen, ist derselbe nichts anderes, als das Ergebniss vieler Einzelwahrnehmungen, welche sich unwillkürlich im Geist zu einem Gesamtbild oder Schema verschmelzen. „Viele einzelne Bäume, welche das Kind gesehen, vereinigen sich unwillkürlich in seinem Geiste zur Allgemeinvorstellung Baum“ (S. 510 f.). Es ist nun schon öfters gezeigt worden — von Solchen freilich, die unser Vf. nicht zu kennen scheint —, dass aus einem derartigen Process ein wirklich allgemeiner Begriff nicht entstehen kann; wir möchten hier nur noch folgenden Umstand betonen. Weit entfernt, den allgemeinen Begriff zu bilden, setzt diese Verschmelzung von Einzelvorstellungen zum Gesamtbilde vielmehr den wirklich allgemeinen Begriff voraus und operirt mit ihm: denn die Einzelvorstellungen müssen doch schon in ihrer Allgemeinheit als Bäume erkannt worden sein, wenn durch Vergleichen und Verschmelzen die Allgemeinvorstellung Baum daraus hervorgehen soll. Oder ist es jemals einem Empiriker eingefallen, die Reproductions- und Associationsgesetze *promiscue* zwischen Einzelvorstellungen von Bäumen und Bänken spielen zu lassen, um die Allgemeinvorstellung Baum zu bekommen?

Der allgemeine Begriff wird eben anders gewonnen. Vorerst ist es durchaus nicht nothwendig, dass das Kind viele einzelne Bäume gesehen habe, um den allgemeinen Begriff Baum zu bekommen. Gleich bei der ersten Wahrnehmung eines Berges, eines Baumes, eines Caroussels usw. bleibt von diesen Gegenständen etwas beim Kinde haften, was sofort den

Charakter der Allgemeinheit und völliger Unerschöpflichkeit annimmt. Durch dieses Etwas wird das Kind befähigt, irgend einen Berg sogleich als solchen zu erkennen, mag derselbe bezüglich seiner besonderen Eigenschaften wie immer beschaffen sein. Es wird angesichts eines solchen Gegenstandes nicht mehr, wie das erste Mal, fragen: was ist das? Es wird sagen: das ist ein grosser, ein schöner, ein kleiner, ein gemalter, ein künstlicher Berg. Es wird in seinen Spielen durch Aufhäufen von Steinen oder Sand sich einen Berg machen. Keine Zeit, keine Zahl, keine Verschiedenheit der Gestalt und Farbe reicht hin, diesen Begriff jemals zu erschöpfen. Durch die verschiedenen Berge, welche der Mensch sieht, wird seine diesbezügliche Erfahrung reicher, der betreffende Begriff jedoch wird nie reicher und kann es nicht werden, weil er von Anfang an unerschöpflich war. Ein solcher Begriff kann nur in der Weise zustande kommen, dass alles Concrete von einem Sinnesobject abgestreift, und nur das unter der concreten Erscheinung verborgene Wesen dieses Objectes in allgemeiner Weise erfasst wird. Ein solcher Vorgang kann sich aber nur durch ein übersinnliches, geistiges Vermögen vollziehen.

In ähnlicher Weise wie vom allgemeinen Begriff spricht der Vf. von den allgemeinen Gesetzen, z. B. dass das Feuer eine zerstörende Kraft hat. Auch diese sollen eine Allgemeinvorstellung sein, welche sich aus einer „Reihe ähnlicher Wahrnehmungen der Aufeinanderfolge ähnlicher oder gleicher Veränderungen“ bildet (S. 56). Es ist doch zu stark! Würde nicht ein achtjähriger Knabe hell auffachen, wenn man ihm sagte: „Nicht wahr, mein Junge, nachdem du zwanzig bis dreissig mal die Kleider oder die Finger am Feuer verbrannt hattest, ist es dir klar geworden, dass das Feuer die Sachen verbrennt?“ — Gottlob, dass der Mensch befähigt ist, diese allgemeinen Gesetze, die doch im Grunde nichts anderes sind als der Causalbegriff, sofort aus dem ersten Vorgang zu abstrahiren. Der Vf. führt freilich auch das Verhältniss der Causalität auf's Verhältniss der Aehnlichkeit oder Analogie zurück (ebds.).

Die kurze Abhandlung über die „Ideale“ ist interessant durch ein Doppeltes. Erstens lässt er diese sämmtlich in dem Gefühl wurzeln. Anschliessend an die Auffassung, welche die drei Ideale des Wahren, Guten und Schönen mit dem Erkenntnisvermögen, dem Strebevermögen und dem Gefühl verbindet, sagt er, dass „die doppelte Dreiheit sich nicht in solch einfacher Weise anknüpfen lässt“ (S. 110). Dann fährt er ganz unbefangen fort:

„Dass das Denken im engeren Sinn als wissenschaftliches Denken darauf ausgeht, die Wahrheit zu erforschen, ist sicher; aber ebenso gewiss ist, dass dieses Denken als eine spontane Thätigkeit auf dem Willen beruht; . . . der Wille, die Wahrheit zu erforschen, wird aber geleitet von einem logischen Gefühl, in welchem die Wahrheit oder Unrichtigkeit eines Urtheils sich zunächst kundgibt in unmittelbarer Evidenz.“

Bezüglich des zweiten Ideals heisst es:

„Dass das Wollen, wo es richtig steht, unter Anderem und zwar in erster Linie auf's Gute gerichtet ist, unterliegt keinem Zweifel. . . Und wo anders wird das Gute als solches zunächst erfasst, als in dem sittlichen Gefühl, welches Gutes und Böses unterscheidet, und welches durch das Denken zur Klarheit erhoben wird?“

„Das wir im Gefühl des Schönen unmittelbar inne werden, ist vollkommen richtig, aber ebenso, wie gesagt, des Wahren und Guten; . . .“¹⁾

Aber noch durch ein Zweites ist diese Abhandlung über die Ideale sehr interessant. Im Kapitel „Ueber das Schöne und Wahre“ gibt uns der Vf. in einer Art von Abschweifung seine Ansicht bezüglich des *criterium veritatis*. Für die äussere Wahrnehmung hat er eigentlich kein *criterium*, sofern sich dieses auf die Wesenheit der Dinge bezieht. Er sagt:

„Ob andere Wesen sie (die Aussenwelt) in der gleichen Weise auffassen müssten, wie wir, das wissen wir nicht; . . für uns Menschen kommt die Wirklichkeit in der Form und Gestalt in Betracht, wie sie sich uns darstellt!“

Dazu wird dann der in diesem Werkchen so oft citirte Goethe wieder angezogen:

„Am farbigen Abglanz haben wir das Leben!“

Sodann fügt er hinzu:

„Weil nun aber die Menschen sehr verschieden sind, und darum auch ihre Auffassungen oft auseinander gehen, so könnte es scheinen, als dürfte Jeder nur von seiner eigenen Welt reden, ohne eine Bürgschaft dafür, dass die Welt der anderen mit der seinigen übereinstimme. Doch überzeugt uns die tägliche Erfahrung, dass die Sache so schlimm nicht ist und dass bei ruhiger, einigermaassen genauer Beobachtung wenigstens auf dem Gebiet der äusseren Wahrnehmung eine wesentliche Uebereinstimmung aller Menschem mit gesunden Sinnen stattfindet!“

Das ist somit sein *criterium* für die äussere Wahrnehmung: die Uebereinstimmung aller Menschen mit gesunden Sinnen; und auch dieses *criterium* geht nur auf die „Erscheinung“ der Dinge.

In Betreff des *criterium veritatis* im allgemeinen sagt der Vf., dass ein Urtheil erst dann wahr sei, „wenn es bei näherer Prüfung, bei sorgfältigster Vergleichung mit eigenen klaren Wahrnehmungen einem mit umfassendem Wissen ausgerüstetem und in scharfer Beobachtung wie in folgerichtigem Denken vollkommen geübten Geist mit innerer Nothwendigkeit sich aufdrängt“ (S. 130). Das heisst wahrhaftig viel verlangen. Ein solches „Aufdrängen mit innerer Nothwendigkeit“ findet nun aber nach dem Vf. bei metaphysischen Erkenntnissen durchaus nicht statt, „weil diese auf

¹⁾ Was übrigens der Vf. alles unter „Gefühl“ versteht, ist nicht ganz ersichtlich; jedenfalls aber zieht er in den Bereich derselben ausser den *passiones* der Alten auch die Naturanlagen, das Gewissen und den *sensus naturae communis*.

einer mehr oder weniger zusammengesetzten Schlussfolgerung nach Analogien beruhen“ (Ebds.). Da nun aber der Herr Vf. selbst zugeben muss, dass „gerade die höchsten, unsere ganze Welt- und Lebensanschauungen abschliessenden metaphysischen Fragen (Geist, Freiheit, Unsterblichkeit, Gott) von grösster und allgemeinsten Wichtigkeit sind“ so lässt er das Gemüth helfend eintreten, indem er sagt, dass zur Entscheidung dieser Fragen „nächst der theoretischen Wahrscheinlichkeit die Uebereinstimmung oder der Widerstreit einer Ansicht mit dem idealen Kern unseres Wesens, mit den unabweislichen Forderungen unseres Gemüths in die Wagschale fallen wird“ (Ebds.). So ist es denn wieder das Gefühl, welches die letzte Instanz bildet und zu entscheiden hat, wie diese Fragen von grösster und allgemeinsten Wichtigkeit zu beantworten sind.

Doch, da fällt dem gefühlvollen Vf. eben ein Wort des unvermeidlichen Goethe ein, das ihn in seiner Ansicht wankend macht, um so mehr, als er sich auch eines entsprechenden Wortes der hl. Schrift erinnert, und sogleich fühlt er, dass auch das Gefühl in diesen Dingen keine völlig befriedigende Antwort geben kann, denn er fährt wörtlich fort: „Damit ist freilich immer noch der Irrthum nicht völlig ausgeschlossen, und das Goethe'sche Wort bleibt auch für das redlichste Wahrheitsstreben in Geltung: „Es irrt der Mensch, so lang er strebt; denn unser Wissen ist Stückwerk.“ „Neue Beobachtungen können auf manchen Gebieten alte vermeintliche Wahrheiten als Vorurtheile erweisen; . . .“

Wer wird durch ein solch gehaltloses Gerede nicht angewidert? Welches Zeugniß stellt sich ein Forscher aus, der es über sich bringt, das in dichterische Form gebrachte Sprichwort: Irren ist menschlich anzuziehen, um der Philosophie die Möglichkeit abzusprechen, auf die wichtigsten Fragen (Gott, Seele, Freiheit, Unsterblichkeit) die richtige Antwort zu finden?

Es gibt uns dieser Passus einen ziemlich richtigen Begriff vom Ton der ganzen Arbeit. Es ist eine Reihe von Aphorismen und Behauptungen, denen es nicht an reichen Metaphern, wohl aber an innerem Zusammenhang fehlt. Es ist ein bald hochtrabendes, bald selbstgefällig gemüthliches Speculiren über einzelne psychische Erscheinungen, inbetreff welcher der Vf. schliesslich doch nicht weiss, was er damit anfangen soll; und da die Hauptsache, die metaphysische Grundlage, fehlt, so wird oft viel Aufhebens gemacht von Dingen, die zum theil längst bekannt, zum theil herzlich irrelevant sind. So verhält es sich gerade mit der auf dem Titelblatte angekündigten „psychologischen Neuerung.“ Diese besteht nämlich der Hauptsache nach darin, dass der Vf. das Ueberlegen oder Nachdenken, oder, wie er es auch nennt, das spontane Denken, getrennt hat von der Denkhätigkeit, die beim blos receptiven Wahrnehmen und Vorstellen stattfindet. Er drückt das folgendermaassen aus:

„In dieser Trennung des spontanen Denkens und Nachdenkens vom bloss receptiven Wahrnehmen und Vorstellen liegt der Schwerpunkt des Neuen, was der Vf. hier aufzustellen und durchzuführen sucht. Es wird dadurch das in der Psychologie sonst mit Stoff überladene Gebiet des Erkennens oder Vorstellens wesentlich entlastet, und ein gewisses Ebenmaas und Gleichgewicht unter den verschiedenen Seiten des Seelenlebens hergestellt. . .“ (S. 84. vgl. auch S. 104 ff.)

Wer über eine solche Leistung staunen will, mag es ja thun; alle jedoch, welche noch keinen *horror* vor den Seelenvermögen haben, werden lächeln und sagen: Es sind dies eben zwei verschiedene Thätigkeiten eines und desselben Seelenvermögens; müssen sie somit auseinandergehalten werden, so gehören sie doch auch wieder zusammen.

Einen ähnlichen Eindruck, wie dieser „Neuerungsversuch“ macht die am Schluss gegebene Classification (99 ff.). Um dem „Einheitstrieb des Denkens zu genügen“, unterscheidet der Vf. zwei Grundkräfte: eine „gestaltende“ Kraft, als das Gemeinsame aller Wahrnehmungen, Gefühle, Triebe und Handlungen der Seele, und eine „erhaltende“ Kraft: das Gedächtniss im weitesten Sinn des Wortes. Bei dieser leztern hält er sich nicht länger auf. Innerhalb der gestaltenden Seelenthätigkeit unterscheidet er drei Seiten: eine centripetale, eine centrale und eine centrifugale. Auf der centripetalen Seite befinden sich äussere und innere Wahrnehmung. Beide stufen sich ab in drei Grade: Empfindung, Anschauung und Erkenntniss. Die centrale Seite ist die „Bewegung der Seele in sich selbst im Gefühls- und Triebleben.“ Gefühle und Triebe werden abgestuft in sinnliche, natürliche und sittlich religiöse, ästhetische und logische. Die centrifugale Seite ist das „Aus-sich-herausgehen der Seele in Selbstthätigkeit, als Ausfluss der productiven Einbildungs-, Darstellungs- und Thatkraft.“ Der ersteren Kraft entspricht „praktisches Denken und Ueberlegen“, der zweiten entsprechen „Geberden und Worte“, der dritten „äussere Handlungen.“

Angesichts einer solchen Classification fragen wir nun: Was hat der Vf. eigentlich damit erreicht? Was hat er dazu beigetragen, der empirischen Psychologie zu jenem Princip der Einheit zu verhelfen, das sie so lange sucht und noch nicht gefunden hat? Dass sich im Seelenleben eine Richtung von aussen nach innen, und von innen nach aussen kundgibt, dass ferner der Mensch sich auch in rein immanenten Acten bethätigt, — das braucht der Verf. uns nicht erst zu sagen, es ist das etwas längst Bekanntes und von Allen Angenommenes; neu sind höchstens die Kraftbezeichnungen centripetal, central und centrifugal. Aber wie lässt sich darauf eine übersichtliche, logische Classification der psychischen Erscheinungen gründen, da doch auf jeder dieser drei Seiten vielfach dieselben Kräfte thätig sind? Spielt nicht der Wille auf der „centripetalen“ Seite mit? Sitzen im Centrum bloss Gefühle und Triebe? Sind

nicht auf der „centrifugalen“ Seite die meisten Seelenkräfte in Thätigkeit? — Die Zurückführung sämtlicher psychischen Erscheinungen auf eine gestaltende und erhaltende Kraft war so übel nicht und hätte die Grundlage zu Besserem werden können. Denn was lag näher, als diese „gestaltende“ Kraft jetzt abzustufen in jene Factoren, die in irgendwelcher Weise das „Gestalten“ übernehmen? wurde ja auch das Gedächtniss im weitesten Sinn, d. h. in seinen verschiedenen Arten, als der Factor bezeichnet, welcher das „Erhalten“ übernimmt. Und nachdem der Verf. selbst gesagt, dass er unter der gestaltenden Kraft das Gemeinsame aller Wahrnehmungen, Gefühle, Triebe und Handlungen der Seele verstehe, was lag näher, als in dieser gestaltenden Kraft einen erkennenden, strebenden und fühlenden¹⁾ Factor zu unterscheiden? — Doch der Verf. wird wohl gedacht haben, dass er durch die Annahme einer gestaltenden und erhaltenden Kraft der abhorrirten Theorie von den Seelenvermögen ohnehin schon viel zu nahe gekommen sei, um nicht darauf bedacht zu sein, sich schleunigst aus der geisttödtenden Nachbarschaft zu entfernen.

Wir aber bedauern aufrichtig, dass der Vf. so viel Geist und Fleiss eingesetzt hat, um so wenig zu erreichen. Doch so muss es kommen bei Allen, die der Metaphysik den Laufpass gegeben. Nur diese kann sichere Führer bieten auf dem reichen, vielverschlungenen Gebiet der Psychologie, und ohne solche Führer wird Keiner ungestraft sich auf diesem Gebiete bewegen.

Oelenberge i. E.

Alph. M. Steil O. C. R.

Critériologie générale. Par D. Mercier, prof. de phil. à l'université de Louvain. Louvain. 1899. XVII, 371 p. Fr. 6.

Die Begriffsbestimmung, welche Vf. von der Wahrheit aufgestellt und von grundlegender Bedeutung für seine Gesamtdarstellung gemacht hat, ist mehrfach getadelt worden, so von P. Munnynck und P. Folghera in der *Revue thomiste* (1899, Nr. 3 u. 4), von M. J. Beijens im holländischen *De Katholiek* (Juni 1899), von Domet de Vorges in den *Annales de philosophie chrétienne*, während Kaufmann in der Litt. Rundschau (März 1900) ihr Beifall gab. Wir haben diese Kritiken sowie die Gegenkritiken Mercier's (in der *Revue Néoscholastique*, November 1899 und Mai 1900) gelesen und sind zu dem Schlusse gekommen (zu dem das Studium der vorliegenden Arbeit selber uns schon gebracht hatte), dass die Definition des Vf.'s durchaus richtig ist und im vollen Einklang mit den Anschauungen des hl. Thomas

¹⁾ Hierin soll keine Andeutung liegen, dass Recensent das „Gefühl“ für ein besonderes Seelenvermögen hält.

steht (was bezweifelt worden war), mit dem Unterschiede freilich, dass sie eine schärfere Fassung derselben bedeutet, wie sie gegenüber den erkenntnisstheoretischen Fragen der Jetztzeit mit Recht geboten schien. Die Meinungsverschiedenheit ist u. E. hauptsächlich darauf zurückzuführen, dass die Kritiker ausser acht liessen, dass die Behandlungsweise des Problems der Gewissheit heutzutage eine andere sein müsse als zu den Zeiten des hl. Thomas. Damals standen die Voraussetzungen der Gewissheit ausser Zweifel: heute müssen sie erst gegen Criticisten, Skeptiker, Positivisten, Agnosticisten und Idealisten bewiesen werden; und während darum damals das Studium der Wahrheit ein Kapitel der allgemeinen Metaphysik bildete und auf dem synthetisch-dogmatischen Weg betrieben wurde, führt heutzutage allein der analytisch-kritische Weg zum Ziel. Demgemäss muss die Definition der Wahrheit, mit welcher die Untersuchung beginnt, zunächst abstrahiren von der *conformitas* oder *non-conformitas* der Begriffe mit der existirenden Welt.

Gerade in der Aufstellung und der consequenten Durchführung einer solchen Definition sowie in der äusserst geschickten Fassung des kriteriologischen Problems überhaupt, scheint uns darum die Stärke der Arbeit zu beruhen. Nur so wird man zu einem wahrhaft objectiven Kriterium der Wahrheit gelangen, wie Vf. p. 204 gegen Balmes überzeugend nachweist.

Sehr bemerkenswerth sind die Ausführungen über den methodischen Zweifel, über den wahren Streitpunkt zwischen Skepticismus und einem gesunden Dogmatismus, über die sog. drei Fundamentalsätze, namentlich über die *conditio prima* (gegen Balmes, Tongiorgi und manche Neuere). Bei letzterem Punkte durfte wohl bemerkt werden, dass der Schluss von den als richtig erfundenen Erkenntnissacten auf die Wahrscheinlichkeit der Erkenntnissfähigkeit selber eine stillschweigende Voraussetzung des Causalitätsprincipes ist, welches darum schon vor diesem Schlusse als untrüglich erwiesen werden muss und thatsächlich erwiesen werden kann. — Einer Distinction bedarf wohl der Satz, dass die Wahrheit nur in einer vom Verstande gesetzten Beziehung bestehe; auch ohne Rücksicht 1. auf den menschlichen Verstand müssen die Dinge irgendwie wahr (und gut) sein, sonst dürfte die Unterscheidung der Seelenvermögen in erkennende und strebende gegen die Herbartianer ohne Zirkelschluss schwer zu erweisen sein; 2. auf den göttlichen Verstand, sonst wäre dieser Nachweis verschiedener Seelenvermögen durchaus abhängig von der zuvor erwiesenen Existenz eines ausserweltlichen Gottes, der Urwahrheit (und Urziele) aller Dinge. — Von den trefflichen Erläuterungen, welche Vf. in seinen beiden Gegenkritiken zu vorliegender Arbeit gegeben, dürften manche in einer Neuauflage mit Recht

Platz finden. Wir schieden vom Studium dieser Kriteriologie mit der Ueberzeugung, dass sich an Selbständigkeit des Denkens und an Vollständigkeit des Inhalts nicht viele ähnliche Arbeiten mit ihr messen können.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Grundzüge der Psychologie. Von Hugo Münsterberg. Bd. I.

Allgem. Theil: Die Principien der Psychologie. Leipzig, Barth.

1900. 8. 565 S. *M.* 12.

Der Vf. will nicht ein Lehrbuch der Psychologie, nicht den objectiven Inhalt der zeitgenössischen wissenschaftlichen Seelenlehre, sondern speciell seine eigene Auffassung und Behandlung der psychologischen Probleme geben. Er zeigt sich in der That hierin sehr originell, geistreich wie in allen seinen Schriften; aber es tritt auch in seinen Anschauungen, in seiner Terminologie, in seiner ganzen Art zu denken und darzustellen etwas so Eigenartiges, Fremdartiges hervor, dass man gar oft Mühe hat, ihn zu verstehen, dass man glaubt, einen Denker aus einer unbekanntenen „neuen“ Welt vor sich zu haben.

Der Inhalt des Buches ist so reich und mannigfach, dass es schwer fällt, ein Gesamtbild davon zu geben. Darum beschränken wir uns darauf, den psychologischen Standpunkt des Vf.'s in einer fundamentalen Frage, in seiner Stellungnahme zur Seelenfrage zu charakterisiren. Denn wenn auch die moderne Psychologie die Seele durchaus ignoriren oder beseitigen will: ohne Seele gibt es nun einmal nichts Seelisches, ohne Psyche nichts Psychisches, die Seele bietet die alleinige wissenschaftliche Erklärung des Seelenlebens; zu ihr muss also jeder Psychologe Stellung nehmen, und die besondere Art der Stellungnahme charakterisirt seine Psychologie überhaupt.

M. behandelt die Seelenfrage in der 2. Abtheilung des Werkes unter der Aufschrift: „Der psychische Zusammenhang.“ Schon in dieser Fassung der Seelenfrage spricht sich ein eigenthümlicher Standpunkt des Vf.'s aus. Die Seele wird von uns von der causal begründenden Vernunft nicht hauptsächlich gefordert, um den Zusammenhang zwischen den psychischen Erscheinungen herzustellen, sondern um für sie ein Princip, einen Träger zu haben. Jede Thätigkeit fordert ein thätiges Subject. Die psychischen Thätigkeiten sind, wie auch die gesammte moderne Psychologie jetzt anzuerkennen anfängt, nicht als Functionen des Körpers verständlich. Also verlangen sie ein vom Körper unterschiedenes Subject: und dieses nennen wir Seele. Wie übrigens auch der Zusammenhang des psychischen Lebens eine einheitliche einfache Seele fordert, wird sich aus der Kritik der Münsterberg'schen Aufstellungen ergeben, die wir aber einer ausführlichen Behandlung uns vorbehalten.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

1. Beweis für das Dasein Gottes. Von Dr. P. Schwartzkopff. Halle und Bremen, Müller. 1901.

2. Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus. Von Dr. Ph. J. Mayer. Mainz, Kirchheim. 1900.

1. Der Vf. der ersten Schrift führt drei Beweise für das Dasein Gottes an, den kosmologischen, den teleologischen und den christologischen, von denen er aber bloß den ersten für entscheidend hält, die beiden anderen nur als Bestätigung des ersteren gelten lässt.

Den ersten führt er wesentlich auf Lotze'scher Grundlage, sucht aber über den Pantheismus hinaus zum persönlichen Gott des Theismus zu gelangen. Zu diesem Zwecke sieht er sich genöthigt, zuerst mit Kant sich zurechtzufinden und in längerer Ausführung seine Abweichung von ihm inbezug auf das Ding an sich, Ursächlichkeit, Zeit zu rechtfertigen. Das ist bezeichnend für die Anschauungen der Kreise, für welche der Vf. schreibt, aber im Grunde, wer könnte von ihm verlangen, sich zu entschuldigen, wenn er den Tanz um das goldene Kalb nicht mitmachen, dem selbstgemachten Fetisch keine Räucherkerzchen anzuzünden Lust hat? Man kann es ja doch den Kantianern überlassen, an dem völlig ausgetrockneten Kantknochen immer fortzunagen.

Gegen Kant sucht er darzuthun, dass alle Wesen eine innere Ursächlichkeit, Leben haben. Mit Lotze argumentirt er aber nun weiter: Sie wirken aufeinander. Ohne eine gemeinsame sie verbindende Allursache ist das aber nicht möglich. Da aber unter den Weltwesen auch bewusste sind, so muss die Allursache als „persönlicher Weltgeist“ gedacht werden.

Diese Beweisführung können wir nicht als zutreffend anerkennen. Um Kant's Idealismus zu widerlegen, braucht man nicht zu einem allgemeinen Leben aller Weltwesen seine Zuflucht zu nehmen. Dasselbe lässt sich durch keine einzige Thatsache beweisen, sondern ist eine schöne Phantasie, welche Fechner allerdings mit dichterischen Farben ausgeschmückt hat. Dass Causalität in der Welt herrscht, wird von keinem besonnenen Naturforscher geleugnet, den causalen Einfluss eines Wesens auf das andere kann man zwar nicht beobachten, ist aber eine Forderung des Verstandes, der für eine jede Veränderung eine entsprechende Ursache verlangt. Es lässt sich auch die Möglichkeit einer gegenseitigen Einwirkung nur mit Verkennung des Wesens der transcendenten Thätigkeit bezweifeln. Also bedarf es keiner allgemeinen Kraft, welche die Einwirkung vermittelte. Jedenfalls gelangen wir durch die Annahme einer solchen Macht nicht zum theistischen Gotte. Denn entweder ist diese Centrakraft real unterschieden von den Wesen, denen sie innewohnt, in denen sie wirkt, oder sie ist nicht real von ihnen

unterschieden. Im letzteren Falle haben wir den pantheistischen Gott, und Lotze's Beweis, der dies annimmt, ist consequenter als der unseres Vf.'s. Ist die Centrakraft real unterschieden von den Einzelwesen, dann kann sie ja nicht auf sie wirken, nicht ihre Thätigkeit auf die Wirkung übertragen. Die reale Unterschiedenheit der Weltwesen soll ja der Grund sein, warum zwischen ihnen eine vermittelnde Centrakraft gefordert wird. Die Lebensthätigkeit ist ja auch eine immanente, die nicht nach aussen wirkt. Das kann sie also ebensowenig in den Einzelwesen wie in der Centrakraft. Also beweist der Vf. höchstens einen der Welt immanenten, nicht einen transcendenten Gott.

Er hätte darum wohl gethan, viel mehr Nachdruck auf den teleologischen Beweis zu legen, der sich nicht auf ein specielles Philosophie-System, sondern auf Wahrheiten stützt, die Gemeingut aller Menschen sind. Diesen sicheren Weg hat die folgende Schrift eingeschlagen.

2. Der teleologische Gottesbeweis kann als der wichtigste von allen angesehen werden; er drängt sich von selbst jedem denkenden vorurtheilsfreien Menschen auf, ihn haben die hl. Schriftsteller, die Väter, selbst die älteren Philosophen, insofern sie gottesgläubig waren, mit Vorliebe gepflegt, gegen ihn richten sich hauptsächlich die Angriffe der Gottesleugner. Darum ist es sehr zu begrüßen, dass derselbe in einer eigenen Monographie ausführlicherweise zur Darstellung kommt.

Mit Recht hat der Vf. den Hauptnachdruck auf die Widerlegung der Gegner gelegt. Der Beweis selbst ist ja so einleuchtend in allen Sätzen, dass nur wer darauf ausgeht, sich seines Herrn und Gottes zu entledigen, dieselben leugnen oder auch nur bezweifeln kann. Bei der positiven Darlegung wird besonderes Gewicht gelegt auf die Erklärung und Begründung des Zweckes in der Natur, welcher den hauptsächlichsten Stein des Anstosses für unsere modernen mechanistischen Naturforscher und Philosophen bildet. Selbst diejenigen, welche den Zweckbegriff glauben festhalten zu müssen, fassen ihn so, dass er sich mit ihrem Mechanismus verträgt. So hat N. Cossmann, der in seiner „Empirischen Teleologie“ des Zweckbegriffes Bürgerrecht der Philosophie zu vindiciren versucht hat, doch in der Teleologie nur einen nothwendigen Zusammenhang neben dem causalen finden können; was das eigentliche *κρίνονμενον* bildet, die Intention, hält er für anthropomorphistische Zuthat.

Da der Hauptgegner der Teleologie in unserer Zeit der Darwinismus ist, so hat der Vf. mit Recht dessen Widerlegung als seine vorzüglichste Aufgabe angesehen. Er hat dieselbe sehr eingehend behandelt und befriedigend gelöst.

Die Frau in der socialen Bewegung. Von Laura Marholm.
Mainz, Kirchheim. 1900.

„Dass es eine Frauenfrage gibt, kann ja niemand leugnen, ich selbst am wenigsten, seit dem ich nun seit zehn Jahren kämpfend und bekämpft — und wie bekämpft — die verschiedenen Seiten der Stellung der Frau mir und anderen klar zu machen versucht.“

Diese wenigen Worte der Vfⁱⁿ machen eine besondere Besprechung dieses ihres neuesten Schriftchens überflüssig. Ich muss gestehen, dass ich gegen die litterarische Thätigkeit der Frauen ein gewisses Misstrauen hege, dass der Sport, den die Damen bereits auch in der experimentellen Psychologie mitmachen, mir geradezu zuwider ist; wenn aber eine Schriftstellerin von diesem Geiste und dieser Gesinnung und Gewandtheit in der Darstellung einer Frage, die so recht eine Lebensfrage des weiblichen Geschlechtes ist, für ihr Geschlecht behandelt, kann man nur die lebhafteste Freude empfinden. Dass sie sich über Anfeindungen beklagt, ist nicht zu verwundern, geht sie doch dem modernen Emancipationstaumel scharf zu Leibe, sind ihre Anschauungen über die Stellung des Weibes sehr nüchterne. Sie weist der Frau in dem Manne den Gegenstand ihrer Bestrebungen an, sie zeigt, wie nur von der Religion und von der Kirche die Schäden der „alten Jungfer“ geheilt werden können. Die Sprache ist so edel, geistreich, pikant, die Kenntniss der weiblichen Neigungen, Kräfte und Schwächen tritt so deutlich hervor, die von der Vfⁱⁿ vorgehaltenen Ideale sind so hoch und wahr zugleich, dass wir dem Schriftchen recht zahlreiche Leserinnen wünschen müssen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

L'acte et la puissance dans Aristote. Par M. l'abbé Baudin, professeur au collège St. Pierre-Fourier à Lunéville (Extrait de la Revue Thomiste). Paris. 1901. 8. 128 p.

Eine frisch und geistreich geschriebene Studie, welche den Zweck verfolgt, in den Begriffen der Möglichkeit und der Wirklichkeit die Fundamente des ganzen aristotelischen Systems nachzuweisen. Die Abhandlung will nach den eigenen Worten des Vf.'s (p. 1) durch die Erörterung dieser Begriffe die Grundmauern des grössten Gebäudes der Wissenschaft, das je errichtet worden, offen legen. Sie gliedert sich in drei Theile. Der erste Theil enthält die Vorgeschichte der Lehre von Potenz und Act.

„Man denkt sich gemeinhin diese Theorie dermaassen als persönliches Eigenthum des Aristoteles, dass sie einzig aus seinem Genie und unabhängig von dem Entwicklungsgang der griechischen Philosophie zu erklären wäre. In dessen kann nichts irriger sein als diese Vorstellung. In der Metaphysik wie in den anderen Zweigen menschlichen Wissens, die Aristoteles der Reihe nach be-

arbeitet hat, war er immer »der Leser«, wie ihn Plato genannt hatte, und blieb seiner angenommenen Weise treu, alles was seine Vorgänger vor ihm gesagt hatten, zu sammeln und zu sichten, um das Irrige auszuschneiden, das Wahre aufzunehmen und die Keime des Wahren zu voller Entwicklung zu bringen . . . Die Conception vom Acte und der Potenz ist das natürliche Ergebniss einer vierhundertjährigen Speculation der Griechen über die Materie, die Grundprincipe der Natur, über das Sein, seine Einheit und Vielheit, über das Werden, das Wissen, die Giltigkeit unserer Erkenntnisse“ usw.

In diesem Sinne wird die Geschichte der einschlägigen Begriffe von den jonischen Naturphilosophen bis auf Plato in der Schrift verfolgt.

Im zweiten Theile wird die Lehre von der Möglichkeit und der Wirklichkeit erklärt und vertheidigt. Die Bücher der *Metaphysik* erörtern diese Lehre vom Standpunkte des Seins, die der *Physik* vom Standpunkte des Werdens und der Bewegung. Eine eigentliche Definition der beiden in Frage stehenden Begriffe lässt sich wegen ihrer Einfachheit und Ursprünglichkeit kaum geben. „Man kann nicht alles definiren, man muss einmal stehen bleiben“ (p. 28). Potenz und Act werden durch ihr gegenseitiges Verhältniss bestimmt und auf dem Wege der Induction, durch Beispiele, veranschaulicht. Den Beweis für die Realität der Begriffe von Potenz und Act führt Aristoteles nicht auf gelehrte Weise, es genügt ihm, auf die sinnliche Erfahrung hinzuweisen, nach welcher es in der Natur ein Werden gibt (p. 30). Wie Newton die allgemeine Gravitation aus der Bewegung eines fallenden Apfels ablas, so machte es ähnlich Aristoteles. Er geht von der Existenz der Welt und der Bewegung aus, und indem er so zu dem Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit gelangt, dehnt er denselben auf alles aus, was sich der menschlichen Betrachtung darstellt, und sucht die Gesetze zu bestimmen, denen alles Sein und Werden unterworfen ist. Wie die Newton'sche Theorie nicht bewiesen, sondern angewandt wird, um mit jeder neuen Anwendung an Wahrscheinlichkeit zu gewinnen, so gilt ein gleiches von der Theorie des Aristoteles (p. 40).

Der dritte Theil enthält die Anwendung der Theorie auf die verschiedenen Theile des aristotelischen Lehrgebäudes. Hier bestätigt es sich allerdings vollkommen und in überraschender Weise, dass die Begriffe von Potenz und Act wie keine anderen die aristotelische Gedankenwelt durchziehen und derselben ihre eigenthümliche Physiognomie verleihen. Bemerkenswerth ist, dass der Vf. in diesem Abschnitt bei Besprechung der vier Ursachen des Aristoteles die Materialursache gegen erhobene Einwendungen mit gutem Erfolge in Schutz nimmt (p. 75 sq.). Man weiss, dass neuere Schriftsteller über Aristoteles die reale Möglichkeit als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein für einen Widerspruch erklären.

Wenn wir die vorliegende Schrift als eine dankenswerthe Studie bezeichnen können, die von dem Fleisse und der Belesenheit des Vf.'s

und seiner Anhänglichkeit an die alte Philosophie ein rühmliches Zeug-
niss gibt, so hindert uns das nicht, Verschiedenes an ihr zu beanstanden.
Es ist nicht richtig, was der Vf. p. 25 sagt, dass Plato die Materie im
Sinne des Aristoteles nicht gelehrt habe, und dass somit die Originalität
des Aristoteles besonders in der Conception der Potenz hervortrete. —
Wir haben ferner bei dem Vf. die Unterscheidung des accidentellen und
des substantiellen Werdens nicht gefunden. Das substantielle Werden
beweist wirklich die Realität von Stoff und Form, von Potenz und Act,
und hebt die Theorie über die Bedeutung einer bloßen Hypothese hinaus
(vgl. p. 38). — Auf p. 82 theilt Vf., wohl durch Zeller verleitet, mit
Aristoteles die ungünstige aber verkehrte Ansicht von den platonischen
Ideen als einer Mehrheit subsistirender Wesenheiten. — p. 123 sqq. sagt
er, Gott bewege bei Aristoteles nur als Finalursache, wisse nichts von
der Welt, wirke nicht auf sie ein, das göttliche Denken ermangele somit
des *νοῦς ποιητικῶς* (p. 125), ein Ausdruck, der doch als aristotelische
Conception etwas ganz anderes bedeutet. — Noch müssen wir eine all-
gemeine Ausstellung machen. Die Lehre von Potenz und Act hat ihre
Vollendung in dem Begriffe des *actus purus*. Derselbe wird vom Vf.
nicht streng dialektisch abgeleitet und gerechtfertigt, auch nicht ein-
gehend erklärt. Statt dem wird p. 123 sqq. nur eine Reihe von Schlag-
wörtern aus Aristoteles geboten. Endlich hätte vielleicht auch eine
Monographie über Potenz und Act das Verhältniss der geschöpflichen
Wesenheit und Wirklichkeit nicht ganz unberührt lassen dürfen. Hier
erst zeigt sich der ganze Unterschied zwischen Gott und Welt, die Welt-
abgeschiedenheit und Erhabenheit des *actus purus*.

Der Hr. Vf. sagt in der Einleitung p. 2, er wolle die Lehre des
Aristoteles mit seinen eigenen Augen ansehen, ohne die Teleskope und
die Mikroskope der Ausleger. Wir würden es im Interesse des Mannes
und der guten Dienste, die er der Sache zu leisten vermag, be-
dauern, wenn er sich nicht entschlossen wollte, die Commentare des
hl. Thomas zur Erklärung zu benutzen, nicht minder jene Schriften
der letzten Jahrzehnte über Aristoteles, welche im Gegensatz zu Zeller
mehr die scholastische Auslegung des Stagiriten vertreten.

Dottendorf b. Bonn.

Dr. E. Rolfes.

Die Ethik des Titus Fl. Clemens von Alexandrien. Von K. Ernesti. Paderborn, Schöningh. 1900. 174 S.

Der Vf. geht von der Ansicht aus, T. Fl. Clemens hätte die erste
zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre gegeben.
Dies wird wohl *cum grano salis* zu verstehen sein: Clemens hat gewiss
die christliche Sittenlehre in manchen Punkten genau begründet, er hat

sie auch *ex professo* behandelt, vielleicht mehr als seine Zeitgenossen und nächsten Nachfolger, aber unter einer zusammenhängenden Begründung verstehen wir doch mehr, als was Clemens geleistet hat. Freilich wenn man beim Studium des Alexandriner nach der Methode des Vf.'s verfährt, dann kommt leicht ein Zusammenhang zustande. Diese Methode ist für das Studium eines Kirchenschriftstellers ganz eigenartig: Zuerst wird die jetzt übliche Eintheilung der kirchlichen Ethik aufgestellt, gleichsam als Rohbau und in diesen Bau werden dann die Lehren Clemens' gelegentlich als Belege eingestreut. Ein Beispiel aus dem Inhaltsverzeichniss sei gestattet: A. Die allgemeine Ethik: 1. Voraussetzung der sittlichen Handlungen (Gebote, Gewissen, Freiheit, Gnade), 2. vom sittlichen Guten und Bösen im allgemeinen. B. Die besondere Ethik: 1. die Bekehrung, 2. das christliche Leben, 3. die christliche Vollkommenheit u. s. f. — Das Verdienst des Buches ist darin gelegen, dass man über jede ethische Frage der Neuzeit den Alexandriner befragen kann, wenn man auch nicht immer die richtige und manchmal eine nur kurze Antwort erhält. — Nach unserer Ansicht hätte es zur Darstellung der Ethik des Clemens genügt, auf die Hauptfragen, die damals brennend waren, einzugehen, ohne in weiten Ausführungen jeden einzelnen Ausspruch über jegliches Thema zu verwenden. So finden wir denn auch über die allgemeine Ethik nur sehr dürftige Belege und betreffs der speciellen Moral lauter selbstverständliche Dinge. Am wichtigsten war das Verhältniss Clemens' zu den Stoikern und zu Christus. Diese beiden Dinge sind denn auch genügend berücksichtigt, gründlich behandelt und klar dargestellt. Auch über die Gnosis, welche mit zu dem Wichtigsten gehört, erhalten wir genügend Aufschluss, um dann ein treffliches Bild des Gnostikers entwerfen zu sehen.

Hechingen.

W. Ott.

Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Von Hugo Koch, Dr. d. Theol. u. Phil., Repetent in Tübingen. Mainz, Kirchheim. 1900. X., 276 S.

Das Resultat dieser Untersuchung, auf Grund welcher die kath.-theol. Facultät zu Tübingen dem Vf. die Doctorwürde ertheilte, wird auf S. 255 folgendermaassen zusammengefasst:

„Pseudo-Dionysius Areopagita hat den Neuplatonismus in einer Weise in den Dienst seiner Speculation gezogen, wie es kein christlicher Schriftsteller vor ihm und nach ihm gethan. Gerade die Grundgedanken seines mystischen Systems hat er dem Neuplatonismus, und zwar dem zu Ende gehenden und von Proklus systematisch zusammengefassten Neuplatonismus entlehnt. Es hat sich oft genug gezeigt, dass er den Proklus wörtlich ausschreibt und

dass er auch allgemein neuplatonische Gedanken gerne in proklischer Fassung wiedergibt. Auch seine Beziehungen zum Mysterienwesen [sind durch die neuplatonische Litteratur und speciell durch Proklus vermittelt. Er steht in keiner Verbindung mit den Mysterien als Cultanstalten, sondern er entnimmt ihre Terminologie der Litteratur, in der sie sich längst eingebürgert hatte. Dass auch die Schriften eines Philo und die hermetische Litteratur nicht spurlos an ihm vorübergezogen, dürfte der Gang der Untersuchung ebenfalls gezeigt haben.“ Dabei wäre es aber „doch ganz verfehlt, in ihm einen gewissenlosen Plagiator und Abschreiber zu sehen. Vom litterarischen Eigenthum hatte man eben damals nicht den scharfen Begriff wie heute, und dem dionysianischen System, welches den Versuch macht, christliche Dogmen in neuplatonische Formen zu fassen . . . kann man die Anerkennung der Grossartigkeit nicht versagen“ (S. 258).

Die Arbeit ist mit einer mustergiltigen Gründlichkeit abgefasst; auf jeder Seite sieht man ihr das eingehende und lange Studium an, das Vf. auf die Dionysius-Frage verwandt haben muss. Der Beweis, dass Dionysius 1. wirklich neuplatonische Anschauungen vertritt, die das christliche Gewand manchmal nur schlecht verhüllt; 2. dass er aus Proklus (in ausgiebigster Weise) geschöpft, nicht jedoch (wie manche meinten) Proklus aus ihm, und dass also 3. Dionysius mit absoluter Sicherheit an der Wende des 5. bzw. im Anfange des 6. Jahrh. geschrieben hat, ist — soweit mir ein Urtheil über diese vielumstrittene Frage zusteht — vollständig erbracht. Treffliche Bemerkungen über den Einfluss des Hellenismus auf das Christenthum und umgekehrt, sowie über platonische und neuplatonische Mystik und Mysterienwesen sind in die Arbeit eingestreut und zwar im Anschluss an concrete Fälle, was ihren Werth nur erhöht. — Ein gutes Personen-, Sach- und griechisches Wort-Register erleichtert dem Leser das Nachschlagen.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Zwei noch unbenützte Handschriften des Johannes Scotus Erigena. (Progr. d. k. neuen Gymnasiums in Bamberg.) Von A. Schmitt. Bamberg. 1900. 62 S.

Gale hatte zu seiner Ausgabe von Joh. Scotus' Hauptwerk *De divisione naturae* nur eine Handschrift benützt, der Ausgabe aber anhangsweise Ergänzungen und Verbesserungen des gebotenen Textes aus einer zweiten dem Kloster St. Germain gehörigen Handschrift beigefügt. Schlüter druckte lediglich die *editio princeps* ab. Dagegen standen Floss bei der Besorgung der Gesamtausgabe von Joh. Scotus' Werken für *De divisione naturae* ausser der *editio princeps* vier Pariser Handschriften zur Verfügung, darunter jene von St. Germain; eine sechste Handschrift, der Stadtbibliothek von Avranches zugehörig, kannte er, ohne sie vergleichen zu können.

In vorliegendem Programme macht Gymnasialrector A. Schmitt auf eine siebente Handschrift von Scotus' Hauptwerk aufmerksam, welche in den ersten drei Büchern nach dem Urtheil von Prof. Bresslau in Strassburg dem 10. oder dem Ende des 9. Jahrh. angehört und durch das Alter wie auch durch die Correctheit des Textes alle ihre Schwestern übertrifft.¹⁾ Schmitt beschränkt sich in dem Programme darauf, zunächst eine Reihe von Verbesserungen des Floss'schen Textes mitzutheilen, welche sich ausschliesslich auf den *Cod. Bamb.* stützen (S. 7—35). Weiterhin führt er Varianten desselben Manuscripts auf, welche richtige Lesarten bereits bekannter *Codices*, denen jedoch der Text bei Floss nicht folgt, unterstützen (S. 35—46). Ausser diesen, den Sinn ändernden Varianten weist er an der Hand der Bamb. Handschrift auf zahlreiche andere hin, die in formeller Beziehung eine Verbesserung des bisher gebotenen Textes bedeuten (S. 46 ff.). Endlich zieht er auch den bisher noch nicht benützten *Codex* von Avranches (s. XII.), der ungefähr $\frac{4}{5}$ des ganzen Werkes enthält, heran, um an einer langen Reihe von Stellen zu zeigen, wie dieser *Codex* den Bamberger zugunsten eines besseren Textes als ihn die Ausgabe von Floss darbietet, unterstütze.

Aendert die Berücksichtigung der genannten zwei Handschriften auch das Gesamtbild der Lehre Eriugena's²⁾ nicht, so wird dadurch doch das Studium seines Hauptwerkes erleichtert, und manches Kopferbrechen, das der bisherige Text verursacht, erspart. Es bleibt nur zu wünschen, dass die beiden *Codices* in absehbarer Zeit mit ihrem vollen Ergebniss zur Textesemendation von *De divisione naturae* verwerthet werden.

Regensburg.

Dr. J. A. Endres.

Hermann Lotze. Von R. Falckenberg. Erster Theil. Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen. Mit Bildniss. Stuttgart, Frommann. 1901. (Frommann's Klassiker der Philosophie XII.)

Ein treuer Schüler zeichnet uns in dieser Schrift ein liebevolles Bild von der Persönlichkeit und dem Schaffen seines Lehrers, das Jedem erwünscht sein muss, der Lotze in seinen philosophischen Werken kennen und bewundern gelernt hat. Man möchte doch gern auch in die geheime Werkstatt einen Einblick thun, in welcher so geniale Werke geschaffen wurden. Freilich wird die Erwartung einigermaassen enttäuscht; wenn man Lotze auf der Höhe seiner idealen Speculationen gefolgt und seine

¹⁾ Sie befindet sich in der k. Bibliothek zu Bamberg (Leitschuh, Katalog d. Handschriften d. k. Bibliothek zu Bamberg I, 395 f.). — ²⁾ Ueber die Schreibung des Namens „Eriugena“ s. Traube, o Roma nobilis. Abh. d. k. bayer. Ak. d. WW. phil.-philol. Classe, 19 (1892) 360 u. Cl. Baumker in Commer's Jahrbuch f. Philos. u. spec. Theol. 7 (1893) S. 346; 8 (1894) S. 222.

aristokratisch vornehme von aller gemeinen Wirklichkeit sich weit entfernende Denk- und Sprechweise lebhaft vor Augen hat, kann man es glauben, dass er in seinem Alltagsleben sich so ausserordentlich „menschlich“ zeigen konnte. Die Zeichnung, welche uns der Vf. meist in des Philosophen eigenen Worten und nach den sorgsam gesammelten sehr zahlreichen Briefen, Billets, Postkarten von seinem häuslichen Leben und von seiner litterarischen Arbeit und Lehrthätigkeit gibt, zeigt uns ihn mit allen Nöthen und Sorgen, Leiden, häufiger Kränklichkeit des gemeinen Lebens beschäftigt. Selbst die Leiden der Wohnungsfrage spielen dabei eine Rolle.

Vielleicht sind diese Verhältnisse für grosse Denker typisch und können wenigstens allen, die nur mit den grössten Schwierigkeiten unter fortwährenden Hemmungen ihre Geistesarbeiten zustande bringen, zur Ermuthigung dienen. Welch' schwere Geistes- und Körperleiden hat auch Fechner durchgemacht, und sich dadurch seine ungewöhnliche Schaffenskraft nicht schwächen lassen! Rührend ist es, wie Lotze in jüngeren Jahren in Leipzig dem schwergeprüften Freunde die zärtlichste Theilnahme schenkte, und wenn er nicht mit ihm sich unterhalten konnte, schweigend eine Zeit lang an seiner Seite sass und sich schweigend wieder entfernte.

Wie bei Fechner so tritt auch bei Lotze der Contrast zwischen Speculation und Leben in sehr erfreulicher Weise auch darin zu tage, dass ihre pantheistische Speculation sie nicht irreligiös machte. Im Leben und in den Briefen Lotze's findet sein Pantheismus keinen Ausdruck, Fechner las sogar täglich die Bibel. Zu bedauern ist, dass dem Vf. nicht die Briefe Lotze's an Stumpf zur Einsicht zugestellt wurden, „worin er“ nach St.'s Bericht „in seiner freien und zugleich milden Weise religiöse und confessionelle Fragen bespricht.“ „Sie hängen zu eng mit meinen damaligen inneren Kämpfen zusammen, als dass ich sie in den Druck geben möchte.“ Aber immerhin muss man es bedauern, dass uns damit versagt ist, einen Blick in das religiöse Innere eines so bedeutenden Mannes, wie es sich in solchen vertraulichen Mittheilungen offenbart, zu thun. Genug sagt von dieser Vertraulichkeit die Mittheilung St.'s:

„Mit dankbarstem Herzen gedenke ich all' der Nachsicht und Güte, die er dem unreifen Studenten und Docenten schenkte, der freundschaftlichen Gesinnung, die er mir bis zuletzt bewahrte.“

Entschieden religiös und gottesgläubig zeigt sich Lotze in seinen Gedichten, von denen einige im zweiten Anhang mitgetheilt sind. So das erste: „Vom anderen Leben“, das zweite: „Empor.“ Im übrigen machen die Gedichte den Eindruck, als wenn Poësie und Philosophie nicht wohl in einem Manne vereint sein können.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.