

Recensionen und Referate.

Saint Anselme. Par le comte Domet de Vorges. (Collection „Les grands philosophes“ dirigée par Clodius Piat.) Paris, Alcan. 1901. VI, 334. Frs. 5.

I. ¹⁾

Es ist nicht lange her, dass dem hl. Anselmus als philosophischem Denker von einem Angehörigen seines ursprünglichen Heimathlandes der Tribut pietätvoller Erinnerung gezollt wurde. Gemeint ist die durch grossen Fleiss und ein treffendes Urtheil ausgezeichnete Schrift von Luigi Vigna, Sant' Anselmo Filosofo (Milano, Cogliati 1899). Bald darauf erstand dem Heiligen auch in jenem Lande, das seine zweite Heimath geworden ist, das seine geistige Entwicklung an der Seite Lanfrank's sich vollziehen und die grosse Mehrzahl seiner Schriften entstehen sah, ein neuer Geschichtschreiber seiner philosophischen Gedanken in dem Grafen Domet de Vorges. Man merkt es dieser neuen Schrift von Anfang bis zum Ende an, dass in ihr ein Mann die Feder führt, der mit dem Stoffe, den er gestaltet, längst vertraut ist, der diesen Stoff mit Sicherheit und Freiheit beherrscht und ihm eine Klarheit und einen Zusammenhang zu geben weiss, wodurch er auch in weiteren Kreisen des gebildeten Publicums Interesse zu wecken imstande ist.

Nach einer orientirenden Uebersicht über die Culturzustände des früheren Mittelalters im allgemeinen und über die Wissenschaft in der Zeit von Boëthius bis Johannes Scotus Eriugena im besonderen widmet der Verf. ein Capitel den „écoles préscolastiques“. Vorscholastisch nennt er die Schulen von Hrabanus Maurus bis Lanfrank und gibt damit zu erkennen, dass er die eigentliche Scholastik erst mit Anselmus beginnen lässt, eine Auffassung, die mir anbetrachts der continuirlichen Entwicklung, welche diese und die unmittelbar folgende Periode mit einander verbindet, nicht ganz einwandfrei erscheint, über die aber hier nicht weiter gerechnet werden soll.

¹⁾ Nachstehend bringen wir über das oben notirte Werk zwei uns zugegangene Besprechungen, wegen der Wichtigkeit einzelner in dem Buche erörterten und noch immer controversen Fragen, unverkürzt zum Abdruck.

Daran schliesst er zwei Capitel über das Leben und die Werke Anselms, letzteres ohne auch jene Schriften mit zu berücksichtigen, welche dem hl. Anselm, wenn auch zu Unrecht, zugetheilt worden sind.

Die folgenden Abschnitte befassen sich ausschliesslich mit der philosophischen Lehre Anselms. Hier beginnt der Verfasser in sachgemässer Weise mit der Erkenntnisstheorie. Aber aus den Schriften Anselms lässt sich nur sehr wenig, das auf den Gegenstand Bezug hat, beibringen, lediglich Andeutungen über einen bestehenden Unterschied zwischen der sinnlichen und der geistigen Erkenntnis, über die Art, wie vermuthlich nach Anselmus die geistige Erkenntnis zustande kommt, über das von Gott ausgehende Licht der Wahrheit, in welchem die Dinge erkannt werden. Der Verf. versucht diesen wenig deutlichen Gedankenspuren ein kräftigeres Relief zu geben, indem er sie im Zusammenhange einer nachfolgenden Entwicklung aufführt. Er entwirft so in ebenso geistvoller als lehrreicher Weise eine ganze scholastische Erkenntnislehre, wobei man sich freilich fragen könnte, ob zur Illustrirung der anselmischen Gedankenkeime thatsächlich der ganze Apparat von Gelehrsamkeit in Bewegung gesetzt werden musste.

Ganz zur Sache spricht der Verfasser in dem folgenden Capitel über die Wahrheit. In der Formulirung des Begriffs der Wahrheit ging der hl. Anselm seinen eigenen Weg, auf den ihm die Scholastik nicht folgte. Seine Definition lautet: „Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis“. De Vorges wagt es zwar nicht, sie falsch zu nennen, aber sie sei doch viel zu unbestimmt. Auch darin versagt er dem hl. Anselm seine Zustimmung, dass er augustinischer oder vielmehr platonischer Denkweise entsprechend allen Wahrheiten auch den contingenten Ewigkeit zuschreibt.

Einen dunklen Punkt im Gedankensysteme des hl. Anselm bildet das Problem von Wissen und Glauben. L. Vigna hatte sich darüber unumwunden geäussert: „È quasi impossibile dare una risposta decisiva e netta“ (a. a. O. 42). De Vorges bemerkt, dass der in theologischem Interesse aufgestellten Formel „Credo, ut intelligam“ weder von den späteren Scholastikern absolute Geltung zuerkannt wurde, noch dass sich Anselmus selbst, so vor allem in seinem *Monologium* und *Proslogium*, praktisch daran gehalten habe. Er sucht dann eine Erklärung dieses Widerspruchs zu geben, wobei er sich aber erheblich von dem natürlichen und nächstliegenden Sinne dieser längst vor Anselm gebrauchten Formel entfernt. „Il (Anselme) ne voulait point dire évidemment“, so meint er, „que la foi fût la base indispensable de tout raisonnement. Il voulait dire ceci, qui est fort juste, que croire à la vérité est une disposition nécessaire pour la découvrir“ (p. 135). Allein diesen Eindruck konnte ich von der Bedeutung jenes Satzes nirgendwo gewinnen.

Allenthalben vielmehr weist er auf das Fürwahrhalten einer geoffenbarten Lehre, woran die Aussicht auf den Erwerb weiterer Erkenntniss geknüpft ist. Diese Auffassung wird bestätigt durch die anselmische Unterscheidung zwischen *fides*, *intellectus*, *species* (Migne 158, 261), wonach das *intelligere* eine Mittelstufe zwischen dem Glauben und dem Schauen einnimmt.

Auch ohne gewaltsame Aenderung des Sinnes lässt sich eine gewisse Lösung des Widerspruchs anbahnen, der zwischen dem theoretischen Festhalten jenes Satzes und der thatsächlichen Uebung besteht. Es scheinen wenigstens nicht alle Anhaltspunkte hierfür in den Schriften Anselm's zu fehlen. Seine Bedeutung in der Entwicklung des mittelalterlichen Geisteslebens beruht unter anderem darin, dass er als der erste Apologet jenes Zeitraums auftritt. So schwebt ihm ein doppeltes Publicum vor Augen, wie aus seinem bekannten Brief an Fulco deutlich hervorgeht, wo er zwischen den „impii“ — und auf diese Seite ist auch der „insipiens“ des *Prologium* zu stellen — und den „Christiani“ unterscheidet. „Fides enim nostra,“ so führt er hier aus, „contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim iuste exigendum est, ut cautionem in baptisate factam inconcusse teneant; illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere“ (Epist. lib. II, 41, Migne 158, 1193 C). Für den Christen ist und bleibt der Glaube die unantastbare Voraussetzung seines Geisteslebens. Dem Ungläubigen, dem Nichtchristen gegenüber hat dagegen der unbedingte Vernunftgebrauch seine Stelle. Ja, Anselm misst ihm, wie auch De Vorges hervorhebt, eine grössere Bedeutung bei, als ihm thatsächlich zukommen kann, sofern er eigentliche Glaubensmysterien durch die Vernunft zu ergründen sucht. Hierin wie auch in der Annahme, dass das „credere“ sich in ein „intelligere“ umsetzen lasse, beruht ein Hauptmangel der anselmischen Auffassungsweise in dem vorliegenden Betreff.

Bekanntlich spielt der h. Anselmus eine Rolle in der Universalienfrage und zwar sowohl als Berichterstatter wie durch den eigenen Standpunkt dem Probleme gegenüber. Letzteren nennt der Verf. im Vergleich zum Realismus der Hochscholastik „un peu exagéré“ und lässt nicht unerwähnt, dass Anselm gerade durch seinen übertriebenen Realismus auf dem Boden der Trinitätslehre in eine bedenkliche Nähe seines sonstigen Antipoden Roscellin rückt. Auch hier entwickelt de Vorges das grosse Problem von der Bedeutung der allgemeinen Begriffe in seiner geschichtlichen Ausgestaltung von der alten Philosophie angefangen bis in den Beginn der Neuzeit in lichtvoller Weise.

Die zunächst folgenden Capitel der Monographie sind den psychologischen Gedanken Anselm's gewidmet. Eine unleugbare Bedeutung kommt dem Heiligen in der Geschichte der Philosophie durch seine Theorie von der Willensfreiheit zu. Hier hat Anselm unbestreitbar sein grosses Verdienst, hier überflügelt er die Betrachtungsweise seiner Zeit. Trotzdem muss seine Erklärung der Willensfreiheit als „potestas servandi rectitudinem“ den grössten Bedenken begegnen. Denn sie ist viel zu eng gegriffen und zieht eine Reihe von Fällen, die wesentlich der Wahlfreiheit anheimgegeben sind, nicht in Betracht; sie fasst krampfhaft ein Ideal in's Auge und übersieht dabei das eigentliche Wesen. Das zeigt der Verfasser auf's klarste. Den Grund jener mangelhaften Doctrin sieht er in der Unvollkommenheit der philosophischen Methode. Die Betrachtungsweise des h. Anselm ist nämlich nicht selten auch dort, wo es sich um Gegenstände allgemeinerer Art handelt, eine rein theologische. Im Zusammenhang mit der Willensfreiheit behandelt der Verfasser das Uebel. Die Ausführungen Anselm's folgen hier im allgemeinen der Spur des h. Augustinus, verrathen aber auffällig den gewundenen Stil der Dialektik seiner Zeit. Auf die Frage nach der Zulassung des Uebels von seiten Gottes geht er nicht ein. Zutreffend bestimmt er das Verhältniss von göttlichem Vorauswissen und creatürlicher Freiheit; weniger zutreffend bemerkt er jedoch hierbei, dass wenn das Vorauswissen einer Handlung diesen den Charakter der Nothwendigkeit aufprägen würde, alle göttlichen Handlungen unfrei wären, da bei Gott von einem Vorauswissen seiner eigenen Handlungen wegen ihrer Coëxistenz mit dem göttlichen Erkennen nicht die Rede sein könne.

Sich zu der Gotteslehre Anselm's wendend, hebt der Verf. die Originalität des Kirchenlehrers auf diesem Gebiete im Rahmen seiner Zeit hervor. Anselm ist der erste Scholastiker, welcher eigentliche Gottesbeweise zu führen unternimmt. Im *Monologium* beschäftigt ihn zwei Arten kosmologischer Gottesbeweise, wobei er sich zuerst auf das in der Welt vorhandene Gute, das Grosse und das Seiende überhaupt stützt und alsdann die Stufenfolge von Wesen zum Ausgangspunkte nimmt. Auf eine genauere Würdigung des letzteren Argumentes lässt sich der Verfasser nicht ein, wohl aber äussert er sich über das erstere. Der Gedanke desselben ist folgender. Es gibt in der Welt Dinge von verschiedener Güte, Grösse, von verschiedenem Sein. Die Welt Dinge sind aber nicht die Güte, die Grösse, das Sein an sich. Also fordern sie ein solches, das die Güte, die Grösse, das Sein wesenhaft ist. Diese Art zu schliessen basirt ganz auf der übertrieben realistischen Denkweise Plato's, welche für jeden Begriff eine Idee, ein entsprechendes Wesenhaftes verlangt, und so bleibt es fraglich, ob auf dem eingeschlagenen Wege ein giltiger Gottesbeweis zu führen ist. Der Vorges möchte die Möglichkeit

nicht völlig in Abrede stellen; allein er sieht sich zu dem Bekenntniss genöthigt: „Dieu y apparaît comme source et comme type, plutôt que comme cause efficiente“ (p. 239).

Im allgemeinen sagt er über die Gotteslehre Anselm's, dass sie noch vorherrschend augustinisch sei. Gott ist für ihn noch vor allem das absolute Gute, das oberste Wesen, die höchste Vollkommenheit, das höchste Object der Liebe, während später Thomas v. Aquin Gott mit Vorzug als die wirkende Ursache, als *actus purus*, als höchstes Object der Erkenntniss denke. Wenn gegen die Scholastik nicht selten der Vorwurf einer trockenen Behandlungsweise der Gotteslehre erhoben werde, was im übrigen einem Vorwurf der Wissenschaftlichkeit gleichkomme, so treffe derselbe die Theologie Anselm's in keiner Weise.

Etwas rasch setzt sich der Verfasser, wie mir scheint, über den Versuch Anselms, das Geheimniss der Trinität durch die Vernunft zu erweisen, hinweg. Letztere Thatsache ist von Belang wegen der Stellung Anselm's zu dem Probleme von Wissen und Glauben, nach meinem Ermessen einem Hauptprobleme der Frühscholastik, dessen Bedeutung es entsprochen hätte, wenn sich ihm der Verfasser auch dort, wo er davon handelt (p. 132 sqq.), noch eingehender gewidmet hätte, als es geschah.

Einen um so grösseren Raum beansprucht nun aber der ontologische Gottesbeweis. Was Graf de Vorges hier auf ungefähr sechzig Seiten bietet, ist eine vortreffliche Geschichte des Beweises bis in die Tage der Gegenwart herein. De Vorges spricht dem Beweise in all seinen wechselnden Formen, die modernen Rettungsversuche der Ordensmänner Ragey und Adlhoch mit eingeschlossen, entschieden die Beweiskraft ab. Das Argument Anselm's setze eine unmittelbare Gotteserkenntniss voraus. Das Attribut „ontologisch“ könne ihm, so peinlich dasselbe auch bei manchen südländischen Theologen berühre, nicht erspart bleiben. Der versuchte Uebergang von der idealen zur realen Ordnung sei nicht berechtigt. Nur durch die Verbindung mit Erwägungen, die dem Argument als solchem völlig fremd seien, konnte ihm ein Schein von Geltung verliehen werden.

Der ontologische Gottesbeweis hat denn auch, wie der Verfasser zeigt, in der Zeit der Hochscholastik wenig Anerkennung gefunden, weder bei Albert dem Grossen noch bei Alexander Halensis, am allerwenigsten bei Thomas v. Aquin. Bonaventura allein bediente sich desselben, während ihn sein späterer Ordensgenosse Duns Scotus nicht mehr ungeändert anzunehmen wagte. De Vorges verfolgt dann die Geschichte des Beweises von seiner Wiederaufnahme durch Descartes bis Hegel, bis zu seinen Verfechtern und Kritikern in der Gegenwart, um noch einmal seine Meinung darüber bestimmt zu formuliren.

Zum Satze: Wir besitzen die Idee eines Wesens, anbetrachts dessen

ein Grösseres nicht gedacht werden kann, bemerkt er, diese Idee sei zu unbestimmt (p. 316). Da es sich dabei aber um eine Vorstellung handle, welche nur durch die Arbeit unseres Denkvermögens gebildet wurde, so gelte es jene Erwägungen zu untersuchen, die zu ihrer Ausgestaltung anleiteten, um zu erkennen, ob sie objective Berechtigung habe. Uebrigens spreche Anselmus ganz ebenso wie von dem Vorhandensein einer Gottesidee davon, dass Gott unsere Vorstellungskraft übersteigt.

Der weitere Satz, was in Wirklichkeit existire, sei grösser als das nur in Gedanken Vorhandene, schliesse eine Aequivocation des Begriffes „Sein“ in sich. Denn das letztere sei in der That ein Nichtseiendes.

Mit einem schwungvollen Epilog über den allgemeinen Charakter der Philosophie Anselm's und seinen Einfluss auf die Schule schliesst der Verfasser sein Werk ab. Es würde, so meint er hier, ein falsches Bild von der Bedeutung eines Mannes geben, wenn man ihn nur unter dem Gesichtspunkte der neuausgesprochenen Gedanken beurtheilen wollte. Wohl hat Anselm manche originelle Geistesthat vollbracht, aber mehr als durch die Neuheit seiner Gedanken wirkte er durch die ganze Bewegung, die von ihm ausging. Anselm hat einen entschiedenen Einfluss auf die Entwicklung der abendländischen Wissenschaft ausgeübt. „Il l'a rappelée du terre à terre de la logique formelle sur les hauteurs de la pensée. Il a rappris à ses contemporains à apprécier les larges horizons et à pénétrer les plus profonds secrets de la vérité transcendante“ (p. 324). „Il a donné l'exemple d'appliquer la puissance du raisonnement à l'ordre des notions transcendantes, de la morale et de la religion naturelle“ (p. 326).

Ja, Graf de Vorges spricht den überraschenden Gedanken aus: „Il a préparé la séparation de la philosophie et de la théologie“ (p. 327). Es liegt unbestreitbar eine Wahrheit in diesem Satze. Erwägt man, in welchem Verhältniss das natürliche Denken bei den Hauptrepräsentanten der Theologie in der unmittelbar vorausliegenden Periode, bei einem Petrus Damiani und Lanfrank, zu der Theologie stand, wie ersterer die Philosophie in dem Maasse zur *ancilla theologiae* machen zu müssen glaubte, dass er, um vermeintliche theologische Wahrheiten zu retten, die allgemeine Geltung des Widerspruchsgesetzes bestritt (vgl. dessen opusc. 36: *De divina omnipotentia* Migne 145, 595 sqq.), wie Lanfrank das „tegere artem“ auf theologischem Gebiete so weit trieb, dass er es nicht einmal wagte, allgemeine Vernunftwahrheiten auf theologischem Boden zu verwenden (vgl. meinen Aufsatz über „Lanfrank's Verhältniss zur Dialektik“, Katholik 1902, I, 215 ff.), dann kommt die That Anselm's einer Loslösung, einer Befreiung aus so engherzigen Banden der Theologie gleich. Indes scheint mir bei Anselm und der durch ihn inaugurierten Periode der Scholastik wie auch bei der Hochscholastik doch mehr

das Wort von der Verbindung der Philosophie mit der Theologie am Platze zu sein als das von der Trennung. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie entspricht doch viel mehr der Absicht eines theologischen Apologeten, und Anselm ist, wie bemerkt, der erste Apologet des Mittelalters in diesem Sinne, von dem aus Alanus von Lille mit seiner „Ars fidei“ die Brücke schlägt zu der „Summa contra gentiles“ des h. Thomas von Aquin.

Um ein zusammenfassendes Urtheil über die vorliegende Monographie zu fällen, so muss sie als eine Schrift von eindringendster Sachkunde anerkannt werden, in der sich rückhaltlose Begeisterung für den bedeutenden mittelalterlichen Denker mit einer allenthalben unbefangenen Kritik harmonisch vermählen. Dass die Schrift einen grösseren Leserkreis ins Auge fasst, gibt ihr das Recht, ja macht ihr zur Pflicht, einen höheren, zu weiterer Perspective geeigneten Standpunkt zu wählen, als ihn eine historisch-kritische Untersuchung fassen würde, die es nur auf eine genaue Fixirung der Stellung und Bedeutung Anselm's innerhalb der Gedankenbewegung seines eigenen Zeitalters abgesehen hätte. In letzterem Falle hätte das Verhältniss Anselm's zu den Schriftstellern der ihm unmittelbar vorausgehenden Zeit genauer bestimmt und ebenso die Nachwirkung seiner eigenen Gedanken in der unmittelbar folgenden Periode eingehender nachgewiesen werden müssen, als es thatsächlich geschah. So aber betrachtet der Verfasser den h. Anselm als den hochauftragenden Repräsentanten der Frühscholastik, dessen Geistesart und -Arbeit er zumeist an ebenmässigen Gestalten der älteren und der späteren christlichen Aera, namentlich an Augustinus und Thomas von Aquin, misst, — eine ebenso lehrreiche als reizvolle Betrachtungsweise, in deren Anwendung der Verfasser das grösste Geschick bekundet.

Regensburg.

Dr. J. A. Endres.

II.

Unter Leitung von Clodius Piat hat eine Sammlung von Monographien über die hervorragenden Philosophen bei Felix Alcan in Paris zu erscheinen begonnen.¹⁾ Die vorliegende Schrift des Grafen D. de Vorges über Anselm ist das siebente Bändchen der Reihe²⁾ und be-

¹⁾ Les grands philosophes. Collection dirigée par Clodius Piat publiée chez Félix Alcan. Paris. Volumes in 8° de 300 pages environ, chaque volume, fr. 5. — ²⁾ Es gingen vorher: 1) Socrate, par Clodius Piat. 2) Kant, par Th. Ruysen. 3) Avicenne, par le baron Carra de Vaux. 4) Saint Augustin, par l'Abbé J. Martin. 5) Malebranche, par Henri Joly. 6) Pascal, par Ad. Hatzfeld. — Demnächst erscheint 8) Spinoza, par Paul Louis Couchoud.

gründet ihr Erscheinen durch den Hinweis auf die Bedeutung, welche Anselm für die Scholastik hatte und noch hat (Vorwort V und VI).¹⁾

Die drei ersten Capitel zeichnen im raschen Ueberblick den Hintergrund, auf dem Anselm's Bild sich strahlend abhebt.²⁾ Ist diese Zeichnung ob ihrer Kürze nothgedrungen auch eine lückenhafte, die nach Ergänzung verlangt, so nehmen wir sie doch dankbarst entgegen und freuen uns ihrer Uebersichtlichkeit.

Der Hr. Verf. datirt die Scholastik von Anselm ab und bezeichnet die Periode von Carl d. Gr. bis Anselm als Vorscholastik. Der Ref. huldigt einer andern Meinung; er setzt den Beginn der Scholastik in die Zeiten des Boëthius, Cassiodor, Benedict und Caesar v. Arles: in dieser Zeit geht die abendländische Patristik zu Ende; es beginnt die Gründung und Organisation der christlichen Gelehrtschulen, sowie die Zurichtung des Literatur-Erbes in den Bibliotheken für die Zwecke des Unterrichtes und auch der Wissenschaft. Ich habe diese Auffassung vertreten in meinen „Praefationes ad artis scholasticae inter Occidentales fata“, die Msg. Gutberlet im Phil. Jahrbuch besprach. (Jahrg. 1897, S. 89 f. — Vgl. de Wulf in *Revue néoscholastique* 1900, p. 146—148.³⁾

Einige Ungenauigkeiten sind richtig zu stellen: S. 13 Gregor VII. starb nicht 1086, sondern 1085. — S. 16 wird für Cassiodor 560 als Todesjahr angenommen. Nach den gründlichen Untersuchungen von Minasi aber (Cassiodoro. Napoli, Canciano. 1895) darf über 568/69 nicht hinaufgegangen werden. — S. 18 Isidor von Sevilla starb 636 (nicht 637). — S. 34 ist der Tod des Rhanaban in's Jahr 835 gesetzt, statt 856.

Ausserdem bemerke ich: S. 22 heisst es, Willibrord v. Utrecht sei gegen Ende seines Lebens in Häresie verwickelt worden (Willibrod . . . malheureusement, sur la fin de sa vie, il se laissait entraîner à l'hérésie). Welche Häresie? Welche Quelle sagt dies? — S. 26—28 bespricht der Hr. Verf. den Scotus Erigena und bezeichnet dessen System als „un système émanatiste“. Aber die Terminologie des Scotus Erigena ist keineswegs derart, dass man sie nothwendig pantheistisch verstehen muss, sondern orthodox verstehen kann. Was nun historisch das Richtige sei, ob pantheistische, ob orthodoxe Auffassung — darüber *adhuc sub iudice lis*. — Bezüglich der Schicksale des Scotus nach seinem Weg-

¹⁾ De Vorges ist mehrfach bereits mit philos. Abhandlungen hervorgetreten: „La Métaphysique en présence des sciences“, 1875. und „Essais de métaphysique positive“, 1883 (Paris, Perrin et Cie.). „La Constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne“, 1886 und „Cause efficiente et cause finale“, 1888 (Paris, Roger et Chernoviz.). „Les Ressorts de la volonté et le libre arbitre“, 1899 und „L'Impôt et les théologiens“, 1899 (Paris, Bloud et Barral). — ²⁾ Chapitre I: La civilisation chrétienne au XI^e siècle, 1—14. Chap. II: La science aux débuts du Moyen Age, 15—32. Chap. III: Écoles préscholastiques, 33—46. — ³⁾ Die *Praefationes* sind als Ms. gedruckt und kommen nicht in den Buchhandel. Doch sind sie zu erhalten durch die Bibliothek des Collegium s. Anselmi. Roma. Aventino. (8^o. 184 p. Frs. 4.) In diesen *Praef.* finden sich mancherlei Notizen, die zur Ergänzung der eben genannten Capitel I—III bei de Vorges dienen können.

zuge vom Hofe Carl's des Kahlen scheint mir Alles zur Annahme zu drängen, er habe sich in ein Kloster vergraben und dort auf die Ewigkeit vorbereitet. Das war ja die damals beliebte Art, sich aus der Welt zu schaffen. Welche Factoren bei der Censurirung des Scotus alle sich geltend machten, wissen wir leider nicht genau: ohne Intriguen ging es sicher nicht ab. — Als prophylaktisches Mittel mag die Censur wohl notwendig oder berechtigt gewesen sein. Hätte aber Scotus einen Commentator an Thomas gefunden wie der von ihm übersetzte Dionysius, so hätte ihm diese Censur nicht dauernd geschadet; man hätte sich mit ihr und mit dem behaupteten Pantheismus zurechtgefunden. — Im übrigen ist die Anklage auf Pantheismus für tiefere und grössere Geister allezeit billig zu haben: sie ist auch dem hl. Thomas nicht erspart geblieben.¹⁾ — S. 36 wird Remigius v. Auxerre ein extremer Realist (*réaliste outré*) genannt. Das ist entschieden zu bestreiten. Bis Abälard, der wie ein Taschenkünstler den Lehrern ihre eigenen Worte in's Gegentheil verkehrte, herrschte in allen Schulen der sog. gemässigte Realismus, der allerdings keine Pflicht anerkannte, seine richtigen Gedanken in aristotelischen Formeln vorzulegen. Die momentane Störung der Verhältnisse durch Roscellin ist der beste Beweis hierfür ebenso wie Anselm's Verhalten, der es unter seiner Würde hielt, auf solche Scholaren-Sorgen einzugehen. — Hrn. de Vorges ist die beanstandete Classification nicht zu verargen: sie gehört zu den vielen *faibles concenues* auf diesem Gebiete, und Einer kann nicht Alles leisten! — S. 39 ist die behauptete Parallele zwischen den Bildungszuständen im 11. Jahrhundert und im heutigen Deutschland, für deutsche Leser sehr überraschend, um nicht mehr zu sagen.

Chap. IV: „Vie de saint Anselme“ (47—68) ist ganz besonders flott, bündig und markig geschrieben. Der kurze Lebens-Abriss hält sich im Geleise Rémusat's, wie Verf. selbst bemerkt. Aber Rémusat ist nicht einwandfrei.

Die Beurtheilung Lanfrank's als gefälligen Diener seines Königs scheint mir mindestens in hohem Grade unbillig zu sein. Desgleichen wird man manche Beurtheilung Anselm's ob seines Verhaltens im kirchenpolitischen Kampfe nicht völlig zutreffend erachten.

Auffällig erscheint, dass von Roscellin in diesem Abschnitte kein Wort verlautet. Und doch spielt er im Leben Anselm's eine Rolle. Es ist allerdings eine schwierige Sache, bezüglich seiner in's klare zu kommen, Cousin's Resultate genügen nicht. Auch Picavet ist unzureichend.¹⁾ Auf Grund des von Schmeller aufgefundenen Fragments möchte wohl die Vermuthung sich empfehlen, es habe Roscellin an den

¹⁾ Der Misbrauch, den man mit Scotus Erigena trieb und treibt, schadet seiner richtigen Werthung heutzutage sicher mehr denn die damalige Censur. Zur Illustration kann dienen: Picavet, *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hinkmar et de Jean Scot* (Paris, Picard & Fils. 1896). — Willmann, *Geschichte des Idealismus* (1896) II, 353 bezeichnet die Grundanschauung des Scotus Erigena als „monistische“. Ich finde aber auch bei ihm keine durchschlagenden Beweise. — ²⁾ Roscellin . . . d'après la légende et d'après l'histoire, 1896, Paris, Imprimerie Nationale.

päpstlichen Legaten sich geschickt herangemacht und diesen Prälaten, der (nebenbei bemerkt) in einem recht zweifelhaften Lichte erscheint, zu Ungunsten Anselms beeinflusst. Allerdings kommt der Hr. Verfasser im Cap. VIII auf Roscellin zu sprechen, unterlässt es aber auch dort, der Sache näher zu treten.

S. 57 läuft ein historischer Irrthum unter: Guibert und der Gegenpapst Clemens sind keine zwei verschiedenen Persönlichkeiten, sondern identisch.

Chap. V: „Ouvrages de s. Anselme“ (69—83) gibt eine Uebersicht über Anselm's schriftlichen Nachlass und bespricht am Schlusse die drei Monographien Van Weddingen's (1875)¹⁾, Hoerne's (1867) und Hasse's (1843). Der Hr. Verf. berücksichtigt, wie man sieht, auch die deutsche Literatur.

Werthvoll ist die Notiz (p. 82 Anm.), eine vollständige Bibliographie über Ans. finde sich im „Dictionnaire de théologie publié sous la direction de MM. Vacant et Mangenot“ tom. I, 1827—1860 (Paris, Letouzey).

Chap. VI: „Théorie de la connaissance“ (85—120) interessirt den Leser ebenso sehr durch seinen Gegenstand, wie es ihn erfreut ob der unverkennbaren Sorglichkeit oder auch sichtlichen Vorliebe, die ihm der Verfasser zugewendet. Einige Wendungen etwa abgerechnet, wird man Alles billigen und Vieles nicht nur zugeben, sondern auch rühmen und loben müssen. Dazu gehört sicher die höchst discrete Erklärung des *intellectus agens* der Scholastiker.²⁾ Das Resultat dieses Capitels stimmt vortrefflich zur Continuität der scholastischen Wissenschaft und dient zur willkommenen Illustration: Anselm hat im wesentlichen keine andere Erkenntnisslehre als die Vertreter der Hochscholastik.

Man gestatte einige kleinere Bemerkungen: p. 88 A. 1. Der Satz: „Non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire, quidquid aliquo modo cognoscit“ (Prosl. 6) enthält keine »Definition«, sondern die Rechtfertigung einer metaphorischen Ausdrucksweise statt der technischen. — Wyneken könnte an diesem Satz seine Freude haben und versucht werden, Anselm für sich zu reclamiren. — p. 91 ist der Satz: „La sensibilité . . . n'agit que sous une impression du dehors“ in seiner unbeschränkten Allgemeinheit gefährlich. Er müsste in seinen Consequenzen zu Wyneken's »Naturgesetz der Seele« führen. Der richtige Sinn bedarf einer Clausel, wie etwa: »in letzter Linie« oder dgl. — p. 98 werden Anselm, Plato, Augustin, Bonaventura, Malebranche, Gratryusw. zusammengestellt als Geister, die so sehr im Reiche der Ideen schwebten, dass ihnen die reine Idee zu einer Art Realität wurde. Ob Anselm, Augustin und Bonaventura dies Compliment als ein verdientes wohl zugeben? — P. 99 und 111 werden zwei Aufstellungen Anselm's als „peu scientifiques“ erklärt. — Wenn man nicht gerade eine bestimmte Terminologie ausschliesslich als wissenschaftliche gelten lassen will, darf man diese Censur ablehnen. — P. 104 sq.

¹⁾ Essai critique sur la philosophie de saint Anselme de Cantorbéry Bruxelles, Hayez, 1875. — ²⁾ Vgl. Philos. Jahrb. Bd. VII (1894) S. 86 ff.

hätte Anselm's Satz: „Semper sui meminit anima“ (Monol. 46) bei einer breiteren Ausführung Gelegenheit bieten können, für die Scholastik gegenüber dem modernen Ueberschwang von Ich-Psychologie eine apologetische Lanze einzulegen. — p. 107 sqq. meint de Vorges, die Lehrpunkte des hl. Thomas über das „lumen divinum“ unseres Intellectes seien viel klarer als die Anselm's. Uns will dünken, es bedürfe der gleichen Discretion hierüber bei Augustin, Anselm, Thomas und Bonaventura. Man vergesse nicht, dass der Ontologismus ohne Unterschied auf jeden der vier Lehrer sich berief. — p. 111 sq. will uns die Auseinandersetzung mit Hauréau in der Formulirung minder gelungen erscheinen.

Für die Erkenntnisstheorie Anselm's und deren Charakterisirung war natürlich von Belang der Dialog „De veritate“ und Anselm's Stellungnahme betreffs der Universalien. Es folgen daher: Chap. VII: „De la verité“ (121—139) und Chap. VIII: „Réalisme et Nominalisme“ (141—167).

Mit Bedauern bekennt im Interesse seiner Pflichterfüllung der Referent, diese Partien seien weniger gelungen. Der Dialog kommt nicht zur gebührenden Geltung. Er ist freilich in seinem Auftreten und Anzug ein unscheinbarer und ärmlicher Scholare des 11. Jahrhunderts. Aber er trägt bei sich ein höchst kostbares Erbstück seines genialen Vaters: das kaum hoch genug anzuschlagende Verdienst um die Lehre von den Exemplar-Ideen, ihre Ausbildung und ihre Verwendung.

Der Hr. Verf. denkt oft genug congenial mit Anselm. Wenn er es hier nicht that, so erklärt sich das ausser den erhöhten Schwierigkeiten der Sache beim völligen Mangel an brauchbaren Vorarbeiten wohl ganz besonders durch die hierbei angewandte unzulängliche Methode. Den hl. Anselm am hl. Thomas wie an einem absoluten Modell zu messen, ist bis zu einem gewissen Grad ein gutes heuristisches Mittel. Darüber hinaus, wird die Methode zum Kerker, oder doch zur Folter eines jeglichen Genies, heisse es Anselm, heisse es Thomas, heisse es Scotus, heisse es anders. — Einen weiteren Erklärungsgrund darf man in der Abneigung gegen Geschichtsphilosophie suchen, die dermalen in unsern scholastischen Kreisen herrscht. Und doch birgt die Scholastik so viel kostbares Material. — Dazu kommt überdies noch unsere völlig ungenügende, leider aber allgemein recipirte Auffassung der sog. Realisten und Nominalisten: sie ist ein wahrer Krebschaden.¹⁾

Des Hrn. Verf. Ausführungen über die Behandlung des Universalien-Problems kommen über die hergebrachten Auffassungen nicht hinaus. Es wäre besser gewesen, sich auf die Discussion zwischen Roscellin und Anselm zu beschränken und diese Einzel-Frage gründlich in historisch-kritischer Weise zu behandeln. Anders drehen wir uns einfach im Kreise und fügen zu den irrigen Beurtheilungen unserer Vorgänger blos neue hinzu, ganz besonders, wenn wir von Hauréau und Cousin uns mehr als gut beeinflussen lassen.

¹⁾ De Wulf's Darstellung: „Le problème des Universaux dans son évolution historique du IX^e au XIII^e siècle“ (Louvain) ist gewiss dankenswerth, reicht aber nicht aus, um den Bann zu brechen.

Anselm's Anthropologie wird in den zwei folgenden Capiteln behandelt.¹⁾ Mancher Leser hätte es wohl gern gesehen, wenn die Schrift „Cur Deus homo“ einigermaßen wäre herangezogen worden.²⁾

Warum de Vorges den hl. Anselm bezüglich des Ursprungs der Seelen als un schlüssig darstellt, ist schlecht einzusehen. Was Anselm sagt, sagt jeder von uns und muss es sagen. Im übrigen schweigt er: das ist keine Un schlüssigkeit! Da er das Schweigen hierüber brechen wollte, nahm ihm der Tod die Feder.

Das längere Chap. XI: „De la liberté“ (197—228), gehört inhaltlich theils noch zur Anthropologie, theils zur darauf folgenden Theologie mit ihren zwei Capiteln XII und XIII.

Geist- und lichtvoll sind Hrn. de Vorges' Erörterungen: Alle Anerkennung! —

Aber was soll man dazu sagen, wenn der Referent nun alle Prämissen zugibt und gleichwohl zum Schluss-Resultat kommt, Anselm habe seine Sache nicht gut gemacht! — Da muss doch Anselm selber an seinem Verehrer zweifeln! das heisst ja das Princip der Identität negiren: »Alles richtig und doch nicht richtig«. Und Hegel, auch ein Bewunderer Anselm's, möchte triumphiren: »Da seht! Hab' ich nicht Recht?«

»Nein, Hr. Hegel, bester Collega«, spricht lächelnd Anselm, »der Ref. hat ja einen ganz andern Gesichts- und Standpunkt der Betrachtung als unser gemeinsamer Freund Graf de Vorges. Der P. Beda misst mich an meinem Maasstab und beachtet meine geschichtsphilosophische Tendenz und der Hr. Graf misst mich mit einem, den ich natürlich voraussetze und voraussetzen musste: Es ist somit ohne Ihre Synthese ganz schön auszukommen. Wollen Sie aber *par tout* synthetiren, so sind ich und M. de Vorges und der Referent mit Vergnügen bereit.«³⁾

Delicat war der Abschnitt über die Freiheit; noch delicateser ist der folgende über deren Einklang mit dem göttlichen Vorherwissen.

Es freut mich, eins zu sein mit M. de Vorges: Der Anselmische Ausgleich ist weder mit dem der Dominicaner, noch dem der Jesuiten identisch.

Bei der Darstellung der Anselmischen Gotteslehre im Chap. XII: „De Dieu“ (229—266) tritt des öfteren die Verehrung mächtig zu tage, die der Verf. bei aller Freiheit seines Raisonnements für den grossen Denker von Bec empfindet. Mehr als einmal auch wird man höchst an-

¹⁾ Chap. IX: „Du composé humain“ (169—183). Chap. X: „De l'âme“ (185—196). — ²⁾ Das Natürlichste wäre gewesen, ein eigenes Capitel über Anselm als Geschichtsphilosoph einzusetzen. — ³⁾ Wenn der Hr. Verf. die landläufige Wahlfreiheit als psychologische bezeichnet, so könnte man die Anselmische wohl die historische nennen. Der Betrachtung und Analyse der Deterministen darf die letztere getrost empfohlen werden: Keiner von ihnen gibt eine solche zu ohne Systemflucht.

genehm berührt von herzwegewinnender Wärme und weiehvoller Stimmung. — Seltene Dinge bei Philosophen! —

Ich beschränke mich auf eine Bemerkung: Anselm's Gotteslehre zeigt handgreiflich, welchen Wandel unser Begriff von Philosophie durchlebt hat. Für uns Moderne ist Philosophie ein Abstractes, das sich ebenso gut beim Fetisch-Anbeter wie beim Mohammedaner als beim Christen zu Gaste laden kann; wenigstens ist das unsere Tendenz. Für die Väter und Frühscholastiker, auch für die Hochscholastiker noch bedeutete Philosophie ein Concretes, nämlich die christliche Weisheit. Man sieht das deutlich genug an der *Summa contra gentiles*. Als Formel kann gelten: „homo est animal rationale mortale“. Mit dem „mortale“ ist all der historische Stoff der Offenbarung in's philosophische Gebiet und dessen Kompetenz einbezogen: es handelt sich blos darum, ob dieser für sich nicht rationelle Stoff vom Scholastiker in rationaler Methode d. h. mit Abstraction von dem Offenbarungscharakter behandelt wird oder nicht. Im ersten Fall spielt er den Philosophen, im zweiten den Theologen.

Beachtet man dies, so braucht man den Früheren so wenig Unrecht zu geben wie den Späteren (von der Theologie mehr Emancipirten): Beide haben Recht von ihrem Standpunkt aus. So ist es auch ermöglicht und sogar leicht, ganz verschiedenartige Behandlungen der gleichen Probleme völlig unbefangen zu beurtheilen und das *Suum cuique* zur Geltung zu bringen. Ich glaube, der verdiente Hr. Verf. hätte durch eine derartige Vorbemerkung manche Schwierigkeit sich erspart und dem Flug seiner Gedanken weniger Einhalt thun müssen.

Ob wir Moderne nun fürderhin noch weiter gehen sollen in der Rationalisirung unseres Begriffes von Philosophie, ist eine andere Frage. Mir dünkt, wir thäten gut, den ganzen Menschen und die ganze historische Welt, also den übernatürlich erhobenen Menschen wieder zu unserer Kompetenz zu ziehen *servatis servandis*.¹⁾

Chap. XIII: „L'argument de saint Anselme“ (267—319) beansprucht naturgemäss ein erhöhtes Interesse. Der Hr. Verf. legt das Argument vor, bespricht die erste Befehdung desselben durch Gaunilo, den Mönch von Noirmoutier und früheren Schatzmeister von St. Martin zu Tours²⁾, lässt die Folgezeit Revue passiren³⁾ und reiht am Ende sich selber unter die Gegner des Argumentes ein. Dabei hat Hr. de Vorges die Güte, sich des öftern auf meine Artikel im Philos. Jahrbuch 1895—1897 zu beziehen.

Hr. de Vorges und der Referent sind demnach erklärte Gegner. Hier in die Discussion sogleich einzutreten, verbietet die gegenwärtige Aufgabe. Doch schulde ich die Erklärung: Die Aufstellungen im Philos. Jahrb. halte ich sämmtlich aufrecht, sowohl was die Legitimität, wie die entsprechende Kraft des Anselmischen Beweisverfahrens betrifft. — Bezüglich der historischen Fragepunkte, wer unter den Scholastikern der Folgezeit und Hochscholastik für oder

¹⁾ Dieser Gedanke berührt sich wohl mit den Anschauungen Willmann's (Idealismus). — ²⁾ Vgl. p. 72. — ³⁾ p. 315 ist Streenstrup in Stentrup zu verwandeln, dessen Kritik ohnehin berücksichtigt wurde (Phil. Jahrb. 1897, S. 407 ff.). — Bei dieser Gelegenheit soll notirt sein: p. 87 U. *ant* statt *aut*, p. 189 *pro-gation* statt *propagation*.

wider Anselm war, dünkt mir desgleichen, keine meiner Positionen sei erschüttert -- ja die Stellung sei vielmehr gefestigt.

Es soll mich freuen, wenn bald ein Schiedsrichter erscheint. Unterdessen sei die angenehme Pflicht erfüllt, dem Hrn. Grafen zu danken: einmal für das Zugeständniss p. 288: »Nous voulons bien accorder que s. Thomas n'a pas réfuté directement et expressément l'argument de s. Auselme en tant que preuve de l'existence de Dieu . . .« — das ist ein guter Schritt vorwärts auf der Bahn zur so wünschenswerthen vollen Verständigung — und dann für die werthvolle Notiz p. 289, dass die dem Kanzler Gerson zugeschriebene Aeußerung: »nescio quis insipientior sit, an qui putat hoc sequi, an insipiens, qui dicit in corde suo: non est Deus« (Sent. 1, 3, 2) in dessen gedruckten Werken nicht zu finden sei

Im Philos. Jahrb. 1896 (S. 280 A. 2) habe ich auf das Zeugniss des Cardinals d'Aguirre hin jenen Ausspruch als historisch angenommen, so unwahrscheinlich derselbe mir persönlich auch erscheinen musste. So scheidet nun auch Gerson aus der Liste der erklärten Gegner aus: es bleibt einstweilen blos Peter d'Ailly (v. Cameracensis — l. c. A. 3), und es ist möglich, dass die Notiz über ihn ebensowenig zutrifft.

Das Schluss-Capitel XIV (S. 321—329): „*Caractère général de la philosophie de saint Anselme. Son influence sur l'école*“ ist warm und schön. Es wird sich modificiren je nach der Lösung verschiedener, bereits berührter Vorfragen, und es wird sich ergänzen im Verhältniss zum Fortschritt, den unsere Kenntniss und gerechte Würdigung der älteren und ältesten Scholastik macht.

Dazu bedarf es vieler Arbeiter. Dem Herrn Verfasser zollen wir den Ausdruck der Freude und des Dankes ob der Förderung, die seine werthvolle Gabe für uns bedeutet. Dies thut Allen voran sein Gegner

Metten (Bayern).

Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B.

Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre. Von

Dr. Eduard Martinak, a. o. Universitätsprofessor und
Gymnasialdirector in Graz. Leipzig, J. A. Barth. 1901.

Angeregt „durch sprachpsychologische Interessen überhaupt und speciell durch semasiologische Fragen“ will Vf. „einen Einblick in die wesentlichen psychischen Vorgänge und Gesetzmässigkeiten“ „jeder Art von Bedeuten und Zeichen“ gewinnen, um hierdurch eine gesichertere Grundlage für die Psychologie des speciell sprachlichen Bedeutens zu schaffen. Als allgemeiner Theil eines Specialwerkes macht die Abhandlung keinen Anspruch auf systematische erschöpfende Vollständigkeit.

Nachdem Vf. zunächst in der Einleitung gezeigt hat, dass zwischen Wort und Bedeutung ein nothwendiger Zusammenhang besteht, d. h. dass es keine Worte ohne Bedeutung, und keine Bedeutung ohne

Worte gibt, entwickelt er in § 2 — § 6 die Psychologie des Bedeutens und Zeichens überhaupt. Zuerst wird in § 1 die Entwicklung dieser beiden Begriffe nebst dem Unterschied des realen und finalen sowie mittheilenden und begehrenden Zeichens gegeben. Die zwischen Zeichen und Bedeutung bestehende Zuordnung wird als eine ideelle dargestellt. Auch hebt Vf. die Differenzirungen realen und finalen Bedeutens bis ins kleinste hervor. In § 2 scheidet er dann die Zeichen in natürliche und künstliche, versucht darauf jedoch, gestützt auf eine eingehende Erörterung des Begriffes „natürlich“, den Nachweis, dass diese Eintheilung mangelhaft sei. Nachdem er sich in § 3 des weiteren über richtiges und unrichtiges Verstehen sowie den Begriff der Norm beim Bedeuten verbreitet hat, weist er in dem den Psychologen am meisten interessirenden § 4 nach, dass das Zeichen und Bedeutung verknüpfende Band die „judiciöse Association“ ist. § 5 und § 6 erörtern die Fragen der Verkürzungen im psychischen Vollzuge von Zeichen und Bedeutung sowie der Veränderungen in ihrer Zuordnung. Endlich bietet § 7 einen Ausblick auf die Hauptmerkmale des sprachlichen Bedeutens auf Grund der vorliegenden Resultate. Die Sprache überhaupt ist ein Specialfall von Bedeuten, wie aus dem Begriffe desselben und seinen Arten näher bewiesen wird. Vorwiegend ist sie finales, in den echten und unechten Interjectionen sowie im Tone auch reales Bedeuten, mittheilendes und begehrendes, endlich natürliches und künstliches. Für den Ursprung der Sprache werden allerdings die beiden letzten Begriffe abgelehnt, wohl aber der der Tradition in Anspruch genommen. In ihrem gegenwärtigen Bestande ist sie künstliches Bedeuten in den einfachen Wörtern, natürliches in der Onomatopoeie und den instinctiven Ausdrucksbewegungen, beides zugleich in den zusammengesetzten Ausdrücken, in der Metapher und der Metonymie.

Möge diese kurze Inhaltsangabe in Anbetracht der bekannten Materie genügen!

Hervorgehoben zu werden verdient entschieden der liebevolle Fleiss mit dem sich der Vf. einem an sich trockenen und schliesslich wenig interessirenden Thema widmet. Damit verbindet er eine gewisse Vollständigkeit und Gründlichkeit der Darstellung, die in seiner Deduction der Begriffe an der Hand zahlreicher passender Beispiele besonders zum Vorschein kommt. Allerdings bietet die Arbeit dem Psychologen kaum etwas Neues und hat darum für seine Wissenschaft wenig Werth. Unter dem vielverheissenden Titel „Psychologische Untersuchungen“ und der im Vorwort ausgesprochenen Absicht, die psychischen Vorgänge und Gesetzmässigkeiten alles Bedeutens entwickeln zu wollen, wird mehr versprochen, als gegeben wird. Ueber die Analyse längst bekannter That-sachen und ihre mehr oder weniger wissenschaftliche Bezeichnung kommt der Vf. nicht hinaus. Die erörterten Begriffe kennt die alte und neue

Logik schon längst. Eine kleine Umschau würde ihn belehren, dass dieses Gebiet jedenfalls im Vergleich zu seinen Erörterungen nicht vernachlässigt worden ist. Zudem scheint er uns durch Gättschenbergeris ebenso gründliche und gelehrte wie schöne Dissertation¹⁾ bei weitem überholt worden zu sein. Immerhin möge jedoch dem Anfänger wie dem Nichtphilosophen die vorliegende Abhandlung als recht orientierend und instructiv empfohlen sein, wenn sie auch zu zahlreichen Ausstellungen in formeller und sachlicher Beziehung Veranlassung bietet. So sollte man doch von einem Philologen vor allem Sorgfalt in Ausdrücken und Constructionen sowie correcte Handhabung der deutschen Schriftsprache erwarten. Von den 46 falschen, unpassenden oder weniger gebräuchlichen Wendungen, die Recensent sich zu notiren veranlasst sah, seien z. B. erwähnt:

S. 30 „Abklatsch“, S. 35 „trivial“, S. 36 „im oberwähnten Zusammenhange“, „wenn auf das hie“, S. 43, 71, 87 „mehr minder“, S. 44 „unterwerthig“, S. 47 „die Frage, wieso“, S. 48 „obgenannten“, S. 49 „müssen aber nunmehr ganz ausdrücklich näher auf die Natur“, S. 74 „Neuentstehen“, S. 93 „dermalen“ usw.

Das Druckfehlerverzeichniss bedürfte auch noch einiger Zusätze. Ermüdend wirken ferner bei der Lectüre die zahlreichen Wiederholungen in einzelnen Ausdrücken und ganzen Gedanken z. B.

S. 53 „die Sache, den Gegenstand von dem man spricht, an den man denkt, den man mittheilt, begehrt, beurtheilt u. dergl.“, S. 80 „schlechtweg allgemein“, S. 82 „recht sehr“, S. 84 „welchen Zwecken unser Sprechen dient, warum wir sprechen, was wir damit wollen, worauf wir abzielen“, usw.

Die häufige Repetition ganzer Gedanken bedingt ferner eine Weitläufigkeit und Breitspurigkeit der Arbeit, wie sie zu der doch nicht allzu schwierigen Materie wenig passt. Besonders scheinen mir die Tabellen ganz überflüssig zu sein. Sie geben ja besonders auf den ersten Blick der Abhandlung einen sehr wissenschaftlichen und exacten Anstrich, aber in der Lectüre halten sie nur auf, weil die ihnen vorhergehende Erörterung vollständig zum Verständnisse genügt, der Leser aber gezwungen wird, sich die Zeichen erst höchst mühsam einzuprägen, bevor er ihren Zusammenhang verstehen kann. Nach der Durcharbeitung der Schemata hat er meistens kein grösseres und vor allem kein klareres Wissen wie vorher auch. Besser hätte Vf. die einzelnen Punkte der Paragraphen durch Nummern gesondert zur grösseren Uebersichtlichkeit.

Auf mehrere sachliche Unrichtigkeiten soll hier nicht weiter eingegangen werden. Der Leser, besonders der philosophisch gebildete, wird sie leicht finden. Nur einige Punkte. Seit wann ist denn der Standpunkt eines nicht ganz naiven Realismus nicht speciell philosophisch,

¹⁾ Grundzüge einer Psychologie des Zeichens. Heidelberg 1901.

wie man aus dem Vorwort S. V entnehmen muss, und ist denn die Umwerthung der Begriffe und Termini in die anderer erkenntnisstheoretisch-metaphysischer Ueberzeugungen so leicht? (S. V u. VI.) Die wichtige Unterscheidung der Zeichen in suppositive und manifestative führt Vf. gar nicht an. Der Satz: „Verba sunt signa manifestativa idearum, suppositiva rerum!“ bringt auch einiges Licht in die S. 1 aufgeworfene Frage, ob die Worte den Gegenstand, oder seine Vorstellung bedeuten.

Wir schliessen die Besprechung mit der Hoffnung, dass der specielle Theil bald folgen, und der auf semeiologischem Gebiete, wie es scheint, sehr gut orientirte Vf. Klarheit in manche Schwierigkeit bringen werde.

Münster i. W.

Dr. Joh. Baron.

Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Eintwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Von W. Wundt. Erster Band: **Die Sprache.** 2. Theil. Leipzig, Engelmann. 1900. gr. 8. 644 S.

Bisher¹⁾ wurde der Leser auf darwinistischem Gefährte einen Weg geführt, der von den einfachsten thierischen Ausdrucksbewegungen beginnend zu immer höheren Entwicklungsstufen aufstieg, wobei über trennende Abgründe breitgespannte Brücken kühner Hypothesendichtung hinübertrugen; bis er endlich auf der Höhe der vollendeten Entwicklung aussteigen konnte, wo dann bereits zu seinem gerechten Erstaunen gedankenvolle Sprachlaute an sein Ohr drangen. Nachdem diese Höhe erreicht ist, gewinnen die sprachpsychologischen Ausführungen Wundt's auch für den ein erhöhtes Interesse, der solchen entwicklungstheoretischen Anstrengungen verständnislos gegenübersteht. Dieses Interesse wird besonders im Verlauf der späteren Untersuchungen über die Entwicklung der Redetheile und Flexionen und über den Bedeutungswandel ein sehr berechtigtes und gewinnt echt philosophische Bedeutung. Sind ja diese Ausführungen recht geeignet, die theistische Weltanschauung, insofern sie Schöpfung und Urgeschichte des Menschen betrifft, in helles Licht zu stellen und in diesem Sinne das oft gehörte Wort Görres' zu illustriren: „Grabet tiefer, und ihr werdet überall auf katholischen Boden stossen“; andererseits aber bilden sie ein Kapitel menschlicher Geschichte, das dunkle Schleier über Werden und Vergangenheit des Menschen werfen kann, falls es im Sinne einer Weltanschauung geschrieben wird, die am liebsten im dunklen Erdtheile spielt und mit africanischem Colorit die ersten Blätter der Weltgeschichte schreiben will. Es lohnte sich deshalb der Mühe, den weiteren Ausführungen gebührend zu folgen. Da dies jedoch zu weit über

¹⁾ Vgl. die Recension des 1. Theiles in dieser Zeitschrift, Bd. 15. (1902) S. 343 ff.

den Rahmen eines Referates hinausgreifen würde, müssen wir den Leser auf die eingehenden Erörterungen des Verfassers selbst verweisen. Da er aber am Schlusse selbst einen kurzen Rückblick über den Ursprung der Sprache gibt, so können wir an diesen, da er seinen Standpunkt hinreichend kennzeichnet, unsere Kritik anknüpfen.

Nachdem an den verschiedenen Ansichten Kritik geübt worden, präcisirt Wundt noch einmal seine Ansicht und bezeichnet sie mit Vorzug als Entwicklungstheorie. Da er „das Wunder der Schöpfung“ zurückweist, und „den Menschen nicht als ein Geschöpf ausserhalb der übrigen Schöpfung, sondern als ein Wesen, das in ihr und mit ihr das geworden ist, was es ist“, haben will, so ist ihm „Vernunft und Sprache, gerade so wie der Mensch selbst, Erzeugniss einer Entwicklung, die niemals stille steht, und in der beide so eng aneinander gebunden sind, dass Vernunft und Sprache getrennt zu denken“ keinen Sinn hat (S. 587); „die Annahme, die Sprache sei früher als die Vernunft, ist mindestens ebenso unmöglich, wie die umgekehrte, die Vernunft sei der Sprache vorausgegangen“ (S. 495); denn „die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins schliesst die Entwicklung von Ausdrucksbewegungen, Geberden, Sprache nothwendig in sich, und auf jeder dieser Stufen äussert sich das Vorstellen, Fühlen und Denken in der ihr genau adäquaten Form: die Aeusserung gehört selbst zu der psychologischen Function, deren wahrnehmbares Merkmal sie ist, sie folgt ihr weder nach, noch geht sie ihr voraus . . . Die Sprache ist selbst ein integrierender Bestandtheil der Function des Denkens“ (S. 605.)

Es liesse sich an der Hand eben des Materials, welches Wundt in seinem umfangreichen Werke dem Studium des Lesers darbietet, und das ihn zu einer thierischen Vergangenheit des Menschen führt, unschwer die entgegengesetzte Wahrheit beweisen, dass wir überall, soweit wir auch die Entwicklung der Sprache zurückverfolgen, die volle und ganze menschliche Vernunft antreffen; dass also von einem allmählichen Werden derselben, wie es Wundt in dem hier und anderwärts Gesagten annimmt, gar keine Rede sein kann. Noch weniger ist die Vernunft aus den wesentlich tieferen thierischen Fähigkeiten entstanden oder gar so, dass sie zugleich mit Ausdruck und Sprache sich bildete. Was zunächst das letzte betrifft, so zeigen sowohl die einfache Begriffsanalyse der Sprache wie drastische Fälle der Aphasie, in denen dennoch der Begriff vorhanden ist, und tägliche Erscheinungen beim Sprechen zur Evidenz, dass Sprache ohne Priorität der Vernunft ein ähnlicher Nonsens ist, wie etwa Schreiben oder Telegraphiren ohne frühere Gedanken.

Und zwar ist diese menschliche Vernunft mit ihrer gedanken- und seelenvollen Sprache von den Thätigkeiten des thierischen Lebens ohne eine solche Sprache durch eine Kluft getrennt, über welche kein

Weg der Entwicklung führt. Wundt gesteht selbst: „Nun besteht für uns allerdings zwischen dem Bewusstsein selbst der niedersten Menschenrasse und dem des vollkommensten Thieres eine Kluft, die wir durch keine Beobachtung direct auszufüllen imstande sind“; indessen natürlich „diese Kluft ist aber nicht derart, dass die im Menschen beginnenden Entwicklungen nicht bereits beim Thiere in mannigfachen Vorstufen vorbereitet wären.“ (S. 606.) Die thierischen Anlagen sollen also die Knospe sein, zu der die menschliche Vernunft nur die aufbrechende Blume ist. Es soll das entsprechen dem entwicklungstheoretischen „Grundgesetz aller geistigen Entwicklung, wonach das Folgende ganz und gar aus dem Vorangehenden entsteht und dennoch ihm gegenüber als eine neue Schöpfung erscheint. Ueberall erblicken wir nur ein den Ereignissen selbst immanentes Fortschreiten über die erreichten Grenzen, nirgends ein Hereinragen äusserer, fremdartiger Kräfte.“ (S. 242 f.) Wenn es also darwinistischer Denkweise genügt, dass etwas einem Vollkommeneren vorangeht und irgend eine entferntere Aehnlichkeit mit ihm hat, um sogleich dieses in jenem „vorbereitet“ und aus ihm „ganz und gar entstanden“ zu finden, nun dann muss nach ihr auch die Vierzahl in der vorangehenden Zweizahl, die Mittagssonne im vorausgehenden Morgenstern, und eine zwei-bändige Völkerpsychologie im ersten Druckbogen „bereits vorbereitet“ und „ganz und gar aus ihnen entstanden“ sein.

Wäre in der That die menschliche Vernunft das Entwicklungsproduct aus tieferen Lebensstufen, dann müsste der Uebergang vom thierischen zum menschlichen Erkennen und Sprechen ein unmerklicher sein, dieser Uebergang und Fortschritt in der Entwicklung müsste sich auf der menschlichen Stufe in langsamem Aufstieg beständig fortsetzen — Vernunft und Sprache sind ja „Erzeugniss einer Entwicklung, die niemals stille steht“ —; dabei bliebe selbstverständlich immer noch das sonderbare diesen Lebewesen immanente Entwicklungsprinzip zu erklären, das so rastlos zu immer höhern Graden vorandrängt. Mit andern Worten: auf Grund der Entwicklungstheorie ist es vollständig unverständlich und widerspruchsvoll, dass thierisches und menschliches Erkennen und psychisches Thun durch eine jähe Kluft vollständig getrennt ist, dass jenseits dieser Kluft bereits die volle menschliche Denkkraft da ist, und dass dieselbe unwandelbar dieselbe bleibt. Und doch ist es so, und alle That-sachen rufen das laut. Wann hat man bei den entwickeltsten Thieren wahre Bestandtheile menschlicher Sprache gefunden? ¹⁾ Kein besonnener

¹⁾ Doch fehlt es auch an solchen Versuchen nicht. So hat es sich R. L. Garner („Die Sprache der Affen.“ Aus dem Englischen übersetzt v. W. Marshall. Leipzig. 1900.) viele Zeit und Mühe kosten lassen, um in den Thiergärten von Cincinnati, Washington und New-York und zu Hause die Lautäusserungen von Affen mittels eines Phonographen aufzufangen und dieselben dann

Forscher wagt das auszusprechen, man gesteht es zu und flüchtet sich lieber in das nächtliche Dunkel fernster Vergangenheit, um dort die Täuschungen erfundener Thierfabeln verbergen zu können; man fühlt sich in ähnlicher psychologischer Stimmung mit jenen, welche für ihre unrechtlichen Schleichwege die lichtscheue Nacht wählen. Dass uns aber, soweit die Speculation über die sprachliche Entwicklung zurückführt, überall die volle menschliche Denkkraft entgegentritt mit allen ihren eigenthümlichen Bethätigungen, das liesse sich, wie schon bemerkt, aus dem Werke Wundt's selbst unschwer beweisen. Diese Bethätigungen können zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Charakter tragen und in diesem Sinne eine auf- und abgehende Curve der Entwicklung zeigen; aber überall ist das ganze wesentliche Kapital menschlicher Denkkraft niedergelegt, das sich durchaus gleichbleibt. — Und dasselbe setzt auch Wundt an vielen Stellen, allerdings in schneidigem Gegensatz zu seiner ganzen Theorie, ganz deutlich voraus; so wenn es heisst:

„So wenig die Gesetze der Blutbildung und Blutbewegung im heutigen menschlichen Körper andere sind, als in dem des Urmenschen, gerade so wenig werden auch die allgemeinen Gesetze der Bildung der Vorstellungen, der Gefühle und Willensvorgänge andere geworden sein, seit solche psychische Inhalte überhaupt durch Sprachlaute oder Geberden (!) geäußert wurden.“ und die eventuellen Umwandlungen „müssen sich doch innerhalb der Grenzen bewegen, in denen dies die allgemeinen Eigenschaften des Menschen psychologisch verständlich (!) machen“ (S. 623).

in Gegenwart anderer Affen zu reproduciren, um dabei zu beobachten, welches Verständniss dieselben bei den Hörern finden. Er glaubt so neun „Worte“ aus der Sprache der „intelligenten“ Capucineraffen unterscheiden und nach ihren Bedeutungen bestimmen zu können. Von ihnen soll z. B. eines „Futter“ oder „Fressen“ bedeuten, dasselbe Wort soll zugleich „als Gruss oder als Ausdruck des Friedens“ gebraucht werden und wieder gelegentlich „am besten dem Imperativ des Wortes geben“ entsprechen; er erwägt auch, ob ein bestimmter Laut den Werth eines Haupt- oder Zeitwortes gehabt habe. Während eines heftigen Regens, der an die Fenster schlug, wurde von einem kleinen Affen ein Laut geäußert, phonographisch aufgenommen und später reproducirt, wobei derselbe Affe wiederum nach dem Fenster hinsah; woraus geschlossen wird, dass dieser Laut in der Sprache des Affen „Wetter“ bedeute. Was von solcher „Empirie“ zu halten ist, dass es sich in diesen Fällen lediglich um subjective Gefühlsäußerungen der Thiere handelt, die in ihrer Art wieder auf andere einwirken, ist klar. Will man so alles aus den Lauten der Affen heraushören, was ein denkender Mensch an ihrer Stelle ausgedrückt hätte, dann wird man sich beeilen müssen, auch aus dem an Stimmmodulationen so reichen Miauen der Katze, dem Bellen und Winseln des Hundes umfangreiche Lexika anzulegen, in denen genau die Substantive, Verben und vielleicht auch Partikeln verzeichnet sind, die in diesen lautlichen Kundgebungen begrifflich enthalten sind.

Es wird auch beständig aus den jetzigen Gesetzen des menschlichen Geisteslebens auf die gleichen Erscheinungen in prähistorischen Perioden geschlossen. Darin liegt doch offen das Geständniss, dass menschliches Denken und Sprechen in seiner ganzen zeitlichen Ausdehnung bis zu den ersten Anfängen wesentlich dasselbe geblieben ist und von thierischen Bethätigungen durch eine plötzliche Kluft getrennt wird, die zwei vollständig geschiedene Gebiete theilt, zwischen welchen jede Continuität abgebrochen ist.

Damit nehmen wir von diesem Werke Abschied. *Habent sua fata libelli*. Es wird vielleicht mehr Anerkennung bei vielen finden, die einer gleichen Weltanschauung huldigen, oder die von dieser absehend für die Erklärung sprachlicher Erscheinungen manche treffliche Belehrung und weitere Anregung finden. Auch wir wollen letzteres Verdienst nicht geschmälert haben; bedauern aber im Interesse wahrer Philosophie und Weltweisheit, dass man so oft im Kleinen gross und im Grossen klein ist und die idealen Gedanken des menschlichen Daseins in einer Weise verdunkelt und verleugnet, die allen Thatsachen und den Forderungen der Vernunft nach gültigen Beweisen und nach Beobachtung der Denkgesetze widerspricht. Man wird nicht müde, immer wieder das alte Bild zu malen, in dessen Vordergrund der Mensch mit erhobenem Haupte steht, während im Hintergrunde die africanischen Urwälder mit ihren heulenden Bewohnern sich dehnen, und uns vieles über die innigen Beziehungen zu declamiren, die zwischen Vorder- und Hintergrund bestehen, während unterdessen von der Stirne des Menschen das unverwischbare Zeichen leuchtet, das zugleich allen seinen Werken aufgedrückt ist: *Ad imaginem meam creavi te*.

Innsbruck.

Jos. Donat S. J.

Energismus, die Lehre von der absolut ruhenden substantiellen Wesenheit des allgemeinen Weltenraumes . . . in leichtfasslicher Form entwickelt von Jos. Schlesinger, o. ö. Professor an der k. k. Hochschule für Bodenkultur in Wien. Mit 14 Figuren. Berlin, Hofbuchhandlung von Karl Sigismund, 1901. XVI, 554 S. *M* 8.

Es ist immer eine eigene Sache, eine ganze, geschlossen vorliegende Weltanschauung zu beurtheilen; denn sie ist mit Herzblut geschrieben, und allein der Gedanke an den Schmerz, den der Eingriff einer rauhen und taktlosen Hand in unser eigenes Gedankensystem uns bereiten würde, lässt uns die Kritik liebevoller stimmen. Nicht nur die grossen, sondern alle ureigensten Ideen und Ideensysteme stammen aus dem Herzen und

erheben naturnothwendig Anspruch auf ein Stück Kindesliebe, und wenn die Philosophie voraussetzungslos werden soll, muss man erst die Menschen zu Denkmaschinen machen. Kommt noch, wie in diesem Falle, hinzu, dass der Tod den Verfasser hinwegraffte, bevor er sein fertiges Werk in Händen hielt, so liegt eine eigene Weihe auf dem Buch, und der Leser wird verstehen, weshalb wir es ernster besprechen, als sein Inhalt es verlangt.

Die grundlegenden Ideen des von Schl. vertretenen Energismus sind : I) Die Existenz einer wirkenden Raums substanz, II) der Aufbau der Welt aus Kraft- oder Energiesubstanz, III) der Zusammenhang zwischen beiden, der darin besteht, dass die Energiesubstanz ihre Energie aus der Raums substanz bezieht, dass also aus dem Raum eine Raumkraft wirkt.

Gehen wir zunächst die Beweise des Vf.'s im einzelnen durch.

I. Den ersten Beweis für die Raums substanz führt Schl. (S. 15—40) aus der Thatsache, dass in den Körpern sich Beharrungswiderstand zeigt, und dass derselbe um so grösser ist, je rascher man den Körper zur Ortsveränderung zwingt. Wäre dieser Widerstand eine Kraft in dem Körper, so müsste der Körper, ebenso wie z. B. bei der Schwerkraft, wissen, wann er dieselbe vergrössern oder verkleinern solle. Da aber diese Annahme unmöglich gemacht werden kann, muss der Beharrungswiderstand (wie die Schwerkraft) durch etwas dem Körper Aeusseres hervorgebracht werden, und das kann beim Beharrungswiderstand nichts anderes als der Raum sein.

Was an dem Beweise Richtiges ist, hat Secchi (Einheit der Naturkräfte, 2. Aufl. II, 288) bereits ausgesprochen. Schl. übersieht, dass der Trägheitswiderstand durchaus keine active Kraft in dem Sinne darstellt, wie es beispielsweise die Schwerkraft ist; selbst wenn wir die Gravitation durch eine Kraft im metaphysischen Sinne erklären, ist der Trägheitswiderstand noch lange nicht etwas in dem Körper.

Der zweite Beweis für die Raums substanz, der (S. 113) ausdrücklich als solcher bezeichnet wird, ergibt sich für Schl. aus der Bewegung, oder genauer dem Entstehen der Bewegung (S. 99—113). Die alte Naturanschauung fasst die Körper als passive auf, d. h. als Körper, die sich nicht von selbst fortbewegen können. Wenn sie nun behauptet, ein Körper, z. B. eine Kugel, nachdem sie das Geschützrohr verlassen hat, bewege sich von selbst fort, begeht sie einen Widerspruch mit ihrer Voraussetzung. Wenn aber der Körper sich nicht von selbst weiterbewegt, muss etwas da sein, das ihn weiterrückt, eine Bewegungsursache, diese nennen wir Kraft- oder Energiethelchen. Da nun aber das Vorwärtkommen der Energiethelchen nicht ohne eine Stütze, an der sie sich hinziehen oder hinschieben, erklärlich wird, führt uns die Betrachtung der Bewegung wieder auf eine wirkende Raums substanz.

Allein der Ausdruck, „sich von selbst bewegen“ ist zweideutig. Er kann heissen, sich aus eigener innerer Kraft bewegen, — und das wäre ein Widerspruch mit der vorausgesetzten Passivität. Er kann aber auch heissen, die einmal erhaltene Bewegung beibehalten, nicht aus eigener Kraft zur Ruhe kommen, m. a. W. träg sein, — und das ist kein Widerspruch mit der Passivität, sondern geradezu von ihr verlangt. Der Beweis Schl.'s setzt also das als widerlegt voraus, was er widerlegen, und das als bewiesen, was er beweisen will.

II. Zu der Ueberzeugung von einem Aufbau der Welt aus Energiesubstanz kam der Vf. durch folgenden Gedankengang (S. 40—52). Das Innere des Stoffes, das Wesen der Materie ist uns unvorstellbar. Ebensovienig könnten wir es uns vorstellen, wenn wir das Innere der Atome nicht als undurchdringliche Materie, sondern als Tätigkeitsursache, als Energie, als etwas Lebendiges fassen. An und für sich wären also die beiden Hypothesen gleichberechtigt. Nun gibt es aber physikalische Thatsachen, die beweisen, dass das Innere der Materie nicht undurchdringlich sein kann; so ist z. B. das Krystallglas aus undurchdringlichen Rohmaterialien entstanden, aber selbst so herrlich durchsichtig. Die Berechnung ergibt, dass eine Lagerung der Glastheilchen, die das Licht nach allen Seiten ungeschwächt durchlässt, unmöglich ist; dem widersprechen aber die Thatsachen. Also müssen die Glastheilchen selbst durchsichtig geworden sein. Das Innere der Glastheilchen kann deshalb kein starrer undurchdringbarer Stoff, keine Materie sein, sondern muss ein lebendiges Etwas sein, dessen unbekanntem Träger man Energiesubstanz nennen kann.

Aber 1) ist hier einer der vielen Punkte, wo den Vf. seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse im Stich gelassen haben. Glas ist ein amorpher Körper, ja sogar der Typus der amorphen Körper, und die Theorie ergibt, dass solche Körper optisch gleichwerthig sind.

2) Undurchdringbar heisst so viel wie für Materie undurchdringbar, nicht aber für eine Kraft im metaphysischen Sinne.

3) Der Begriff der Undurchdringbarkeit wird total verwischt, wenn man die Energiesubstanzen (S. 80) isolirt für durchdringbar, dagegen in bestimmtem Zusammenwirken für undurchdringbar hält.

III. Die dritte Grundidee, die die beiden übrigen zusammenfasst, ergibt sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Zunächst (S. 55—76) ist das Wirken der Raumschubstanz, das den Beharrungswiderstand erzeugt, nicht anders denkbar als dadurch, dass man die Raumschubstanz als Träger von Tätigkeitsursachen, als eine unendliche Tätigkeitsursache oder Energiesubstanz fasst. Ferner (S. 82—84) beweist die Spectralanalyse, dass der Stoff, der ja aus Tätigkeitsursachen mit unbekanntem Träger besteht, im ganzen Weltall der gleiche ist. Folglich muss auch

der unbekannte Träger einheitlich durch das ganze Weltall hindurch vorhanden sein, und das führt zu dem Schluss, dass alle Thätigkeitsursachen, die wir in den Stoffatomen voraussetzten, nichts anderes als Theilwirkungen der allgemeinen und einzigen Thätigkeitsursache der unendlichen Raums substanz sind. Wäre endlich (S. 193) jedes Energietheilchen eine von der Urenergie unabhängige Selbstenergie, so wäre ein gesetzmässiges Zusammenwirken unmöglich.

Diese Beweise stehen und fallen offenbar mit den früheren Beweisen.

Bevor wir auf die directe Kritik des Systems eingehen, halten wir uns der grösseren Deutlichkeit halber kurz die Kosmogonie des Vf.'s vor Augen (S. 198—204). Gott, ein (nicht persönlicher) allmächtiger, überall und immer vorhandener Geist, schuf den substantiellen Weltenraum, verband sich mit ihm und schuf aus ihm heraus als Urenergie die Energietheilchen. Diese Energietheilchen bildeten nun einzig und allein in ihrer Zusammensetzung alles, was existirt.

Zunächst behaupten wir, dass durch die Energie (Bewegungs)-theilchen keine Bewegung entstehen kann. Die Energietheilchen sollen sich (S. 117 f.) in zwei Hälften scheiden und müssen es auch, wenn anders Bewegung und Ruhe durch sie erklärt werden sollen. In der Rückhälfte wirkt die Raumadhäsion, d. h. die Energie des Raumes sucht das Energietheilchen zurückzuhalten, während sie es in der anderen Hälfte vorwärts schiebt. Das ist offenbar ein Widerspruch; denn eine und dieselbe Energie kann doch nicht unter gleichen Bedingungen zugleich zurückhalten und vorwärtsschieben, kann sich doch nicht als rückhaltende Thätigkeit äussern und zugleich als bewegende Thätigkeit sich selbst in der rückhaltenden überwinden! Wenn man dazu bedenkt, dass die Energietheilchen ihre ganze eigene Energie von der Raumenergie erhalten (S. 198), so ist das ein geradezu ungeheuerlicher logischer Widerspruch. Und nun beachte man, dass dies die Grundlage für die ganze Weltsynthese des Vf.'s ist!

Der zweite fundamentale Widerspruch des Energismus liegt in dem Verhältniss der sog. materiellen Welt zum Raume. Halten wir an der Auffassung Schl.'s fest, dass eine von der Raums substanz verschiedene Raumenergie existirt (S. 80), dann sind folgende Möglichkeiten vorhanden:

- 1) Die Energie, aus der die sog. materielle Welt besteht, ist völlig unabhängig von der Raumenergie.
- 2) Die Energie der sog. mat. Welt und die Raumenergie sind identisch.
- 3) Die mat. Welt besteht aus wirklichem materiellen, nicht energetischen Stoff, der aber seine Energie von der Raumenergie empfängt.

Die erste Möglichkeit lehnt der Vf. (S. 193) ausdrücklich ab, während er die zweite (S. 83 f., 198) als seine Anschauung hinstellt. Die Energie des Raumes ist ebenso unendlich wie die Raums substanz, also an jedem Orte mit ihr verbunden (S. 81) und wesentlich mit ihr vereinigt (S. 83)

und selbst Gott (S. 202). Damit ist der Gegensatz zwischen Welt und Raum, zwischen Welt und Gott aufgehoben: Die Welt ist Gott. S. 84 sucht der Vf. dies zwar zu leugnen, weil er sonst Pantheist wäre, gibt es aber mit einer merkwürdigen Inconsequenz S. 199 direct zu. Sehen wir hier ganz davon ab, dass die Raumenergie Gott ist, dass also alles, was existirt, als identisch mit der Raumenergie reale göttliche Theile darstellt, so stehen wir vor der absoluten Unmöglichkeit, uns die Genesis der so unendlich differenzierten Welt aus einer völlig einheitlichen (S. 83) Raumenergie denken zu müssen, die gesetzlos ist oder, falls sie dennoch auf eine uns undenkbare Weise verschiedene Gesetze besitzen sollte, mit ihnen nicht wirken kann, da zur Existenz von positiven Naturgesetzen, sicherlich aber zur Entwicklung auf Grund solcher Gesetze mindestens räumlich differenzierte Realitäten vorhanden sein müssen. Diese Unmöglichkeit wird noch krasser, wenn wir beachten, dass die Qualitäten nicht etwa, wie bei der mechanischen Naturanschauung, in eine von der Materie qualitativ verschiedene Seele verlegt werden, sondern als solche ausser uns existiren (S. 227) und nach der Seelenlehre des Vf.'s, wonach die Einwirkung der Aussenwelt auf den empfindenden Geist weiter nichts ist, als eben die Einwirkung von Energietheilchen auf qualitativ gleiche Energietheilchen (S. 388 ff.), auch als solche existiren müssen. Offenbar unter dem unbewusst empfundenen Eindruck dieser Unmöglichkeit wendet sich die Auffassung Schl.'s, sobald er praktisch erklären will, von der realen Identität ab. Schl. nimmt Energietheilchen zum Aufbau der materiellen Welt an. Diese Energietheilchen sind sehr klein, aber selbständige Dinge, die irgend eine Form haben müssen (S. 104), die von der Urenergie geschaffen sind (S. 202), die von der Urenergie ihre Energie empfangen (S. 198); die Urenergie ist die Spenderin der Energie an die Energietheilchen (S. 192); die Thätigkeit, die sich in der absolut ruhenden Substanz des Weltenraumes befindet, quillt in die bewegliche Substanz der Energietheilchen (S. 120). Dazu nehme man noch den Umstand, dass die Energietheilchen getheilt sein sollen (S. 117 f.). Aus diesen Stellen erhellt bis zur Evidenz, dass der Vf., weil sich eben die reale Identität praktisch nicht durchführen lässt, sich unter den Energietheilchen etwas von der Raumenergie Ge- und Verschiedenes denkt, das seine Energie von jener empfängt. Es ist also noch etwas anderes als bloße Raumenergie in den Theilchen vorhanden, ein Träger der Energie. So kommt der Vf. praktisch auf die dritte Möglichkeit hinaus und widerlegt damit selbst seine antimaterialistische Naturwissenschaft.

Zur Erklärung des psychischen Lebens differenziert Schl. seinen Energismus etwas. Gott ist nach ihm ein Geist (S. 202), und die Energietheilchen erhalten aus der Urenergie neben Bewegungsenergie auch geistige Energie, Intelligenz, und zwar so, dass die Intelligenz um so grösser wird, je

feiner das Energietheilchen ist (S. 325 f.). Das ist zunächst eine phantastische Hypothese; denn viel näher liegt doch die andere Ansicht, dass die Intelligenz erst dort auftritt, wo sie ihr Dasein in der Naturordnung auch offenbart. Ferner bietet uns die Annahme keine Erklärung des psychischen Lebens; das, was (S. 396 f.) als solche angepriesen wird, erinnert an gewisse Neger- und Hottentottenvorstellungen, setzt im übrigen aber Intelligenz voraus.

Auf den bisher besprochenen Grundlagen führt nun Schl. das ganze Gebäude seiner Welterklärung auf. Er zeigt, wie aus dem Zusammenwirken der Energietheilchen die Erscheinung der materiellen Welt entstand; er gibt eine Physik und Chemie der Energie; er erklärt mit Hilfe der Energietheilchen die Schwerkraft, die Elektrizität, den Magnetismus, das Licht; er gibt uns Anschluss über die Entstehung des Lebens, über das Lebensprincip und den Organismus, er führt uns ein in das Geheimniss des Denkens und Fühlens, in das Wesen des Schlafes und der Unsterblichkeit, er spricht über Astralleiber und Wunderkinder, Hypnose und Burenkrieg, Scheintod und Anarchismus.

Wir sind überzeugt, dass die Leser uns von Herzen Dank wissen, wenn wir auf ein kritisches Eingehen in die Einzelheiten verzichten. Es gibt eben Ausführungen, die man nicht zu widerlegen braucht. Das Buch wimmelt von naturwissenschaftlichen Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten und Verstössen gegen die einfachsten Denkgesetze. Die „Erklärungen“, bei denen einfach die Intelligenz der Urenergie zur Hilfe gerufen wird, wenn die Energietheilchen nicht mehr ausreichen, sind zumeist derart naiv, dass sie wirklich grosse Anforderungen an das Taktgefühl der Beurtheiler stellen. Nur zwei Beispiele für das letztere: Um die Abstossung der Körper z. B. bei gleichnamigen Elektrizitäten zu erklären, nimmt Schl. einfach an, dass die Energietheilchen, die von dem einen Körper wegfliegen, sich umkehren, bevor sie sich an den anderen ansetzen, und infolgedessen diesen von jenem abtreiben. Und wenn man ihn fragt, wodurch denn diese Umkehrung zustande komme, erinnert er an die intelligente Urkraft des Raumes, von der ja die Energietheilchen ihre Energie erhielten (S. 284 ff.). Die Vererbung von körperlichen und geistigen Eigenschaften der Eltern macht sich Schl. auf folgende Weise klar: Im Organismus des Vaters werden von allen seinen Theilen diesen entsprechende Energie-Moleküle abgeschieden, in den Samenbehälter gesendet und dort mit Hilfe der Raumkraft zu einem Energie-Organismus zusammengestellt. In analoger Weise verhält sich der mütterliche Organismus. Erfolgt nun die Verschmelzung einer männlichen und einer weiblichen Geschlechtszelle, so treten die beiden Energie-Organismen in ein Zusammenwirken, und nun hängt es davon ab, welche Energie-Moleküle derselben Art im Zusammenwirken die Oberherrschaft davon tragen. So

entsteht die Vererbung (S. 374 f.). Wahrhaft klassisch ist auch die Erklärung des Denkprocesses (S. 396 f.) Doch das Mitgetheilte wird genügen.

Die Hoffnung Schl.'s, dass die Naturwissenschaft einst seine Ideen acceptire, wird sich niemals erfüllen. Denn abgesehen von seiner Unkenntniss in naturwissenschaftlichen Dingen verstösst er in einem principiellen Punkte gegen den Geist der Naturwissenschaft und jeder vernünftigen Philosophie: seine sog. Erklärungen verdienen nämlich dieses Wort gar nicht. Es geht kaum eine einzige vorüber, ohne dass die Intelligenz der Raumkraft nicht in irgend einer Weise eingriffe. Damit ist nicht nur jede eigentliche Erklärung von vornherein abgeschnitten, sondern auch ein völlig uncontrolirbares Moment in den Lauf des natürlichen Geschehens hineingesetzt, das Naturwissenschaft und Philosophie niemals mit in den Kauf nehmen können. Selbst wenn wir gegen all das kindische Zeug in den Erklärungen Nachsicht üben wollten, würde doch die ganze Weltsynthese an diesem einen Punkte scheitern.

Eine Eigenschaft besonders fehlt Schl., die Cardinaltugend des Philosophen, die Demuth: nicht jene falsch verstandene Demuth, die das eigene Denken einer Autorität zuliebe unterdrückt, sondern jene Demuth, die nicht nur weiss, was sie weiss, sondern vor allem auch was sie nicht weiss, jene Schauer der Demuth vor der Grösse des Naturgeheimnisses, wie sie Newton empfand, als er sich vorkam wie ein am Ufer des Meeres mit Muscheln spielendes Kind, während der Ocean der Wahrheit unerforscht vor ihm liege. Es ist stets das Zeichen kleiner Geister, dass sie kein *ignoramus* sprechen können.

Eine antimaterialistische Naturanschauung will Schl. begründen, streift aber dabei, obgleich er sich ausdrücklich (S. 530) gegen den Vorwurf des materialistischen Monismus verwahrt, bedenklich nahe an Haeckel. Es ist ihm ungefähr wie Ostwald ergangen, der auch den Materialismus in der Naturwissenschaft überwinden wollte, bei der Psychologie aber um so gründlicher in denselben zurückfiel. Zwei durchaus verschiedene Dinge hat Schl. mit einander vermischt. Die Annahme, dass die materielle Welt aus Materie und nicht aus Energie bestehe, berechtigt noch nicht zu dem Vorwurf des Materialismus, und selbst wenn ich alles Existirende in Materie auflösen will, bin ich erst beim theoretischen Materialismus. Gegen den Materialismus! muss allerdings heute auch eine Losung sein, aber nicht gegen den theoretischen — denn der ist so ziemlich überwunden —, sondern gegen den praktischen Materialismus, gegen jene niedrige, kleinliche und gemeine Gesinnung, die die besten Ideale des Menschenlebens verachtet, weil sie nicht gross und edel genug ist zum Mitempfinden, der alles Schöne und jede Liebe nur im Klang des Geld's und alles Hohe nur im Beifall der Grossen

besteht, die ebensogut mit dem theoretischen Idealismus wie mit dem theoretischen Materialismus verbunden ist, vielleicht mit jenem noch mehr als mit diesem. Dagegen kämpft auch letzthin Schl., und mit der Klage, dass unsere Jugend sich zu edler Begeisterung für wahrhaft Gutes und Schönes nicht mehr erheben könne (S. 537), hat er das Grundübel ausgesprochen, das schon lange von den verschiedensten Seiten mit mehr oder minder grossem Pessimismus betrauert worden ist. Wenn der Geist in der Jugend sich aufzehrt im banausischen Examensstreberthum und sich erniedrigt im Tanze um das goldene Kalb, dann hat er den hohen Flug schon für immer verlernt und Wissenschaft und Poesie und Freundschaft werden ihm nie mehr ihre Pforten öffnen. Trauriger ist ein Materialist in der Blüthe der Jugend als ein solcher mit greisen Haaren, und der Weg führt nicht nur vom theoretischen zum praktischen Materialismus, sondern manchmal — vielleicht öfter als man denkt — auch umgekehrt. Auf dem interesselosen Streben weitweg von egoistischen Gedanken, auf der reinen Freude am Erkennen, auf dem geheimnissvollen Sehnen jeder edlen Menschenseele, über dem Zufälligen, Niedrigen und Materiellen erhaben zu sein, beruht das Heil und der Fortschritt aller Wissenschaft. Dazu verhilft uns eine antimaterialistische Naturanschauung so wenig, wie jemals eine Theorie in der Praxis geholfen hat. Damit überhaupt über Energismus und Materialismus und ihre Lösung der tiefsten Fragen, die das Menschenherz bewegen, nachgedacht werden kann, damit der Menscheng Geist wieder höher fliegen, alles Elend der Welt zu Tode lachen und in Idealen selig werden kann, müssen erst die Menschen, muss vor allem erst die Jugend wieder jene Gesinnung empfangen, aus der das stolze Wort floss, das einst ein Naturforscher (Agassiz) sprach: „Ich habe keine Zeit, um Geld zu verdienen!“

Bonn.

Aloys Müller.

Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den in dem Entropiegesetz liegenden Schöpferbeweis. Von Dr. phil. nat. R. Schweitzer. Köln, Bachem.

Der Vf. dieser kleinen Schrift hat sich eine sehr verdienstliche Aufgabe gestellt und nach unserem Urtheil sehr befriedigend gelöst. Er will das von der Wissenschaft begründete Gesetz von der Erhaltung, Verwandlung und Entropie der Naturkräfte einem weiteren gebildeten Leserkreise zugänglich und verständlich machen und sodann auch die Folgerungen ziehen, welche für die gesammte Weltanschauung aus diesen wissenschaftlichen Resultaten sich ergeben.

In allgemein verständlicher, aber doch streng wissenschaftlicher Darstellung, die den Fachmann verräth, behandelt der Vf. die Einheit der Naturkräfte, das Wesen der Energie, die Erhaltung der Energie und deren Aufspeicherung auf der Erde, die Verwandlungen der Energie, um sodann den Begriff der Entropie und seine Berechtigung darzuthun. Dieser letzte Punkt ist der wichtigste und der am wenigsten von den Laien in der Naturwissenschaft verstandene; darum wird er mit besonderer Sorgfalt behandelt.

Es wird zuerst gezeigt, dass die verschiedenen Energieformen, Wärme, Elektrizität, lebendige Kraft sich in einander in ganz bestimmten Verhältnissen verwandeln, dagegen eine völlige Rückumwandlung entweder gar nicht oder nur theoretisch möglich ist. Nach Clausius lassen sich ohne Beschränkung verwandeln (positive Verwandlungen): a) mechanische Arbeit in lebendige Kraft, b) lebendige Kraft in mechanische Arbeit, c) Arbeit in Wärme, d) Wärme von höherer Temperatur in solche von niedriger Temperatur. „Negative Verwandlungen“, die sich nicht ohne Beschränkung verwandeln lassen, sind: a) Wärme in Arbeit; b) Wärme von niedriger Temperatur in solche von höherer Temperatur; c) Wärme, die auf einen grossen Raum vertheilt ist, auf einen kleineren Raum concentriren (Disgregationsverminderung); d) Gas, welches auf einen grossen Raum zerstreut ist, zu concentriren; e) Umkehrung exotherm verlaufender Reactionen. Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie von Clausius lautet nun: „Positive Verwandlungen finden von selbst statt, negative Verwandlungen müssen immer mit positiver verbunden sein.“

Manche der hier bezeichneten Verhältnisse sind schon aus dem täglichen Leben bekannt. So weiss nicht blos jeder Ingenieur, sondern jeder Laie, dass nicht die gesammte Wärme der Dampfmaschine in Arbeit umgesetzt werden kann; genauere Berechnungen zeigen, dass nur 20% der Bewegung der Dampfmaschine dienen; am wenigsten kann die lebendige Kraft der bewegten Maschine wieder so viel Wärme erzeugen, als von dem Dampfe geliefert wurde. Das Kühlwasser der Dampfmaschine beweist, dass mit der Verwandlung der Wärme zugleich eine Erniedrigung der Temperatur (positiven Wärme) stattfinden muss. „Die Maschine verwandelt nur einen kleinen Theil der ihr zugeführten Wärme in Arbeit; ein grosser Theil findet sich im Kühlwasser wieder oder wird als Abdampf an die Atmosphäre abgegeben und ist unfähig geworden, durch die Maschine in Arbeit verwandelt zu werden, weil er nicht mehr von höherer zu tieferer Temperatur sinken kann.“

So hat Clausius allgemein gezeigt: „Soll eine bestimmte Wärmemenge in Arbeit verwandelt werden, so muss gleichzeitig eine andere Wärmemenge auf niedrigere Temperatur gebracht werden, und es gibt kein Mittel, ohne andere Energieverwandlungen den Theil der Energie, welcher

einmal in Wärme übergegangen ist, wieder vollständig in die Quantität mechanischer Energie zurückzuverwandeln, aus welcher sie entstanden ist.“

Daraus folgert der Vf.: „Man ist somit zur Erkenntniss gelangt, dass alle Energie, welche einmal die Form der Energie angenommen hat, nicht mehr vollständig in Arbeit überzuführen ist, ohne dass neue Arbeit in Wärme übergeht, oder dass ein anderes Quantum Wärme von höherer Temperatur in solches von niederer Temperatur herabsinkt. So oft also ein Stein auffällt, und dessen kinetische Energie in Wärme verwandelt wird, ist etwas geschehen, dessen Folgen im Haushalte der Natur niemals rückgängig gemacht werden kann.“ Damit ist das Wesen der Entropie gegeben: „Die Summe aller Verwandlungen, welche ein System von einem beliebigen Anfangszustande an durchgemacht hat, nennt man seine Entropie.“ Genauer kann der Begriff bestimmt werden: „Sie ist der Theil der inneren Energie eines Systems, welches sich nicht in Arbeit i. e. mechanische Arbeit umsetzen lässt,“ oder allgemeiner: „die Grösse, welche ausdrückt, ein wie grosser Theil der Energie eine Form von beschränkter Rückwandelbarkeit in andere Energieformen angenommen hat oder diesem Zustande näher gekommen ist, wird Entropie genannt.“

Es ist klar, dass bei allen nicht umkehrbaren Processen die Entropie wachsen muss, „bei den umkehrbaren kann sie constant bleiben. Aber da nun die meisten positiven Verwandlungen nur auf der Bildung und Ausbreitung von Wärmeenergie und auf dem Fallen von höheren zu niederen Temperaturen beruhen, so drückt ein Wachsen der Entropie nur das aus, dass in einem Quantum von Energie nach einer grösseren Reihe umkehrbarer und nichtumkehrbarer Verwandlungen ein grosser Theil der Energie die Form von Wärme, oder mehr Wärmeenergie niedere Temperaturen angenommen oder sich weiter ausgebreitet hat.“

Daraus zieht nun Vf. mit Clausius allgemeinere Schlüsse: „Wenn die Prozesse der Umwandlung von potentieller Energie in Wärme und von Wärme höherer Temperatur in solche niederer Temperatur im Weltall fortschreiten, so wird alle vorhandene Energie zuletzt die Wärmeform angenommen haben. Es wird sich alles auf eine einheitliche Temperatur abkühlen, so dass der Endpunkt alles Geschehens und ein definitiver Stillstand eintreten muss.“ Mathematisch ausgedrückt: „Die einzelnen Formen der Energie haben zwar unter sich Aequivalenzwerthe, aber in Bezug auf ihre restlose Unwandelbarkeit in alle anderen Energieformen sind sie nicht gleichwerthig. Oder mit andern Worten: x Einheiten der Energieform A geben bei der Verwandlung in die Energieform B glatt, ohne gleichzeitigen Verlauf anderer Energieverwandlungen, y Einheiten der Energieform B . Sollen aber diese y Einheiten der Energieform B wieder in die Energieform A zurückverwandelt werden, so wird in vielen Fällen ohne Mithilfe anderer Energieverwandlungen nur

$x-n$ Einheiten der Energieform A wieder erhältlich sein. Verlaufen nun in der Natur viele wechselseitige Verwandlungen zwischen den Energieformen A und B , so muss die Energieform A beständig abnehmen und die Energieform B beständig zunehmen. Eine solche, nicht unbeschränkt rückwandelbare Energieform des Typus B ist die Wärmeenergie, weshalb sich diese in der Natur beständig vermehrt und deren Gesamttemperatur beständig sinkt. Die Grösse nun, welche ausdrückt, ein wie grosser Theil der Energie eine Form von beschränkter Rückwandelbarkeit in andere Energieformen angenommen hat oder diesem Zustande näher gekommen ist, wird die Entropie genannt. Die Erfahrung hat gelehrt, dass die Gesamt-Entropie der Natur beständig wächst.

Bekanntlich schützen die Vertheidiger der Ewigkeit des Weltganges die Möglichkeit eines ewigen Kreislaufes vor. Der Vf. widerlegt diese Möglichkeit im allgemeinen, ohne auf die besonderen Einwände gegen die Entropie einzugehen. Ausführlicher haben wir dieselben in der Schrift „Der mechanische Monismus“ und in dem Lehrbuche der Naturphilosophie widerlegt. Den allerneuesten von Nils Ekholm, der sich auf die Maxwell'sche elektromagnetische Lichttheorie stützt, konnte er noch nicht kennen; wir haben ihn im Philos. Jahrbuch¹⁾ einer Kritik unterzogen. Weil gegen den zweiten Hauptsatz von Clausius sich gewichtige Stimmen erhoben, wird von uns die Entropie auf allgemeinere Eigenschaften des Stoffes, auf die Trägheit und das damit gegebene Streben nach einem immer festeren Gleichgewichtszustande zu stützen gesucht.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Les philosophes belges. Textes et études. — Tome I.: **Le traité „de unitate formae“ de Gilles de Lessines.** Par M. de Wulf, prof. à l'univ. de Louvain. Louvain, institut supér. de philos. 1901. 122 et 100 p. in fol. Fr. 10.

Das *Institut supérieur de philosophie* der Universität Löwen tritt mit dieser Publication mit einem grossen Unternehmen vor die Oeffentlichkeit, nämlich mit der allmählichen Herausgabe der Werke der belgischen Philosophen „jeglicher Epoche und jeglicher wissenschaftlichen Richtung“ (Einleit.). Die vorliegende erste Veröffentlichung greift einen belgischen Philosophen der mittelalterlichen Glanzzeit heraus und bietet dessen Werk „de unitate formae“, von dem Hauréau in seiner Geschichte der scholastischen Philosophie zwar einige ungenaue Bruchstücke mitgetheilt hat, das aber als Ganzes hier zum ersten Mal erscheint. Benutzt wurden

¹⁾ 1902 S. 270 ff.

zur Textedition zwei Manuscripte: der von Quétif und Échard angeführte und von Hauréau in seinen *Notices et extraits* mit Unterlaufung mancher Irrthümer und gewagten Behauptungen bereits beschriebene, dem 14. Jahrhundert angehörige *Codex Parisiensis*, der flamländischen Ursprungs ist, sowie der weder von Quétif und Échard noch von Hauréau erwähnte *Codex Bruxellensis* aus dem Ende des 14. Jahrh. Der *Cod. P.* bringt noch eine von dem Abschreiber herrührende *Appendix*, welche Erläuterungen zum Tractat des Aegidius enthält; de Wulf hat sie gleichfalls publicirt. Die jedem dieser beiden Codices ausserdem noch beigefügten Schriften von Aegidius oder anderen Autoren fehlen natürlich in der vorliegenden Textausgabe, welche einzig das Werk „de unitate formae“ im Auge hat. Als nächste Publicationen sind die Werke der beiden Studiengenossen des Aegidius, des Heinrich v. Gent und des Theodor von Fontaine, ins Auge gefasst.

„Um den Tractat »de unitate formae« des Aegidius in sein historisches und doctrinales Milieu zu setzen, ist es von Wichtigkeit, einen Blick zu werfen auf die Entwicklung der scholastischen Theorien während der drei ersten Viertel des 13. Jahrhunderts, denn diese Periode involvirt die Genesis und die grossen Phasen der berühmten Controverse“ (p. 10). Das geschieht in einer sehr lehrreichen historisch-philosophischen Studie (p. 1—120). Wir müssen uns hier darauf beschränken, nur einige bemerkenswerthe Sätze aus derselben mitzutheilen: Gegen Werner und neuerdings Mandonnet wird die Bezeichnung „mittelalterlicher Augustinismus“ für die Scholastik des 9.—13. Jahrhunderts entschieden verworfen, und das Wort „Vorthomismus“ gewählt (p. 15 sqq.), womit nicht nur ein Wort-, sondern ein wesentlicher Sach-Unterschied vertreten werden soll. — Die franciscanische Auffassung der Materie und der Form und ihre Lehre von der hylomorphischen Zusammensetzung auch der geistigen Substanzen ist arabischen Ursprungs (S. 20), desgleichen die Lehre von der Vielheit der Formen (p. 21). Sie beruht auf einer Vermengung der logischen mit der metaphysischen Ordnung, nämlich auf dem Grundsatz, dass allen logischen Zergliederungen auch extramentale Gültigkeit zukomme (p. 26 u. ö.). Die Behauptung Wittmann's, dass sie ein kräftiger Ausdruck des mittelalterlichen Realismus sei, ist mit Einschränkung aufzunehmen (p. 35). Schon Aristoteles hat (*Physic.* I. 7 t. II. éd. Didot p. 258) die Einheit der substantiellen Form gelehrt (p. 24). — Recht interessant sind die Abschnitte: Die näheren Anfänge der pluralistischen Theorie, Analyse ihrer fundamentalen Principien, Folgerungen und Systeme auf Grund ihrer Theorien, Gruppierung der pluralistischen Systeme, Historisches zur *forma corporeitatis*, Darlegung der pluralistischen Ansicht des hl. Bonaventura, die principielle Neuerung des Thomismus in der Formenlehre; nebenbei bemerkt, wird hier erwähnt,

dass der hl. Thomas im Anfange seiner Laufbahn der pluralistischen Theorie Zugeständnisse gemacht habe (p. 48). Von p. 59—83 wird ein so anschauliches Bild der wissenschaftlichen Kämpfe zu Paris und Oxford in den Jahren 1270—1277 gezeichnet, dass man überall den gründlichen Kenner der Scholastik bewundert.

Doch genug der Auszüge! Es genüge die allgemeine Bemerkung, dass in dieser Studie sich alle Vorzüge, aber auch — *sit venia dicendi* — die kleinen Schattenseiten der rühmlichst bekannten Feder des Löwener Philosophen wiederfinden: auf der einen Seite eine hervorragende Kenntniss der Scholastik, ein tiefes Durchdringen ihrer philosophischen Lehren, gepaart mit einer ausserordentlich klaren, systematischen Darstellungsweise; auf der anderen Seite aber auch eine, die Grenzen strenger Unparteilichkeit nicht selten überschreitende Sympathie für den rigorosen Thomismus und infolgedessen das Bestreben, die ganze Entwicklung der *philosophia perennis* von Aristoteles bis auf den hl. Thomas und darüber hinaus im Lichte des Thomismus zu deuten, und zu seinen Gunsten auszulegen. Vielleicht bietet sich später einmal die Gelegenheit, dieses näher zu begründen. — Besonders sei noch hingewiesen auf die specielleren Nachrichten, die uns de Wulf über Aegidius verschafft hat, sowie auf seine Analyse von dessen Schrift „de unitate formae“. Der Dominicaner Aegidius stammt aus einer der alten flämändischen Provinzen, studirte wahrscheinlich zu Valenciennes, Köln und Paris, war Schüler Albert's d. Gr. und ausgesprochener Anhänger des hl. Thomas, das Amt eines Magisters hat er nie bekleidet, wohl aber docirte er als Baccalaureus der Theologie im Convent S. Jakob zu Paris über die hl. Schrift und die Sentenzen des Lombarden unter der Leitung eines Magisters. Von seinen Schriften, über welche de Wulf ausführlich referirt (p. 85—89), ist diejenige „de unitate formae“ die bedeutendste; sie darf sogar als „eine der besten oder als die beste Schrift bezeichnet werden in der reichen Litteratur, welche die Controverse über die Formen am Ende des 13. Jahrhunderts hervorrief“ (p. 120). Sie fand viele Nachahmer innerhalb des Dominicanerordens; Hervaeus de Nédellec hat sie in seinem „Tractatus de unitate formae“ vielfach wörtlich ausgeschrieben (p. 120). Für die Abfassungszeit der Schrift hält de Wulf, trotz der Datirung des Brüsseler Manuscriptes (1288), mit Recht am Jahre 1278 fest; er findet es als ausgemacht, dass sie gegen einen verloren gegangenen oder noch nicht aufgefundenen „Tractatus de unitate formae“ des Robert Kilwardby gerichtet ist. Diese beiden Thatsachen hat de Wulf mit grossem Geschick zu eruiren verstanden; weniger gelungen dürfte der Nachweis der Identität des Aegidius von Lessines mit frater Aegidius, dem Schreiber des von Mandonnet jüngst zum ersten Mal ganz veröffentlichten, an Albert d. Gr. gerichteten Briefes sein; immerhin hat auch hier de Wulf

mit Scharfsinn argumentirt; die Zweifelhaftigkeit des Beweises ist mehr dem Mangel an Quellen zuzuschreiben. — Die Analyse des „de unitate formae“ des Aegidius (p. 90—120) ist als eine sehr gediegene und sorgfältige Arbeit zu bezeichnen; sie liest aus der Schrift folgenden Gedanken-gang heraus: 1. Darlegung der pluralistischen Theorien und ihrer Argumente. 2. Allgemeine Bemerkungen über Materie und Form. 3. Darlegung und Beweis der Theorie von der Einheit der Form sammt einer Widerlegung der gegentheiligen Theorie. — Bemerkenswerth für Aegidius, den Zeitgenossen und begeisterten Anhänger des hl. Thomas, ist die Erklärung am Ende seiner Schrift, dass die von ihm vorgetragene Lehre von Materie und Form (welche diejenige des hl. Thomas ist) blos den Charakter einer Hypothese besitze von der Art der Hypothesen über die Sphäricität der Erde oder die Geocentricität des Weltalls.

Möge diese, in jeder Hinsicht vorzügliche Studie und Textedition de Wulf's ein günstiges Vorzeichen sein für den weiteren Verlauf des bedeutsamen Unternehmens!

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Petri Card. Pázmány . . . opera omnia partim e codd. mss. partim ex editionibus antiquioribus et castigat. ed. per Senatum acad. reg. scient. Universit. Budapest. . . . *Series latina*, Tom. 5.: **Theologia scholastica (II.): I.** In Secundam Secundae Summae Theol. s. Thomae: *De iustitia, restitutione, religione*. Rec. Adalb. Breznay. — II. In Tertiam Partem: *De incarnatione et Sacramentis*. Rec. Desid. Bitá O. S. B., qui tom. hunc praefatus est. Budapestini, Typ. reg. scient. Univ. 1901. gr. 4. 808 p. Flor. 5 (Subscriptionspreis).

Von der im Jahre 1894 begonnenen Ausgabe der *Series latina* der Werke Pázmány's war der letzte Band 1899 erschienen. Er behandelte unter dem von dem Herausgeber, Prof. Breznay, stammenden Titel *Theologia scholastica* einen grossen Theil der in der *Prima Secundae* und der *Secunda Secundae* des hl. Thomas behandelten Fragen der Moral.¹⁾ Die Fortsetzung liegt nunmehr in dem angezeigten 5. Bande vor.

An erster Stelle bietet derselbe den Schluss der an die *Secunda Secundae* des Aquinaten sich anschliessenden moralischen Tractate über die Tugenden der Gerechtigkeit (p. 11—286) und der Gottesverehrung (p. 287—352). Von den p. 14 durch den Autor angekündigten 15 Disputationen enthält die Ausführung jedoch nur fünf: 1. Gegenstand, Wesen

¹⁾ Vgl. die Besprechung im Phil. Jahrb. 13. Bd. (1900) S. 86 f.

und Arten der Gerechtigkeit bezw. Ungerechtigkeit (p. 15—64); 2. Ueber das Eigenthumsrecht (Rechtmässigkeit des Privateigenthums. Gegenstand. Eigenthumswerb usw. p. 64—159); 3. Ueber die Rückerstattung, deren Natur, Veranlassungen, Umstände (p. 160—247); 4. Ueber die Restitution bezügl. der geistigen (p. 247—257) und 5. der körperlichen Güter (p. 257 bis 286). — Eine Menge von Fragen also, deren Erörterung Pázmány in Aussicht gestellt, ist also unerledigt geblieben, so z. B. das weite Gebiet der Verträge. Was dagegen in dem Entwurf als 14. und 15. Disputation gedacht war, tritt thatsächlich als eigener Tractat: *De religione* auf.

Während der Rest dieser von Pázmány in verschiedener, bald ausführlicher, bald mehr skizzenhafter Form hinterlassenen moral-philosophischen und -theologischen Abhandlungen der *Secunda Secundae* noch von Prof. Breznay herausgegeben ist, hat Prof. Desid. Bitá O. S. B. den zweiten Theil des Bandes — enthaltend die zur *Tertia Pars* der *Summa theologica* des Aquinaten gehörenden Fragen über die Menschwerdung des Logos (p. 361—587), die Sacramente im allgemeinen (p. 594 bis 752) und die Taufe im besondern (p. 753—801) — edirt.

Wenngleich auch der vorliegende Band der Werke des berühmten Kirchenfürsten manche grössere Lücken aufweist (so findet sich p. 587 mitten in der Abhandlung über das Verdienst Christi der Vermerk: „Hic deficit textus“), und die einzelnen Partien durchaus nicht gleichmässig behandelt sind, indem tiefgehende, in getragener Stile gehaltene Speculation mit compendiöser Kürze wechselt, so lassen doch, um mit dem Herausgeber zu reden, die Verstandesschärfe, die packende Beweiskraft, die Erudition und Gewandtheit der Darstellung auch in schwierigen Materien immer den würdigen Schüler eines Bellarmin, Suarez und Vasquez erkennen.

Fulda.

Dr. Jos. Dam. Schmitt.

Maine de Biran. Von Dr. A. Lang. Köln, Bachem. 65 S.

Wohl existiren schon verschiedene französische Schriften über Maine de Biran (geb. 1766, gest. 1824), und B. G. König (Phil. Monatschrift 1889) hat ihn als „den französischen Kant“ auch in Deutschland bekannt zu machen versucht, aber trotzdem ist es richtig, dass die Lehren „des halbvergessenen Denkers“ einer Auffrischung bedürfen. Nach den Ausführungen des Vf's. zu schliessen, nahm Biran eine wirklich originelle Stellung unter den zeitgenössischen französischen Philosophen ein. Zwar ist er noch weit entfernt von derjenigen Richtung, die wir als wahre Philosophie bezeichnen, hat er doch den Begriff der Substanz im allgemeinen und der Seelensubstanz im einzelnen nicht an-

genommen, aber es war doch ein grosser Fortschritt, dass er wenigstens dem Empirismus Condillac's, ebenso dem Scepticismus Hume's, sowie dem Apriorismus Kant's sehr kritisch und verneinend entgegentrat. Sehr klar weiss uns der Vf. auch die Begründung des Causalsatzes durch Biran vor Augen zu führen, und gerade dadurch wird seine Schrift zu einem werthvollen Beitrag zur Geschichte der Philosophie, in welchem wir die Feinde und Freunde des Causalsatzes genau kennen lernen. Wir erfahren, dass Biran das Causalgesetz mit Vorliebe aus der Activität der Seele auf das Muskelsystem des Körpers ableitet, dabei allerdings sehr einseitig zu Werke geht und trotz seines principiellen Psychologismus die rein geistige Activität nicht als Beweis der Causalität gelten lässt. Gewundert hat es uns, dass der Vf. seinen Philosophen in keinen Zusammenhang bringt mit der Reaction der französischen Denker gegen den Geist des Materialismus, wir meinen mit Châteaubriand, Ampère, Bonald u. a.; denn es ist doch sicher, dass all' diese Männer mit denselben idealen Waffen für den Aufschwung in Philosophie und Religion gekämpft haben. Nicht umsonst hat wohl Cousin seinen Freund Biran als den grössten französischen „Metaphysiker“ Frankreichs seit Malebranche bezeichnet. Wenn sodann Biran, wie der Verf. behauptet, das Gefühlsvermögen in die französische Philosophie eingeführt hat, so scheint uns auch dieses wichtige Moment nicht genug hervorgehoben zu sein. Dagegen ist es ein unbestreitbarer Vorzug des Buches, dass sowohl die Philosophie Biran's als diejenige der vielen anderen zur Behandlung kommenden Forscher an den klaren und bestimmten Normen der *philosophia perennis* gemessen werden. Darnach muss freilich die Bedeutung Biran's (S. 69) als eine mehr negative bezeichnet werden.

Hechingen.

W. Ott.