

Rezensionen und Referate.

Einführung in die Psychologie. Von Dr. Alex. Pfänder, Privatdozent an der Universität München. Leipzig, Barth. 1904.

Das Losungswort der modernen Psychologie ist Erfahrung, die Psychologie soll, von aller Metaphysik befreit, selbständige, reine Erfahrungswissenschaft sein. Und doch, kein einziges von den zahlreichen Lehrbüchern der Psychologie, welche in den letzten Jahren erschienen sind, bleibt diesem Programme treu, ein jeder setzt an die Stelle der herkömmlichen Metaphysik seine eigene, bzw. seine neue Erkenntnistheorie.

Die vorliegende Einführung in die Psychologie ist die erste psychologische Schrift, von der ich bekennen muss, dass sie auf die Erfahrung und nur auf die Erfahrung sich stützt, nur durch Klarlegung der Tatsachen der Erfahrung im Seelenleben in die Psychologie einführt.

Es geschieht dies mit einer solchen Anschaulichkeit, ins einzelne gehenden Ausführlichkeit, dass man sich manchmal fragt: Aber warum so selbstverständliche Dinge so weit ausführen? Und der Vf. war sich bewusst, dass dem Leser solche Gedanken kommen würden; darum erklärt er sich darüber selbst durch die Bemerkung, dass auch die einfachsten, klarsten Tatbestände von Psychologen geleugnet, entstellt, verdunkelt werden. Gerade diese reine empirische Darlegung zeigt recht auffallend, wie unsere exakten Psychologen, durch metaphysische, erkenntnistheoretische Vorurteile verleitet, unter dem Einfluss von Werturteilen, die „psychische Wirklichkeit“ umdeuten. Der Vf. weist aber auch diese Entstellungen positiv zurück, wie z. B. die Leugnung des Ich, den psychophysischen Parallelismus, die Leugnung des Willens und deren Antipoden, den Voluntarismus usw. Das sind aber dieselben exakten Forscher, welche immer schreien über apologetische Tendenzen, Unfreiheit des Denkens, wenn ein christlicher Philosoph auch nur den Namen Gott oder Seele nennt.

Hören wir, wie er die ganze Nichtigkeit der Dichtung vom psychophysischen Parallelismus dartut:

„Die heutige Theorie des psychophysischen Parallelismus will, empirisch begründet, ja im Grunde nichts weiter als ‚ein empirischer Ausdruck der vorgefundenen Tatsachen‘ sein. . . . Wir werden jedoch im folgenden sehen, dass der psychophysische Parallelismus, wenn er konsequent weitergedacht wird,

notwendig zu dem universellen Parallelismus (von Spinoza) zurückführt, also im Grunde eine unbeweisbare metaphysische Theorie ist.“

„Um dies zu erkennen, brauchen wir uns nur den Sinn des psychophysischen Parallelismus zu verdeutlichen. . . . Die Theorie in ihrer strengsten Fassung behauptet nämlich: eine Einwirkung von leiblichen Vorgängen auf psychische, und die umgekehrte Einwirkung sei unmöglich. Die leiblichen Gehirnvorgänge könnten immer nur wieder leibliche Gehirnvorgänge hervorbringen und zu ihrer Ursache haben; und die psychischen Vorgänge könnten immer nur aus psychischen Vorgängen entstehen und immer nur psychische Wirkungen haben. Die leiblichen und die geistigen Vorgänge seien zwei in sich selbst geschlossene, niemals ineinander übergreifende Kausalzusammenhänge. . . . Verallgemeinernd behauptet der psycho-physiologische Parallelismus weiter, dass jedem psychischen Geschehen ein bestimmter Gehirnvorgang entspreche oder parallel laufe, dass also das ganze psychische Leben eines Individuums derart von einem bestimmten Gehirngeschehen begleitet sei, dass mit der Aenderung des psychischen Geschehens jedesmal eine ganz bestimmte Aenderung in den Gehirnvorgängen, und umgekehrt mit der Aenderung bestimmter Gehirnvorgänge eine ganz bestimmte Aenderung der psychischen Vorgänge notwendig verbunden sei, ohne dass man deshalb von einer Wirkung der einen Reihe auf die andere sprechen dürfe. Das ist der Sinn des psycho-physischen Parallelismus. Soll er nicht ein blosser Machtspruch sein, so muss er Gründe für seine Behauptungen anführen.“

Diese sind aber rein negativer Natur und beweisen zudem nichts. Das bedeutendste Argument ist die „Erhaltung der Energie“. Aber auch dieses beweist nichts:

„Das Prinzip von der Erhaltung der Energie ist ein Erfahrungssatz, der zwar zunächst nur für beschränkte Gebiete der Welt erwiesen ist, der aber mit Recht auf die ganze Welt ausgedehnt werden darf. Verbiethet nun wirklich dieses Prinzip, eine Wechselwirkung zwischen leiblicher und psychischer Wirklichkeit anzunehmen?“ Durchaus nicht. „Zunächst ist hervorzuheben, dass dieses Prinzip direkt gar nichts darüber bestimmt, welcher Art die Ursachen und die Wirkungen eines bestimmten Vorganges sind. Es fordert weder, dass materielle Ursachen immer nur materielle Wirkungen, noch dass materielle Wirkungen immer nur materielle Ursachen haben. Erst recht verlangt es nicht, dass nur Bewegungen materieller Teilchen Ursachen und Wirkungen seien, dass also eine materielle Bewegung nur materielle Bewegungen zur Ursache und zur Wirkung habe. Man mag den Glauben haben, dass alle Energieformen im Grunde mechanische Energie seien; im Sinne des Prinzips von der Erhaltung der Energie liegt aber durchaus nicht die Identität, sondern nur die quantitative Aequivalenz der verschiedenen Energieformen eingeschlossen. Jenes Prinzip lässt die Anzahl der möglichen Energieformen völlig dahingestellt. Es kann daher auch nicht verbieten, ausser jenen, nicht auf Grund der Erfahrung, noch weitere Energieformen anzunehmen. Ohne Verletzung des Energieprinzips kann man daher, wenn man will, eine spezifische psychische Energieform annehmen.“

„Aber, indem es die Konstanz der Energie in der materiellen Welt behauptet, schliesst es vielleicht einen Energieaustausch zwischen leiblicher und psychischer Wirklichkeit aus und macht so auch die Annahme einer Wechselwirkung unmöglich, denn eine Wirkung ohne Energieaustausch ist unmöglich?“

„In dieser Behauptung tritt der Hauptirrtum derjenigen zutage, die das Energieprinzip als Einwand gegen die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele benutzen. Dem Energieprinzip wird hier ein völlig unberechtigter Sinn untergelegt, indem die Bedingung seiner Gültigkeit zum Inhalt desselben gemacht wird. Das Prinzip kann gar nicht die Konstanz der Energie in der materiellen Welt behaupten, weil es überhaupt nicht besagt, dass dieses oder jenes materielle System in sich energetisch abgeschlossen ist. Es gilt für ein bestimmtes materielles System, also auch für die ganze materielle Wirklichkeit einzig und allein immer nur unter der Voraussetzung, dass dieses materielle System mit nichts ausser ihm in Arbeitsaustausch steht. Für energetisch nicht geschlossene Systeme verliert es überall seine Gültigkeit, denn in solchen Systemen kann tatsächlich überall die Summe der in ihnen vorhandenen Energie ab- oder zunehmen. Ob aber ein materielles System energetisch in sich abgeschlossen ist oder nicht, darüber kann immer nur die Erfahrung, nicht aber das Energieprinzip selber entscheiden. . . . Das Energieprinzip sagt also nicht, dass die materielle Welt mit samt den menschlichen Leibern und Gehirnen ein in sich energetisch abgeschlossenes System sei; es lässt vielmehr die Möglichkeit offen, dass das materielle System eines Gehirns nicht nur mit der übrigen materiellen Welt in Stoff- und Energieaustausch steht, sondern dass es auch zu einer zugehörigen psychischen Wirklichkeit, wengleich nicht in Stoffaustausch, so doch in Energieaustausch, trete. Würde die Erfahrung einen solchen Energieaustausch zwischen Gehirn und psychischer Wirklichkeit anzunehmen nötigen, so würde damit also die Gültigkeit des Energieprinzips nicht aufgehoben, sondern man müsste dann nur zu der Gesamtwirklichkeit, in der die Summe der vorhandenen Energie konstant erhalten werden soll, die mit dem materiellen System des Gehirns in Arbeitsaustausch stehende psychische Wirklichkeit mit hinzunehmen oder eine besondere psychische Energieform annehmen, die im Aequivalenzverhältnis zu den andern Energieformen stände. Wenn dann ein Gehirnvorgang ein psychisches Geschehen verursachte, so würde damit freilich aus dem Gehirn Energie verschwinden, aber nicht aus der Welt überhaupt, sondern statt des verschwundenen Quantum physiologischer Gehirnenergie würde ein äquivalentes Quantum psychischer Energie entstanden sein. . . . Es würde kein ernstlicher Einwand gegen diese mögliche Annahme sein, wenn man darauf hinweisen wollte, dass wir eine solche psychische Energie bis jetzt in keiner Weise messen können. Denn man weist damit doch nur auf eine Unfähigkeit unserer Erkenntnis hin, die uns auch sonst hinderlich ist, die uns aber niemals das Recht geben kann, die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu leugnen. Tatsächlich hat ja auch niemand Bedenken getragen, z. B. Reibung als Ursache der Entstehung von Wärme zu betrachten, als man die Aequivalentzahl für Wärme noch nicht kannte.“ (S. 94 ff.)

Darum schliesst der Vf., nachdem er noch positiv die Unhaltbarkeit des psycho-physischen Parallelismus handgreiflich nachgewiesen:

„Der psycho-physische Parallelismus ist zwar ein schönes, wissenschaftlich klingendes Wort, aber im übrigen nichts anderes als eine sonderbare, unbeweisbare und haltlose Behauptung.“ (S. 107 f.)

Nachdem der Vf. gezeigt, dass „die Einheit des Gleichzeitigen in der individuellen psychischen Wirklichkeit“ nicht einfach durch das Zusammensein in der Zeit, nicht durch räumliche Nähe, nicht durch gegenseitiges Anziehen und Festhalten, nicht durch Ähnlichkeit der verschiedenen Erlebnisse erklärt werden kann, folgert er:

„So bleibt denn die Einheit des Gleichzeitigen in der individuellen psychischen Wirklichkeit als eine eigenartige, mit keiner andern Einheit vergleichbare Einheit übrig. Die individuelle psychische Wirklichkeit bildet in jedem Moment ein eigenartiges Ganzes.“

Er will diese Einheit nicht „Einheit des Bewusstseins“ nennen, weil dieser Ausdruck missverständlich ist. Er charakterisiert sie folgendermassen:

„Die einzelnen psychischen Erlebnisse, Zustände und Tätigkeiten, etwa ein einzelnes Wahrnehmen oder Vorstellen, ein Fühlen, Streben oder Wollen, enthalten immer ein psychisches Subjekt, das eben diese Erlebnisse hat, in diesen Zuständen sich befindet, oder strebt und tätig ist. Ebensowenig wie es eine Bewegung gibt und geben kann, die nicht die Bewegung eines Etwas wäre, das sich bewegt oder bewegt wird, ebensowenig gibt es etwas Psychisches ohne ein Subjekt. In jedem psychischen Erlebnis steckt ein Subjekt, ein Ich, das erlebt. Subjektloses Erleben ist etwas in sich Widersinniges . . . Schalten wir auch die Frage nach der metaphysischen Bedeutung der psychischen Subjekte völlig aus, dann bleibt zunächst als Tatsache bestehen, dass alles Psychische ein Subjekt enthält. Und nun besteht die Einheit des Gleichzeitigen in der individuellen psychischen Wirklichkeit einfach darin, dass all dies gleichzeitige Psychische ein und dasselbe Subjekt enthält, dass es einen einzigen Zentralpunkt hat, dass ein und derselbe Lebenspunkt in all den gleichzeitigen Erlebnissen, Zuständen und Tätigkeiten sitzt.“ . . . „Die Einheit der individuellen psychischen Wirklichkeit in einem Moment besteht also in der numerischen Identität des darin enthaltenen Subjektes.“

Aber, sagt man, die Gesamtheit der psychischen Erlebnisse ist das Subjekt, ihr Zusammenhang das Ich. Darauf erwidert der Vf.:

„Ohne psychisches Subjekt gibt es diesen Zusammenhang nicht, also kann nicht umgekehrt dieser Zusammenhang das Subjekt sein. Man weise die Natur dieses Zusammenhanges auf, dann wird deutlich werden, dass er schon das Ich und die Identität des Ich voraussetzt. . . . Ein subjektloses Erlebnis wird auch nicht dadurch möglich und denkbar, dass man ihm weitere subjektlose Erlebnisse zugesellt; ebensowenig wie ein Blinder dadurch sehend wird, dass man ihn mit anderen Blinden in Zusammenhang bringt, oder ein Toter dadurch lebendig wird, dass man andere Tote zu ihm hinzufügt. Durch Addition von Nullen gewinnt man keine Grösse. Psychisches ohne ein Ich — darin ist eine Totgeburt einiger Psychologen, ein Nichts, das nicht dadurch etwas wird, dass man es durch andere Nichtse zu stützen sucht. An diesem Punkte zeigt sich die ganze Verirrung derjenigen Psychologen, die das Psychische soweit aus den

Augen verloren haben, dass sie in den Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmücken usw. das eigentlich Psychische zu haben glauben. Denn nun müssen sie notwendig ein diese Farben, Töne usw. empfindendes Subjekt konstruieren, und da es nicht in den Farben, Tönen usw. selbst liegt, so muss es ausserhalb liegen in der Gesamtheit der Farben, Töne usw. — Doch lassen wir hier solche monströsen Schulverirrungen auf sich beruhen.“ (S. 200 ff.)

Dieses Urteil über die ichlosen Psychologen ist hart; aber im Grunde viel zu milde. Es handelt sich nicht um unschuldige Schulmeinungen, sondern die klarsten Tatsachen des Bewusstseins werden vergewaltigt, um sich die „Seele“ vom Halse zu schaffen; anders ist eine solche Ungeheuerlichkeit schlechthin unbegreiflich.

Aber auch der sukzessive Verlauf des psychischen Lebens ist an ein einheitliches dauerndes Ich gebunden, und ohne dieses unverstündlich:

„Nur weil ein und dasselbe Subjekt dieses psychische Geschehen durchzieht, sind wir berechtigt, dieses Geschehen zur Einheit einer und derselben psychischen Lebensgeschichte zusammenzufassen . . . Es zieht sich nun nicht nur tatsächlich durch das individuelle psychische Leben ein und dasselbe Ich hindurch; es besteht nicht nur tatsächlich die numerische Identität des psychischen Subjektes in dem individuellen Lebenslauf, sondern auch die Erkenntnis dieser Tatsache findet sich allgemein verbreitet. Jeder normale erwachsene Mensch ist sich zuweilen bewusst, dass er als das psychische Subjekt der gegenwärtigen psychischen Erlebnisse, Zustände und Tätigkeiten schon früher existiert hat, und dass dies selbe psychische Subjekt es war, das bestimmte vergangene Erlebnisse hatte, damals in bestimmten Zuständen sich befand und damals Bestimmtes erstrebte und erlebte . . . Es gilt als ein Zeichen psychischer Störung und Erkrankung, wenn jemand seine eigene psychische Lebensgeschichte wirklich im Ernste an eine Mehrheit von psychischen Subjekten verteilt glaubt.“

„Es ist aber selbstverständlich, dass das psychische Subjekt nicht erst dann entsteht, wenn es erkannt oder Gegenstand eines Wissens wird. Das psychische Subjekt oder Ich besteht, ebenso wie seine numerische Identität, in der Zeit gänzlich unabhängig davon, ob irgend jemand davon weiss oder nicht. Wir müssen hier wieder hervorheben, dass ein psychischer Tatbestand an sich noch kein Wissen um diesen Tatbestand ist. Es sollte eigentlich einem Psychologen nicht mehr passieren, dass er die Behauptung, es stecke in jedem psychischen Tatbestand ein Ich, verwechselt mit der ganz andern falschen Behauptung, mit jedem psychischen Tatbestand sei zugleich ein Wissen um das darin enthaltene Ich gegeben. Wer nachweist, dass Kinder oder Wilde kein Wissen um ein psychisches Subjekt oder ein Ich haben, hat damit offenbar nicht das Geringste gegen die wirkliche Existenz und die numerische Identität psychischer Subjekte vorgebracht. Trotzdem begegnen wir derartigen Fehlschlüssen in der Psychologie häufig genug.“

„Ja, die Psychologie muss auf Schritt und Tritt auch die numerische Identität des Ich in all den psychischen Tatbeständen, die sie betrachtet und in Beziehung zu einander setzt, wenigstens stillschweigend voraussetzen . . . Man setzt als selbstverständlich voraus, dass man in derselben individuellen

psychischen Wirklichkeit bleibt, so lange nicht ausdrücklich zu anderen Individuen übergegangen wird. Die Assoziationsgesetze z. B. hätten gar keinen Sinn und keine Gültigkeit, wenn man dabei nicht an Erlebnisse eines und desselben Subjektes dächte; sie gelten nur für individuelle psychische Wirklichkeiten, also für die Umkreise psychischen Seins und Geschehens, die durch die Gemeinsamkeit eines und desselben psychischen Subjekts ausgezeichnet sind.“ (S. 203 ff.)

Die exakten Psychologen bieten alles auf, ergreifen alle nur denkbaren Ausflüchte, um das Ich, das sich doch mit elementarer Gewalt jedem Bewusstsein aufdrängt, zu beseitigen. Es sind hauptsächlich vier Wege, die man zu diesem Zwecke eingeschlagen hat:

1^o. Das Ich ist nur die Summe aller Inhalte des Gegenstandsbewusstseins. 2^o. Es ist die Summe aller Empfindungen und Vorstellungen. 3^o. Es ist die Summe der gleichzeitigen Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen. 4^o. Es ist die Summe aller aufeinanderfolgenden Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle und Strebungen. Der Vf. zeigt, dass sie alle der klarsten Erfahrung widerstreiten.

Was die erste Meinung anlangt, so bekämpft er sie in der Form, wie sie Ebbinghaus vorgetragen hat, ohne diesen jedoch, wie dies seine Art ist, zu nennen:

„Wir sagen von einem Baum, dass er Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätter usw. habe. Nun sei hier offenbar, so fährt man fort, der Baum nichts anderes als die Summe von Wurzeln, Stamm, Zweigen, Blättern usw. Das Subjekt, das die Wurzeln, den Stamm hat, sei das Ganze aus diesen Teilen. Ebenso sei auch das Ich, das die Empfindungen und Vorstellungen habe, nichts anderes als die Summe aller dieser Teile. Empfindungen und Vorstellungen nimmt man dann im Sinne der Gegenstände, also der empfundenen, vorgestellten Farben, Töne usw. Daraus ergibt sich die sonderbare Behauptung, das Ich sei die Summe der Empfindungs- und Vorstellungsinhalte.“

„Schon die Behauptung, der Baum sei die Summe nur von Wurzeln, Stamm usw., ist eine haarsträubende Behauptung. Doch lässt der Vf. dieselbe dahingestellt.“

„Jedenfalls verhält es sich mit dem Ich und seinen Gegenständen anders: wenn das Ich Empfindungs- und Vorstellungsinhalte hat, so heisst das niemals, das Ich bestehe aus diesen Gegenständen; das Ich ist nicht aus Farben, Tönen zusammengesetzt, wie der Baum aus Wurzeln, Stamm zusammengesetzt ist; es besteht nicht daraus, wie der Baum aus dem besteht, was er hat. Die Empfindungs- und Vorstellungsinhalte, die das Ich hat, sind Gegenstände seines Gegenstandsbewusstseins; dagegen sind die Teile des Baumes nicht Gegenstände eines Gegenstandsbewusstseins für den Baum . . . Nicht die Summe der Farben, Töne, Gerüche ist es, die sieht, hört, riecht, vorstellt, denkt und fühlt, sondern ein von ihr verschiedenes Ich.“

Auch die zweite Fassung des Ich als Summe von Empfindungen und Vorstellungen als Tätigkeiten ist unhaltbar. Hume hat allerdings das Ich in

diesem Sinne ein Bündel genannt, derselbe hat aber später eingestanden, dass das Bündel eine geheimnisvolle Einheit bilde, die er nicht zu erklären vermöge. Diese Einheit wird eben durch das Ich hergestellt.

Darnach kann auch die dritte und vierte Meinung, welche das Ich als Summe der gleichzeitigen oder als Reihe der aufeinanderfolgenden Vorstellungen, Gefühle usw. fasst, nicht bestehen. Nicht die Summe oder Reihe, sondern „daselbe spezifische Ich erlebt alle diese Erlebnisse. Ohne gemeinsames Ich besteht überhaupt kein innerer Zusammenhang zwischen den Erlebnissen“.

Das Ich ist auch keine Personifikation, wie man behauptet hat; das Personifizieren heisst etwas als Ich auffassen. Aber man kann nichts als Ich vorstellen, wenn man es nicht in sich findet. Dieses Ich ist etwas Reales, man kann es Seele nennen; es ist unsinnig, es als blosser Erscheinung gelten lassen zu wollen; denn

„jede Erscheinung setzt ein psychisches Subjekt voraus, dem sie erscheint,“ und „so erweist es sich als sinnlos, das psychische Subjekt und das psychische Leben und Tun als eine Erscheinung zu bezeichnen.“

Wir können die Schrift aufs wärmste empfehlen, nicht bloss den Anfängern, sondern auch den Fachmännern, und zwar gerade den Wortführern der empirischen und experimentellen Psychologie, damit sie sich doch einmal überzeugen, wie sehr ihre Wissenschaft von monistischen, aktualistischen, voluntaristischen usw. Vorurteilen beeinflusst ist.

Für mich ist die Schrift ein wahrer Genuss gewesen: das Meiste war mir wie aus der Seele gesprochen; die ungefälschte Erfahrung spricht immer für die christliche Weltanschauung.

Einen ernsten Widerspruch gegen irgend eine Auffassung könnte ich kaum erheben, selbst da nicht, wo Pf. z. B. gegen die Vermögentheorie polemisiert. Im Grunde gibt er ja die Vermögen als die konstanten „realen Bedingungen“ bestimmter psychischer Tätigkeiten zu, und verwirft eine Einteilung der psychischen Wirklichkeit in Verstand, Gemüt und Wille in diesem Sinne nicht. Setzt man statt Bedingung das Wort „Kraft“, und Kraft muss für eine Tätigkeit vorausgesetzt werden, und für verschiedene Tätigkeit eine verschiedene Kraft, so sind wir völlig einig. Auch wir müssten es mit dem Vf. tadeln, wenn die Vermögentheorie die eigentliche Erforschung des Seelenlebens ersetzen sollte.

F u l d a.

Dr. C. Gutherlet.

Platon gegen Sokrates, Interpretationen. Von Dr. Ernst Horneffer. Leipzig, Teubner. 1904. 8°. 82 S. Geh. M 2,80.

Der Verfasser sucht in dieser Schrift zu beweisen, dass drei Dialoge Platons, der kleine Hippias, Laches und Charmides, gegen den Satz des Sokrates: Tugend ist Wissen, im Ernst polemisieren. Wie

der Vf. am Schluss seiner Arbeit (S. 81 f.) bemerkt, denkt er daran, später über die Frage zu schreiben, in welchem Verhältnisse diese drei Schriften zu den übrigen Platos stehen, und wie die in der vorliegenden Arbeit gewonnenen Gesichtspunkte zu einer neuen Lösung des Problems von der Entwicklung Platos und der Reihenfolge seiner Schriften verwendet werden können. Er will aber einstweilen das Urteil der Sachverständigen über seine Interpretationen abwarten, um dann auf festerer Grundlage, als ihm, wie er sagt, das eigene Urteil in einer so schwierigen Frage sein könne, weiterzubauen.

Wir wollen ihm nun gerne das Zeugnis ausstellen, dass er eine sorgfältige, saubere Arbeit geliefert hat, die von scharfem und klarem Denken zeugt. Es ist ihm auch gelungen, Irrtümer in den Auslegungen anderer aufzudecken; dagegen ist ihm unseres Erachtens seine eigentliche Absicht fehlgeschlagen: der Beweis, dass Plato wirklich den Sokrates der drei Dialoge gegen den geschichtlichen auftreten lässt. Wir möchten glauben, dass dieser Beweis überhaupt nicht geführt werden kann; jedenfalls müssten stärkere Gründe, als sie dem Verfasser zur Verfügung stehen, beigebracht werden, die alte überlieferte Auffassung zu widerlegen, nach welcher die Polemik gegen die Sokratische Tugendlehre nur dialektisch, nicht ernst gemeint ist.

Vor allem ist es für den Standpunkt des Verfassers misslich, dass Sokrates selbst es übernehmen muss, sich zu widerlegen. Dies um so mehr, als es sich um solche Dinge handelt, die ziemlich übereinstimmend in die erste literarische Periode Platos gesetzt werden. Wie kam Plato dazu, als philosophischer Schriftsteller gleichsam nur durch den Mund des Sokrates sprechen zu wollen, wenn er von Anfang an beabsichtigte, durch ganze Schriften gegen ihn zu polemisieren? Wo Plato vorhat, dem Sokrates Dinge in den Mund zu legen, die über den Sokratischen Ideenkreis hinausliegen, hat er Mittel genug, dies ersichtlich zu machen; Sokrates muss z. B. die vorgetragene Lehre von einer weisen Frau, der Diotima, gehört haben; und derselbe Plato sollte so ungeschickt sein, das, was der Lehre des Sokrates direkt zuwiderläuft, diesen einfach vertreten zu lassen, ohne irgend eine Andeutung, dass es dem Standpunkte des historischen Sokrates widerspricht? Horneffer meint, die Person des Sokrates werde in den einzelnen Dialogen um so ehrerbietiger behandelt, je schärfer gegen seine Lehre Stellung genommen werde, und so trete bei seiner Auffassung eine besondere Feinheit der Platonischen Manier zu tage. Aber uns will bedünken, so lange die Abweichung von der wirklichen Denkweise des Sokrates nicht zu einem klaren und unzweideutigen Ausdruck käme, könne die ihm erwiesene Huldigung nur dazu dienen, uns für seine Meinung einzunehmen; somit würde das Gegenteil von dem erreicht, was beabsichtigt wäre. Horneffer hat übrigens das Gewicht des Einwands, dass Sokrates nicht gut seine eigene Lehre

widerlegen kann, selbst wohl gefühlt. Was er aber (S. 22) dagegen vorbringt, ist nicht überzeugend:

„Wenn man bedenkt,“ meint er, „mit welcher Freiheit Plato den Sokrates sonst auftreten und Dinge sagen lässt, die er nie gedacht und gesagt haben kann, so scheint es einem schliesslich nicht gar so unmöglich, dass er ihn auch gegen seine eigene Lehre kämpfen lässt.“

Aber das letzte ist doch offenbar etwas ganz anderes als das erste, und darum kann von dem einen nicht auf das andere geschlossen werden.

Ferner trifft den Verfasser, wie er selbst weiss, die Schwierigkeit, dass Plato im Laufe der Zeit seine Lehre geändert haben müsste, wenn seine Interpretation stimmen und die Sokratische Tugendlehre wirklich in den drei Dialogen bestritten sein soll. Es ist nämlich sicher und vom Verfasser auch zugestanden, dass Plato später den Sokratischen Standpunkt eingenommen hat! Der Verf. sagt nun zwar, es sei doch möglich, dass ein Philosoph, und gerade ein so entwickelungsfähiger wie Plato, seine Ansichten ändere (S. 28), und ferner bemerkt er (S. 48), nicht ganz mit Unrecht, dass jede Schrift eines Autors zunächst für sich allein zu interpretieren, und dass sie mit anderen Schriften desselben Autors nur dann in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen sei, wenn sich das ungezwungen tun lasse. Aber dem gegenüber muss gelten, erstens, dass nur sichere Gründe dazu berechtigen, einen Autor mit sich selbst in Widerspruch zu setzen; so lange der Sinn der Stellen unentschieden ist, müssen sie übereinstimmend erklärt werden; zweitens, dass Plato doch wohl verpflichtet gewesen wäre, über den Wandel in seiner Auffassung sich zu erklären, da er das sowohl der Sache als dem Ansehen des von ihm angegriffenen Sokrates schuldig war; aber eine solche Erklärung von ihm gibt es nicht.

Es lässt sich aber auch zeigen, dass die drei Dialoge einen guten Sinn haben, wenn sie den Standpunkt der Sokratischen Tugendlehre einnehmen. Man muss den Satz: Tugend ist Wissen oder Erkenntnis, richtig verstehen, dann werden die vorgebrachten Einwände sich in der Hauptsache leicht lösen.

Erstens, welches Wissen ist hier gemeint? Das Wissen um das sittlich Gute und Böse, jenes Wissen, das zwar einerseits Voraussetzung des rechten Handelns ist, andererseits aber selbst aus diesem als Frucht hervorgeht und somit einen sittlichen Charakter hat. Es handelt sich also nicht etwa um eine Einsicht in die Regeln der Technik und die Sätze der theoretischen Wissenschaften, sondern um die Einsicht vom wahren Wert jener Dinge, die sich uns als Ziel des Handelns darstellen, und diese Einsicht ist in der Tat mit der Tugend so eng verbunden, dass sie als eins mit ihr gelten kann und muss. Der Tugendhafte schätzt die Dinge richtig, weil er sich selber mit seinem Wollen und Streben in's rechte Verhältnis gebracht hat, der Lasterhafte urteilt verkehrt,

weil er selbst verkehrt ist, dem zugewandt und für das empfänglich, was nicht gut und edel ist.

Zweitens, in welchem Sinne ist hier die Tugend gemeint? Ist es blosser Neigung und Befähigung zum Guten, die etwa schon als natürliche Anlage einem innewohnt? Nein; denn so sehr eine solche Anlage zur Tugend hilft und sie fördert, so muss sie doch, um Tugend zu sein, aus guter Absicht hervorgehen, und die Absicht erfordert wieder Erkenntnis.

Drittens, in welchem Grade muss das Wissen vorhanden sein, um Tugend zu sein? Muss es eine wissenschaftliche Form haben, muss der Tugendhafte sich in schulgerechter Weise über Tugend und Tugenden aussprechen können? Gewiss nicht. Wie man etwas wissen kann, ohne es gut sagen zu können, so kann man auch eine Tugend besitzen, ohne sie genau in Worten beschreiben zu können. Und doch bleibt bestehen, dass die Tugend Wissenschaft und Weisheit ist. Denn sie ist die Kenntnis von dem wahrhaft Guten, der höchsten Aufgabe, dem letzten Ziele.

Nehmen wir nun an, dass Plato diese drei Gesichtspunkte oder ähnliche hervorheben und, nach seiner Art, dialektisch, durch Einwendungen, auf sie führen wollte, so heben sich einerseits die vorgebrachten Schwierigkeiten, und ergibt sich andererseits ein passender Sinn der in Rede stehenden Dialoge. Wir verstehen dann, warum im kleinen Hippias darüber disputiert wird, dass, je schlauer und verschlagener einer ist, er desto tugendhafter sein müsste, wenn Tugend und Erkenntnis eins sind. Wir verstehen, warum im Laches auf die Konsequenz des Sokratischen Tugendgesetzes hingewiesen wird, dass die Tiere keine wirkliche Tapferkeit besitzen, und dass der Löwe und der Stier nicht tapferer sind als Hirsch und Affe; wir verstehen endlich, warum Laches und Charmides, der eine tapfer, der andere, trotz Jugend und Schönheit, besonnen sind, ohne die Tapferkeit und die Besonnenheit schulgerecht definieren zu können.

Es scheint aber auch Plato selbst durch wohlerwogene in den Text eingefügte Wendungen dafür gesorgt zu haben, dass man ihn richtig auffasse und nicht missverstehe. So führt z. B. Sokrates im Charmides (171 D sqq.) bewegliche Klage, dass alle Vorteile, die man sich von der Besonnenheit für ihren Inhaber und andere, für das häusliche und das gemeine Wesen zu versprechen pflege, hinfällig würden, da ja die Besonnenheit, als Erkenntnis seiner selbst und Besinnung auf sich selbst verstanden, auf grund der vorausgegangenen Erörterungen einen Widerspruch in sich bergen und also etwas Unmögliches sein würde. Nun ist es aber klar, dass die Besonnenheit wirklich die bezeichneten guten Wirkungen hervorbringt, und ebenso klar ist es, dass es nach Plato eine Selbsterkenntnis und ein Bewusstsein des eigenen Wissens und Nichtwissens gibt. Also ist hiermit deutlich zu verstehen gegeben, dass

die Gründe für den Widerspruch, welcher im Begriffe der Selbsterkenntnis liegen soll, blosser Scheingründe sind. Ebenso wird im Laches (195 A sqq.) von Nikias ausdrücklich betont, dass die Wissenschaft des zu Fürchtenden und zu Wagenden, in welcher die Tapferkeit bestehen soll, nicht von der nächsten Gefahr und dem nächsten Uebel zu verstehen ist, die Tapferkeit im Kriege z. B. nicht von dem richtigen Urtheil über die grössere oder geringere Aussicht auf den Sieg, denn im Gegenteil, bei der Aussicht auf den Sieg sei die Tapferkeit nichts Grosses und Rühmliches, vielmehr handle es sich um das Urtheil, ob ein bevorstehendes Uebel nicht etwa aus höheren Gründen eher hinzunehmen als zu fliehen sei, ob z. B. Niederlage und Tod nicht besser sei als der Rückzug, und Sterben an einer Krankheit für manche nicht wünschenswerter als Genesung und längeres Leben. Es wird hier also auf die letzten Ziele und die höchsten Güter des Menschen hingewiesen und durch die Verbindung mit ihnen die Tapferkeit auf die höchste Höhe der Tugend-sphäre gerückt: sie ist das erleuchtete und praktisch massgebende Urtheil über das, was für den Menschen wahrhaft zu fürchten und nicht zu fürchten ist. Hierdurch wird, wie uns scheint, hinreichend deutlich gemacht, dass alle vorgebrachten Einwendungen die Tapferkeit nicht treffen können, weil dieselben von einer falschen Vorstellung über sie ausgehen. Dasselbe liegt auch im folgenden, wo Laches, der ein braver Haudegen, aber kein Philosoph ist, meint, wenn es der Tapferkeit zukomme zu wissen, ob Leben oder Sterben besser sei, so gehöre sie ins Ressort der Wahrsagekunst, und sein Mitunterredner, der tapfere Feldherr Nikias, müsse dann gestehen, dass er entweder beides sei, nicht nur tapfer, sondern auch ein Wahrsager, oder keines von beiden, kein Wahrsager und auch nicht tapfer. Hier fehlt jede Ahnung vom Wesen der Tapferkeit als einer sittlichen Grundtugend, und so sollen wir nach Platos Absicht überzeugt sein, dass nur solche radikale Missverständnisse die Zweifel an dem rationalen Charakter der Tugend verschulden.

Bonn-Dottendorf.

Dr. E. Rolfes.

Das Tragische in der Welt und Kunst, und der Pessimismus.

Von A. Vögele. Stuttgart, Prechter. 1904.

Diese preisgekrönte und preiswürdige Schrift befasst sich im ersten Teil mit den Pessimisten Schopenhauer, Bahnsen und Ed. v. Hartmann, und untersucht, wie eine Kunst, die gerade die Abgründe menschlichen Leidens blosslegt, von einer Philosophie, die im Leben nichts als Elend sieht, beurteilt wird. Einseitig, wie das philosophische System, muss auch das Kunsturtheil sein; aber es hat doch einen besonderen Reiz, die Untersuchung über das Wesen des Tragischen eben hieran an-

zukuñpfen. Was traurig ist am Tragischen, muss ja der Pessimismus am besten zu sagen wissen, und Ed. v. Hartmann ist zudem einer der scharfsinnigsten Aesthetiker. Wie aber der Unglaube auch hier seinen Blick trübt, hat Vögele in dem vortrefflichen zweiten Kapitel ausgeführt, indem er das Richtige und Falsche in seiner Theorie reinlich sondert. Der andere Teil der Schrift bietet die positive Darlegung des Wesens, der Bedingungen und der Wirkungen des Tragischen. Im Anschluss an Köstlin, Lessing, Vischer und andere Aesthetiker, und aus den grössten Werken der tragischen Dichter wird die Theorie eingehend und zutreffend dargelegt. Zu erheblichen Ausstellungen oder längeren Auseinandersetzungen mit dem Verfasser wird kaum ein Anlass geboten. Nur einige Gedanken hätten schärfer gefasst oder weiter ausgeführt werden können. Sehr gut wird betont, dass die Erhabenheit des Gegenstandes die tragische Wirkung wesentlich bedingt, und dass im übrigen Mitleid und Furcht, bzw. Rührung und Erschütterung die herrschenden Affekte der Tragödie sind. Woher gerade diese Stimmungen mit Ausschluss anderer ihre entscheidende Bedeutung gewinnen, und wie sie sich gegenseitig bedingen, wäre besser etwas bestimmter nachgewiesen worden. Die erfreuende und erhebende Wirkung des Tragischen wird mit Recht von einer ästhetisch-ethischen Versöhnung mit dem traurigen Geschick des Helden abhängig gemacht. Da leuchtet es mir nun minder ein, warum wiederholt hervorgehoben wird, die poetische Gerechtigkeit, die ohne Zweifel von der Tragödie nicht ganz auszuschliessen ist, bestehe mehr in der Bestrafung des Bösen, als in der Belohnung des Guten. Abgesehen davon, dass das Prinzip in seiner allgemeinen Fassung missverständlich ist, zielen doch auch viele Tragödien offenbar auf die Verherrlichung des Helden ab, und die volle Befriedigung beruht nie auf einer bloss einseitigen, halben Versöhnung. Dies ist um so mehr zu beachten, als die Wirkung aus einer stillschweigenden Anwendung der Bühnenhandlung auf uns selbst entspringt, ein Punkt, welcher zum Verständnis der Tragik stärker betont zu werden verdient. Mit überzeugender Klarheit wird die Läuterung der tragischen Stimmung aus dem Glauben an eine höhere Vorsehung abgeleitet, die alles Unrecht auf diese oder jene Weise, zu dieser oder jener Zeit wieder gut macht. Aber eine besondere Hervorhebung verdient doch das Geheimnisvolle in dem Walten dieser Vorsehung. Der Genuss, den die Tragik uns gewährt, setzt zwar den dunklen Glauben an die Ausgleichung aller Widersprüche voraus, aber nicht die Evidenz derselben. Es ergibt sich sonst eher die eigenartige Wirkung des Schauspiels. Der Genuss am Tragischen dagegen ist nicht die Freude über das Walten einer höheren Gerechtigkeit, sei es im Diesseits oder im Jenseits, sondern eine erhabene Trauer, die einem schrecklichen Leiden gegenüber sich nur mit neuer Kraft zum Kampfe wappnet, nicht aber sofort in Siegesfreude umschlägt.

Wie es eine Verkennung der Tragik bedeutet, wenn man mit den Pessimisten ihr Ziel in stumpfsinniger Ergebung oder in einer Art von Galgenhumor sucht, so ist es auch minder gut, von einer Erhebung über das Leiden, statt von einer Erhebung in dem Leiden und durch das Leiden zu reden. Der unsterbliche Geist, welcher sich in der rechten Stellung gegenüber den Schicksalsschlägen befestigt hat, erhebt sich um so kühner, je mehr alles Sterbliche um ihn zusammenbricht. Dem Zuschauer der Tragödie wird diese Erhebung dadurch erleichtert, dass er das tragische Leiden nur in der Ferne durch geistiges Mitleben gewahrt wird; in dem Helden aber sorgt dafür die von Vögele mit gutem Grund geforderte Idealisierung der Stimmung. Der Held muss mit edlem Stolz oder edler Reue in den Tod gehen, und wenn dies in gewissen Fällen nicht ganz zutrifft, so muss wenigstens der Zuschauer der Tragödie gegen die Schicksalsschläge gewappnet und im innersten Bewusstsein gestärkt und erfreut heimgehen, nicht als wäre er dem Leiden für die Zukunft entronnen, oder als würde der Schmerz in der Hoffnung auf Lohn untergehen, sondern mit dem moralischen Mut, durch Kampf und Tod das Rechte siegreich zu behaupten. Diese wenigen Bemerkungen enthalten nur ergänzende, vom Verfasser selbst gestreifte, aber vielleicht nicht mit dem wünschenswerten Nachdruck geäußerte Gedanken. Seine Schrift gehört ohne Frage zu dem Besten, was man über das Tragische lesen kann.

Exaten (Holland).

G. Gietmann S. J.

Menschen- und Tierseele. Von E. Wasmann S. J. Köln, Bachem. 1904.

Um ein zutreffendes Urteil über die Tierseele und ihr Verhältnis zur Menschenseele fällen zu können, reicht ein wenn auch noch so emsiges Studium des tierischen Lebens nicht hin, es ist auch und vor allem ein richtiges Verständnis der menschlichen Seele, also eine gute philosophische Schulung erforderlich. Diese letztere fehlt aber unseren meisten Tierpsychologen: sie haben kein richtiges Verständnis von dem geistigen Leben des Menschen. So kennen sie z. B. gar keine allgemeinen, abstrakten Begriffe; meistens huldigen sie einem oberflächlichen Nominalismus und können den mittelalterlichen Streit des Nominalismus und Realismus über die Universalien gar nicht würdigen.

So glaubt O. Külpe, einer der hervorragendsten Vertreter der neueren exakten Psychologie, zur Schlichtung dieses Streites wesentlich durch Experimente beigetragen zu haben, welche dartaten, dass die Farbe von einem momentan gesehenen Gegenstande eher „abstrahiert“

wird als die Gestalt usw. Darwin beweist die Existenz von Allgemeinvorstellungen beim Hunde daraus, dass derselbe aus der Ferne erst erkennt, dass es ein lebendes Wesen, dann dass es ein Hund, zuletzt dass es ein bekannter ist. Ein noch interessanteres Beispiel führt der Vf. vorliegender Schrift aus W. Haacke an:

„Die Makis, Halbaffen, lieben es, wenn man sie mit Tabakrauch anbläst, denn sie fangen an, sich am ganzen Körper zu kratzen, wohl wegen eines angenehmen Juckens. Später braucht man sie bloss anzublasen, und sie zeigen dieselben Erscheinungen des Wohlgefallens wie beim Anrauchen. Sie schliessen (!) also aus dem Früheren auf das Spätere.“

Man braucht kein Philosoph und kein Zoologe und kein Tierexperimentator zu sein, um zu wissen, dass zu solchen Kundgebungen kein Verstand, kein Allgemeinbegriff, kein Schluss erforderlich ist. Die gesamte Menschheit hat nach Jahrtausende langer Erfahrung den Tieren Verstand abgesprochen: erst den Philosophen, die ein Interesse an dem Verstand der Tiere haben, nämlich um die Entstehung des Menschen aus dem Affen begreiflich zu machen, war es vorbehalten, die Scheidewand zwischen Mensch und Tier niederzureissen. Das tun sie einmal durch Herabsetzung der menschlichen Verstandeserkenntnis, sodann durch Erhöhung der tierischen Erkenntnis.

Insofern sie sich nun auf fachmännische Schulung berufen, ist es höchst wünschenswert, dass auch vorurteilslose, philosophisch geschulte Fachmänner sich mit der Frage beschäftigen. Einen solchen Fachmann haben wir an dem Vf. vorliegender Schrift, der in derselben kurz zusammenfasst, was er in zahlreichen Schriften und Abhandlungen bereits veröffentlicht hat.

Das Ergebnis seiner Forschungen und Untersuchungen ist: Die Tierseele hat nur sinnliche Fähigkeiten und Tätigkeiten, ist also vergänglich, die Menschenseele ist geistig, also unvergänglich.

Es wäre doch wohl angezeigt, zu bemerken, dass die letztere Schlussfolgerung sicherer ist, als die erste. Denn die Unsterblichkeit folgt mit zwingender Notwendigkeit aus der Geistigkeit, aber nicht alle, auch christliche Philosophen, geben die Vergänglichkeit der Tierseele zu. Denn eine einfache Seele müssen auch die Tiere wegen ihrer Erkenntnis haben: ob aber ein einfaches Wesen anders denn als Substanz gedacht werden könne, ist nicht so leicht zu entscheiden. Die scholastische Philosophie nimmt allerdings unvollendete, vom Stoffe im Sein abhängige Substanzen an; diese Annahme ist aber nur eine Hypothese, die allerdings konsequentes Denken für sich hat.

F u l d a.

Dr. C. Gutberlet.

Aristoteles' Metaphysik. Uebersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. theol. Eug. Rolfes. Erste Hälfte, Buch I—VII. 216 S. Zweite Hälfte Buch VII bis XIV. 200 S. — 2. und 3. Band der im Verlag der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig erscheinenden Philosophischen Bibliothek. 1904. Preis des ganzen Werkes *M* 5.

In einer Zeit, in welcher die Metaphysik unter dem Einfluss des Traditionalismus, Positivismus und Kantschen Kritizismus von vielen Gebildeten sehr skeptisch beurteilt, ja als unmöglich bezeichnet wird, ist es sehr verdienstlich, die Metaphysik des grossen Griechischen Denkers durch eine Deutsche Uebersetzung und Erklärung weiteren Kreisen in Ländern Deutscher Zunge zugänglich zu machen. Allerdings ist Rolfes nicht der erste, welcher das Werk des Stagiriten ins Deutsche übertragen hat; dieses geschah bekanntlich schon z. B. von A. Schwegler und Bonitz. Die Uebersetzung von Schwegler ist im ganzen zutreffend; falsch aber ist, dass er den Ausdruck *οὐσία* oft mit „Reelles“ übersetzt, statt mit „Substanz“. Zum richtigen Verständnis des Aristoteles genügt philologische Bildung noch nicht allein: ganz besonders notwendig ist, dass man die einzelnen *Termini* und Sätze aus dem Zusammenhang des ganzen philosophischen Systems des Stagiriten heraus erfasst. So hat der hl. Thomas von Aquin, trotz beschränkter philologischer Hilfsmittel, durch eine gewisse Kongenialität mit dem Philosophen von Stagira nach einer lateinischen Vorlage, die direkt aus dem Griechischen Text übertragen war, einen Kommentar geliefert, von dem R. bemerkt:

„Thomas verdanken wir das Beste, was wir etwa in dieser Arbeit zustande gebracht haben.“

R. hat schon durch verschiedene Arbeiten über Aristoteles, namentlich durch die treffliche Uebersetzung und Erklärung der Psychologie desselben, den Beweis erbracht, dass er zur Lösung der schwierigen Aufgabe, die er sich im vorliegenden Werk gesetzt hat, wohl befähigt ist.

Er hat der Uebersetzung den Text der Bekkerschen Ausgabe zu grunde gelegt, an einzelnen angemarkten Stellen aber sich zu Abweichungen veranlasst gesehen. Was die Uebersetzungsmethode betrifft, bei welcher ihm namentlich die von Bonitz als Vorbild vorschwebte, bemerkt er am Schlusse der Einleitung:

„Wir haben uns beflissen, wörtlich zu übertragen; man sollte aus der Uebersetzung das Griechische rekonstruieren können, ein Verfahren, das auch Bonitz beobachtet hat. Hie und da sind, um eine Anmerkung zu sparen, ein oder zwei erklärende Worte in den Text eingeschoben worden, die wir fast immer in Klammern gesetzt haben.“

Zur Erklärung wurden die Kommentare von Alexander von Aphrodisias, Thomas von Aquin, Silvester Maurus, Albert Schwegler, H. Bonitz und A. Bullinger benutzt.

Die Erklärung der gewissenhaft und möglichst klar übersetzten Texte in zahlreichen Anmerkungen ist im wohlthuenden Gegensatz zu verschiedenen Interpretationen, welche den grossen Griechischen Denker in unterschätzender Weise meistern wollen, eine im weitgehendsten Masse für Aristoteles günstige, wohlwollende. Eine Ausnahme macht z. B. die Art und Weise, wie R. die Polemik des Aristoteles gegen die Platonische Ideenlehre beurteilt. Nach der Aristotelischen Interpretation bilden die Platonischen Ideen ein besonderes Reich ausser Gott und ausser den Einzeldingen, deren spezifische Wesenheiten sie bilden. R. bemerkt hierüber in der Anmerkung 17 zum ersten Buch:

„Wir halten es für einen geschichtlichen Irrtum, wenn Plato den einzelnen Ideen ein selbständiges Dasein je für sich zugeschrieben haben soll. Seine Schriften zeigen vielmehr, dass er die Ideen in Gott verlegt hat, und geben für die Aristotelische Deutung keinen Anhaltspunkt.“

Wir können dieser Auffassung nicht zustimmen; es will uns nicht einleuchten, dass der scharfsinnige Schüler den Lehrer im wichtigsten Punkte seines Systems missverstanden haben sollte. Die mit voller Klarheit ausgesprochene Lehre, dass die Ideen prototypische Gedanken Gottes seien, finden wir noch nicht bei Plato, sondern beim hl. Augustinus und im Anschluss an ihn beim hl. Thomas. Die Erklärer müssen sich überhaupt sowohl bei der Lehre Platos als bezüglich derjenigen des Aristoteles davor hüten, theistische Lehren in das System hineinzupinterpretieren, welche erst von den christlichen Platonikern und Aristotelikern unzweideutig ausgesprochen wurden. Die Tatsache ist sehr bedeutungsvoll, dass der Einfluss des Christentums das philosophische Denken geläutert und bezüglich der Gottesidee von Irrtümern befreit hat, die neben zahlreichem Wahren und Schönen bei den edelsten Weisen des Griechischen Altertums sich noch finden.

Luzern.

Dr. N. Kaufmann.

Ein Beitrag über die sogenannten Vergleichen übermerklicher Empfindungsunterschiede. Von J. Fröbes S. J. Sonderabdruck aus „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane“. 36. Bd. 1904.

Mit einem geradezu erstaunlichen Eifer wird die experimentelle Psychologie zumal in Deutschland gepflegt. Mag man nun auch über den Wert dieser Bestrebungen urteilen, wie man will, man müsste es immerhin bedauern, wenn nicht auch die Vertreter der christlichen

Philosophie von denselben Notiz nähmen. Es ist äusserst wünschenswert, dass auch sie an den experimentellen Methoden sich beteiligen, schon aus dem einfachen Grunde, um dieses neue Feld nicht ausschliesslich den Gegnern der christlichen Philosophie zu überlassen. Dieselben behaupten zwar, sie stützten sich lediglich auf Erfahrung, Tatsachen, exakte Forschung: aber regelmässig benutzen sie ihre sogenannten Ergebnisse der Forschung zur Begründung ihres Monismus, Aktualismus, Positivismus, Voluntarismus. Nun kann man sie ja freilich schon mit den Waffen der Logik und auf Grund allgemeiner alltäglicher Erfahrung widerlegen; wenn man sie aber mit den Waffen ihrer eigenen Wissenschaft schlagen kann, ist der Erfolg ein viel grösserer. Dazu muss man aber ihre Methoden genau kennen, was man vollkommen nur durch praktische Anwendung derselben, durch selbstangestellte Versuche erreichen kann. Sodann kann man auch nicht leugnen, dass durch die Anwendung der exakten naturwissenschaftlichen Methoden auf das Seelenleben gar manche psychische Phänomene klarer und bestimmter erkannt worden sind, als es durch die blosse Selbstbeobachtung möglich war.

Mit Freuden ist es darum zu begrüessen, wenn jüngere katholische Philosophen unter der Leitung der Koryphäen auf diesem Gebiete sich in ihre Methoden einführen lassen und nun auch experimentelle Psychologie betreiben. Im Auftrage und unter Leitung von G. E. Müller, Professor in Göttingen, hat Fröbes S. J. Experimente im Sinne der obigen Ueberschrift seiner Abhandlung angestellt; andere jüngere Mitglieder der Gesellschaft Jesu liegen diesem neuen Studium auf andern Universitäten ob.

Wir können hier auf den Inhalt der interessanten Untersuchung nicht eingehen, nur den Ausdruck „übermerkliche Unterschiede“ müssen wir zum Verständnis des Themas einigermassen erklären.

Uebermerklich steht im Gegensatze zu „ebenmerklich“. Die ersten psychophysischen Versuche Fechners, des Begründers der experimentellen Psychologie, suchten zu ermitteln, wie gross das Gewicht sein muss, das, zu einem grösseren hinzugefügt, einen eben merklichen Zuwachs der Gewichtsempfindung bewirkt. Indem er so immer neue Gewichte zulegte, ergab sich ihm, dass dieselben immer mehr wachsen müssen, um einen noch eben merklichen Empfindungsunterschied zu bewirken, und zwar ergab sich das Gesetz: Die Reize müssen eine geometrische Reihe bilden, wenn die Empfindungen eine arithmetische bilden sollen, oder die Empfindungen wachsen mit dem Logarithmus des Reizes.

Spätere Versuche haben diese Gesetzmässigkeit nicht immer bestätigt; im Gegenteil Merkel fand, dass übermerkliche Empfindungen einfach dem Reize proportional gehen. Ament stellte fest, dass auf den höheren Stufen der Reizskala die Unterschiedsempfindlichkeit zunimmt,

dass also dort geringere Reizstärken schon einen Empfindungsunterschied bedingen.

Fröbes hat nun die Versuche von Ament nachgeprüft und vielfach bestätigt gefunden. So wird von einer bestimmten Gruppe von Versuchspersonen eine untere Differenz von 600 gr Gewicht einer oberen von 300 gleichgeschätzt. Allgemeiner fand sich, dass wenn man Papiere in Bezug auf Helligkeit mit abgestuftem Grau mit einander zu vergleichen hat, bei den dunkleren mehrere Stufen nötig sind, um einen Unterschied zu empfinden, während bei den helleren jede neue Graustufe erkannt wird. „Wenn durch fortgesetzte Vergleichungsversuche die mittlere Helligkeit zwischen dem dunkelsten und hellsten Grau nach der Empfindung aufgesucht wird, so liegt dieselbe bei der höchsten Helligkeit der oberen Grenzhelligkeit 2 bis 3 Mal näher als der unteren Grenzhelligkeit.“

Die Gründe für dieses Verhalten werden vom Vf. eingehend erörtert, insbesondere die psychologisch wichtige Frage nach den Faktoren der Urteilstäuschung eingehend behandelt. Wir verweisen auf die Abhandlung selbst. Möge der Vf. noch recht viele solcher interessanter Untersuchungen bringen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousia-Lehre entwickelungsgeschichtlich dargestellt. Von Dr. phil. Hermann Dimmler. Kempten und München, Jos. Kösel. 1904. 103 S. 8°. Broch. №. 2,40.

Dem Anscheine nach haben wir hier eine Erstlingsarbeit vor uns. Es soll geschichtlich und pragmatisch gezeigt werden, was Aristoteles sich unter der Substanz gedacht hat, die den eigentlichen Gegenstand der metaphysischen Wissenschaft bildet, das heisst, es soll untersucht werden, von welchen gegebenen Anfängen, auf grund welcher historischer Anknüpfungspunkte und durch welche fortschreitende Kombination begrifflicher Momente Aristoteles zu seinem Substanzbegriff gelangt ist. Das ist das eigentliche Absehen der Arbeit: die analytische Darstellung der Ousia-Lehre; sie enthält auch eine exegetische (sic!), auf die vorausgehende Analyse gestützte Darstellung derselben Lehre, die wir aber auf sich beruhen lassen wollen. Wie wir von der Exegese der Aristotelischen Schrift über die Metaphysik und von ihrer Zusammensetzung denken, haben wir in unserer Uebersetzung (Leipzig, Dürr. 1904) zur Genüge erklärt.

Der Verfasser glaubt als „Normale“ in das Entwicklungsbild der Aristotelischen Substanzlehre den Gedanken der Verursachung eintragen zu sollen, Verursachung in dem strengen Sinne des Wirkens. Aus

diesem Gedanken erklärt er die verschiedenen Bestimmungen über die Substanz; diesen Gedanken wollte Aristoteles ihm zufolge mit der geschichtlich vorgefundenen Konzeption des Werdens durch Zusammensetzung verweben, kam aber damit nicht zu Ende.

Die Darstellung der Aristotelischen Substanzlehre gliedert sich bei dem Verfasser in drei Teile: die hylomorphistische Prinzipienlehre, die Umwertung der Prinzipientheorie in eine Seinslehre, und die Umwertung der ontologischen Prinzipienlehre in die Subjektstheorie.

Was die hylomorphistische Theorie oder die Lehre von Materie und Form betrifft, so wird Aristoteles folgender Vorwurf gemacht:

„Es gelang ihm nicht, die ursächlichen Werdefaktoren, Anlage und Natur (Kraft und Wirkung) von der analogen, dem Kunstwerden zu grunde liegenden Zerlegung des Körpers in Stoff und Form loszulösen. Die Aristotelische Werde-theorie ist ein Kompromiss beider Auffassungen. Sie ist hylomorphistische Prinzipienlehre . . . ; die Tatsache des Kompromisses gibt ohne weiteres Aufschluss, in welchem Sinne die massgebenden Aristotelischen Ausdrücke *δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* zu verstehen sind. Sie teilen natürlich die Natur des Kompromisses . . . Als Stoff ist die *ἕλη* lediglich leidend aufnehmende Anlage, als Prinzip ist sie Träger (sic!) der Ursächlichkeit, ihre Anlage also Kraft. Die Form ist in derselben Weise vollendende Bekrönung und Naturwirkung. Die zwischen Kraft- und Denkmöglichkeit oszillierende Bedeutung der *δύναμις* konnte zwischen den eben genannten kombinierten Gedankenreihen vermitteln“ (S. 27).

Von fehlender Unterscheidung soll es auch gekommen sein, dass Aristoteles, wie der Vf. behauptet, die substanzielle Form nicht entstehen oder werden, sondern beharren lässt:

„Wenn die Form selbst Ursache war, musste das so sein . . . Der Sinn für das tatsächlich Gegebene war noch nicht scharf genug (!), um eine solche Annahme als Ausgangspunkt der Spekulation auszuschliessen. Natürlich war diese Vorstellung der in sich bei der Verwandlung beharrenden Natur eine unvorstellbare Fiktion. Diese etwas eigentümliche psychologische Tatsache muss man sich in der Darstellung des menschlichen Denkens, wie es tatsächlich war und ist, gefallen lassen“ (S. 32).

Es ist aber ein grosses Missverständnis, das Nichtwerden der Wesensform bei Aristoteles für Beharrung zu nehmen. Man vergleiche darüber in unserer soeben genannten Uebersetzung I. Hälfte, S. 209, Anm. 31.

In der Seinslehre soll nach dem Vf. bei Aristoteles die Form an Stelle der Wesenheit, des allgemeinen begrifflichen Inhalts eines Dinges, des *τι ἦν εἶναι* oder der sogenannten zweiten Substanz treten. Die Wahrheit aber ist, dass, wenn schon die zweite Substanz oft für die substanziale Form steht, sie doch durchaus nicht mit ihr verwechselt wird. Man kann sich davon durch das Studium unserer Uebersetzung und Erklärung des 7. Buches der Metaphysik überzeugen. Entsprechend dem einmal angenommenen Charakter der Form als des allgemeinen

begrifflichen Gehalts des Dinges musste dann die *ἄλη* das sein, was die reale und doch allgemeine Form individuell macht:

„Bei dieser Abgrenzung des Verhältnisses liess Aristoteles sich ganz von dem Gedanken an das Platonische *εἶδος* beherrschen . . . ; das Problem der Allgemeinerkenntnis, auf dem Plato seine Weltanschauung aufgebaut hat, drang auf diesem indirekten Wege nun auch wieder in die Prinzipienlehre des Aristoteles ein. Inwiefern die Lösung des Problems sich von der Platonischen prinzipiell unterscheidet, ist nicht einzusehen. Auch die Aristotelische Form war ein unmittelbarer typischer Abdruck des seelischen Allgemeininhalt. Selbst der Umstand, dass die Aristotelische Form Prinzip in einem Ganzen war, trennt Aristoteles nicht grundsätzlich von Plato; Aristoteles anerkennt auch stofffreie, für sich seiende Formen. Plato allerdings hat sich mit dem Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen überhaupt nicht abgegeben; er hat diesen Gegensatz unbekümmert verwischt. Aristoteles hat sich Mühe gegeben, ihn erkennend zu erfassen, freilich nur mit dem Erfolg, dass er die rein seelische Tätigkeit der Zusammenordnung unter Aehnlichkeit in das Objekt selbst hineingetragen hat. Die Linie, welche die vergleichende Erkenntnis zieht, um den ähnlichen Sokrates von dem Sokrates schlechthin zu scheiden, wurde in grober Weise zu einem Schnitt, der das der Vergleichung zu Grunde liegende Subjekt in Leib und Seele auseinanderlegte“ (S. 61 f.).

Was die Subjektstheorie betrifft, so weiss man, dass Aristoteles das Einzelwesen, das letzte Subjekt aller Aussagen, als Substanz und Seiendes mit Vorzug bezeichnet, als *substantia prima*. Der Grund davon ist offenbar, weil das Einzelwesen nicht bloss im Gegensatz zum Allgemeinen wirklich, sondern auch im Verhältnis zu anderem Wirklichen, den Akzidenzien, deren Prinzip und Träger ist. Der Vf. scheint hier aber missverständlich anzunehmen, dass das Einzelwesen auch im Verhältnis zum Allgemeinen bei Aristoteles Prinzip ist. Das scheinen uns seine Worte S. 66 auszudrücken:

„Sokrates ist als Subjekt auch Prinzip des Menschen.“

Jedenfalls muss Aristoteles auch hier wieder Tadel erfahren:

„Die sachliche Beurteilung dieser Aristotelischen Subjektstheorie ergibt sich aus früher Gesagtem. Es fehlte dem Philosophen eine tiefere psychologische Kenntnis der Weise, wie allgemeine Begriffe entstehen; er konnte die Allgemeinaussagen, welche auch hier in Frage kommen, nicht in der richtigen Weise deuten“ (S. 68).

Man würde übrigens sehr irren, wenn man auf grund dieser Besprechung den Vf. für einen Verächter des Aristoteles halten würde. Weit gefehlt! Er hat die denkbar höchste Achtung vor ihm und will, dass die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart auf keinem andern Fundamente als dem des Aristoteles aufbauen sollen. Es geht ihm nämlich in einer Beziehung wie vielen Tadlern unseres Philosophen: was er mit der einen Hand nimmt, gibt er mit der anderen wieder. Aber in anderer Beziehung unterscheidet er sich von vielen aus ihnen: Die Rückkehr zu Aristoteles ist ihm ein wirklicher Herzenswunsch. Aristoteles

ist, wie er S. 5 sagt, das einzig Dastehende und Grösste, was die Menschheit auf dem Gebiete des reinen Denkens erlebt hat, und er will seine Abhandlung über die Ousia-Lehre nur zu dem Ende geschrieben haben, um etwas zur Rechtfertigung dieses Urteils zu unternehmen.

Bonn-Dottendorf.

Dr. E. Rolfes.

Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologie für jeden Gebildeten. Von Dr. Chr. Herm. Vosen. Fünfte Auflage, bearbeitet von Dr. Simon Weber, Prof. der Apologetik an der Univ. zu Freiburg i. Br. Freiburg i. Br., Herder. 1905. gr. 8°. XIV und 920 S. *M.* 7,50.

In der Vorbemerkung zur 2. Auflage hatte Vosen folgende Aufklärungen über Aufgabe und Zweck dieser Apologie vorausgeschickt:

„Die gegenwärtige Schrift ist nicht als streng theologische Apologetik für den Gebrauch von Fachgelehrten, aber auch nicht als eine sogenannte populäre Verteidigung des Christentums für das Volk im grossen zu betrachten. Sie hat vielmehr durchweg den Nichttheologen von akademischer Bildung bei ihrer Darstellungsart im Auge, ohne gerade ihren Leserkreis ausschliesslich auf solche zu begrenzen, die wirkliche Universitätsstudien zu machen Gelegenheit hatten. Nicht nur für den Gläubigen, sondern auch für den Zweifler und Ungläubigen soll das Buch dienen, und es wendet sich überall einfach an das ruhige Nachdenken des Lesers, nicht an sein Gemüt, denn es soll überzeugen ohne den Schein wohlgemeinter Bestechung des Gefühles.“

Dass Vosen diesen Zweck nach dem Urteil der Oeffentlichkeit vollauf erreicht hatte, bewiesen die drei Auflagen, die er, der so früh Dahingeschiedene, an seinem Werke noch erlebte. Es verstand sich darum fast von selbst, dass der Herausgeber der 4. Auflage, der Religionslehrer am Gymnasium zu Neuss, Dr. Ferdinand Rheinstädter, wenn er auch „mit Recht in manchen Punkten ändernd und erweiternd vorging, um das Buch sowohl dem Stande der apologetischen Aufgabe als auch dem des theologischen Wissens anzupassen“ (Vorwort der 5. Aufl.), dennoch sich von der Ueberzeugung leiten liess, dass dem Buche Vosens Geist und Eigenart verbleiben müsse.

Das war auch der Gedanke des Bearbeiters der vorliegenden 5. Auflage.

„Wohl griff auch er umgestaltend, kürzend und erweiternd in die Anlage des Buches ein, suchte die zu einander gehörigen Materien und Abhandlungen nach ihrem Inhalt und Charakter enger zusammenschliessen, durch Gliederung in Bücher kenntlich zu machen und den Fortschritten der apologetischen Arbeit gerecht zu werden, aber die Grundlage wurde im wohl überlegten Sinne des Verfassers beibehalten“ (Vorwort zur 5. Aufl.).

Dass Weber sich diese Zurückhaltung auferlegt hat, ist dem Fachmann von Ruf, der sehr wohl auch vom Eigenen etwas Brauchbares an die Stelle des Alten hätte setzen können, hoch anzuschlagen, denn auf diese Weise ist uns der historische Vosen im grossen ganzen erhalten geblieben, in seiner edlen, vornehmen und verstandesmässigen Darstellung, in seiner wirkungsvollen Didaktik; auf diese Weise schwebt auch jetzt noch über dem Buche jener Hauch eines erfrischenden Idealismus und eines wohltuenden Optimismus, wie er dem begeisternden und von vielen seiner Schüler schwärmerisch verehrten Religionslehrer des Gymnasiums an Marzellen in Köln eigen war. Ob Weber eine kongeniale Natur mit Vosen ist, ob er sich durch Studium in seinen Geist hineinzuhaben gewusst hat? Sicher ist, dass die Neubearbeitung, der er einzelne Teile völlig unterzog, dass die Verbesserungen, die er überall mit sachkundiger Hand, dem heutigen Wissensstande entsprechend, angebracht hat, aus demselben Gusse sind, wie der alte Inhalt: Das Sprichwort vom neuen Wein in alten Schläuchen wurde diesmal Lügen gestraft. Für die ersten Bogen des Buches konnte W. einiges entnehmen aus den Aufzeichnungen Küppers' (Wiesbaden), dem die Bearbeitung der 5. Auflage ursprünglich zgedacht war, und der eine völlige Umgestaltung der Anlage des Buches ins Auge gefasst hatte, durch den Tod aber daran gehindert wurde. — W. hat besonders das Kapitel über Darwinismus und verwandte Fragen neu bearbeitet und sehr ausführlich gestaltet. Dafür werden ihm alle diejenigen Dank wissen, die mit dem Unterzeichneten der Ueberzeugung sind, dass die Totengesänge, die man neuerdings, selbst auf nichtchristlicher Seite, dem Darwinismus in allen Melodien gesungen hat, das Ungetüm doch noch nicht beerdigt haben. Es sind nur einzelne Annahmen des Darwinismus, die man jetzt, allerdings mit grosser Uebereinstimmung, in wissenschaftlichen Kreisen abweist, der materialistisch-monistische Entwicklungsgedanke selber lebt ungeschwächt in zahllosen Hörsälen und Gelehrtenstuben fort und dringt auch in den breiteren Schichten der Gebildeten immer siegreicher vor. W. brauchte nicht weit zu gehen, um ersteres zu konstatieren, seitdem Freiburg i. Br. und das nahe Heidelberg Hauptstützpunkte der materialistisch-monistischen Deszendenztheorie geworden sind. Vielleicht ist diese Wahrnehmung mitbestimmend für sein Verhalten gewesen.

Ueber Einzelheiten, die mir hie und da im Buche aufgestossen sind, will ich mit dem Herausgeber nicht rechten, da der Gesamteindruck, den ich von seiner Arbeit gewonnen habe, ein durchaus günstiger ist. Das Werk steht auch für die heutigen Gebildeten ganz auf der Höhe des aktuellen Wissensstandes. Was sie aus der Philosophie, aus der Apologetik und den Grenzgebieten zwischen Glauben und Wissen zu ihrer allgemeinen Bildung und für das Verständnis der unsere Zeit bewegenden philosophischen und apologetischen Fragen wissen müssen und nach der

Erfahrung zu wissen begehren, ist hier in eine ebenso gediegene und wissenschaftliche wie angenehm sich lesende Gesamtdarstellung zusammengedrängt. Das „Christentum und seine Gegner“ wird darum den im praktischen Leben stehenden gebildeten Laien, den Universitätsstudenten, aber auch den Seelsorgern und Geistlichen, namentlich den Religionslehrern höherer Lehranstalten, wie früher so auch jetzt, ja in der neuen Gestalt noch mehr als früher, die besten Dienste leisten.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

- 1] **Saggio filosofico sull' errore.** Di Francesco Macry-Correale. Foggia, Tipografia Pascarelli Domenico. 1903. p. 95.
- 2] **Lecture sul Positivismo.** [Verfasser und Erscheinungsort wie oben.] 1903. p. 43. *Lire* 1,00.
- 3] **La religione e la coscienza.** [Verfasser und Erscheinungsort wie oben.] 1904. p. 35. *Lire* 1,00.
- 4] **La filosofia è una scienza?** [Verfasser und Erscheinungsort wie oben.] 1904. p. 196. *Lire* 3,00.

1. Diese philosophische Skizze entwarf der Verf. im Jahre 1886, als er das 18. Jahr noch nicht vollendet hatte. Obwohl er die hier niedergelegten Anschauungen längst überschritten hat, hielt er sie doch der Veröffentlichung für wert, um anderen, die in ähnlichen falschen Anschauungen noch befangen sind, den Weg von „jeder falschen und lügnerischen Religion“ „zu der Höhe und der Klarheit der wissenschaftlichen Auffassungen“ (p. 3) zu zeigen.

2. Mit 19 Jahren verfasste Macry-Correale diese Schrift, die Zeugnis gibt von dem Feuereifer, mit dem er sich dem neuen Glauben im Positivismus in die Arme warf. Die Arbeit blieb unvollendet teils äusserer Umstände wegen, teils weil der Verf. mittlerweile einsah, dass 1^o. „der Positivismus, wenn er dazu kommt, Bewusstsein von sich selbst zu werden, aufhört, Positivismus als System zu sein und nur noch Positivismus als Methode bleibt“ (p. 3). 2^o. „Dass die menschliche Vernunft in ihren letzten Resultaten durch innere Notwendigkeit, die ihrer eigenen Funktionalität anhaftet, mit sich selbst im Widerspruche steht“ (p. 3).

Aus diesem Bewusstsein heraus entsprang im Geiste des Verfassers der Plan zur Entwerfung einer „Integralphilosophie“, die nicht bloss Wissen, sondern auch Bewusstsein wäre.

3. Ein äusserer Anlass, der Austritt seines Bruders aus dem geistlichen Stand im Jahre 1891, gab Veranlassung zur Abfassung dieser Schrift, die aus drei Teilen bestehen sollte: einem wissenschaftlichen,

historischen und ethischen. „Im ersten Teile sollte gezeigt werden, dass das religiöse Bewusstsein direkt entgegengesetzt ist dem durch die Erfahrung und durch die wissenschaftlichen Einsichten gewonnenen Bewusstsein. Der zweite Teil sollte alle geschichtlichen Irrtümer der biblischen Quellen aufdecken, sowie die natürliche Entstehung der Dogmen und die Immoralität des Klerus durch die Jahrhunderte zeigen. Der dritte Teil sollte dartun, wie das ethisch-juridische und ästhetische Bewusstsein, wie es sich auf grund der Erfahrungen der heutigen Zivilisation gebildet hat, direkt entgegengesetzt ist dem religiösen Bewusstsein“ (p. 3).

Der Wiedereintritt seines Bruders in den geistlichen Stand und äussere Umstände, vor allem auch die Ueberzeugung, dass heutzutage an erster Stelle den Kirchen der Kampf gelten muss, ermöglichten dem Verfasser die Abfassung von nur drei Kapiteln, die hiermit der Oeffentlichkeit übergeben werden.

4. Hier liegt uns das erste Heft des ersten Teiles der oben erwähnten, vom Verf. neu ausgedachten Integralphilosophie vor. Der erste Teil dieses Heftes versucht auf induktivem Wege nachzuweisen, dass die Philosophie „nichts anderes ist als eine pure Tendenz des Geistes“ (p. 34). Im zweiten Teil soll „auf demonstrativem Wege“ [besser gesagt: an der Hand der Geschichte der Philosophie] „gezeigt werden, dass die Philosophie, im Gegensatz zu den Wissenschaften, alle Eigentümlichkeiten der spontanen Produktionen des Geistes an sich trägt, gerade so wie die Kunst und die Religion“ (p. 34). —

Der Verf. ist, wie das diesen vier Schriften beigegebene Verzeichnis seiner Schriften und Abhandlungen bekundet, ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller. Man möchte meinen, eine krankhafte Veranlagung treibe ihn zu dieser ruhelosen Tätigkeit und gebe auch eine Erklärung für seine eigenartigen, noch in voller Gärung begriffenen philosophischen und religiösen Anschauungen ab. Von einigen seiner wissenschaftlichen Landsleute hat er, wie er wiederholt einflücht, grosse Anfeindungen zu bestehen gehabt. So entbehrt seine Geschichte auch nicht des tragischen Beigeschmacks. Die Verwebung der persönlichen Erlebnisse des Verf. von Kindheit auf in seine wissenschaftlichen Deduktionen geben dem Ganzen hie und da eine so subjektive Färbung, dass man manchmal nicht recht weiss, wer zu uns spricht, der Verstand oder das Gemüt. Vielleicht geht man nicht irre, wenn man behauptet, dass in allen vier Schriften ein gewisser Nietzschescher Geist sich bemerkbar mache.