

Rezensionen und Referate.

Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen. Mit Anhang zum Verständnisse der Mystiker. Von Heinrich Gomperz. Jena und Leipzig, Diederichs. 1904. 8°. VI und 322 S. *M.* 8, geb. *M.* 10.

Die rationalistische Behandlung der Geschichte der Philosophie, welche in dieser nur Kopfarbeit sieht, die Systeme lediglich als Erzeugnisse des Scharfsinnes betrachtet und die religiösen Anschauungen der Denker nur als mehr oder weniger störende Anbequemung an geltende Meinungen auffasst, beginnt an Boden zu verlieren. Die Tatsachen lehren eben anderes; was die echten Denker suchen, sind Weltanschauungen, und auf solche wirkt die Art mit, wie sie die Welt erleben, sind ihre moralischen und religiösen Ueberzeugungen von bestimmendem Einfluss. Diese Einsicht begann sich einzustellen, als man die Indische Philosophie kennen lernte, welche aus der Religion hervorgewachsen und ungeschieden von ihr ist und doch als tiefsinnige, echte Spekulation anerkannt werden muss; als man sich ferner dem theologisch-mystischen Elemente der Griechischen Philosophie nicht mehr ganz verschloss, den Neuplatonismus nicht mehr als verworrenes Nachspiel der antiken Philosophie, sondern in seinem Zusammenhange mit deren Anfängen und Höhepunkten zu begreifen anfang; als man endlich die Deutschen Mystiker aus der Vergessenheit zog und sich damit, wenigstens von einer Seite, dem Verständnisse der christlichen Spekulation einigermassen näherte.

So ist es besser geworden; aber freilich ein so beirrendes und zersetzendes Element, wie der Rationalismus, ist nicht so bald überwunden. Man erkennt wohl historisch die religiösen Elemente der Systeme an, aber man fasst sie wieder rationalistisch oder naturalistisch. Es sollte erwartet werden, dass, wer einsieht, wieviel die grossen Denker der Religion und Theologie danken, zum Verständnisse jener in diese Gebiete einzudringen Anlass hätte; aber man begnügt sich mit unglaublichen Plattheiten und Armseligkeiten. Das hängt ja damit zusammen, dass man die Theologie heut nicht mehr als Wissenschaft gelten lässt; ihr Besitzstand gilt also herrenlos; aus dem Christentum und christlichen

Begriffen macht jeder, was er will, worin ihm ja die „fortgeschrittenen Theologen“ vorgehen. Man sieht in der Mystik zwar nicht mehr gemeinschädliche Verstiegtheit wie die alten Aufklärer, aber man bewundert Spinoza als ihren Höhepunkt, greift bestenfalls aus Meister Eckhart und Angelus Silesius monistisch klingende Stellen heraus und lässt die sie berichtigenden korrekten Aeusserungen beiseite.

In diesem modernsten Geschmack ist nun auch das vorliegende Buch gearbeitet, an sich nicht ohne Geist und mit Kenntnis der Alten geschrieben, aber nach völlig unzulänglichen Leitbegriffen angelegt. Der Verfasser hat eine Ahnung von den Schätzen, welche das religiöse Bewusstsein der Spekulation zu bieten hat; er gräbt auch danach, aber er kommt über die Schicht nicht hinaus, welche nur Sediment der Zeitmeinungen ist. Der Gesichtspunkt, von dem aus er die antike Ethik betrachtet, ist das Ideal der „inneren Freiheit“. Dass diesen Begriff die Scholastiker aufgestellt und in dem Sinne der Unabhängigkeit des Menschen von seinen Empfindungen, Vorstellungen und Begriffen bestimmt haben, ist ihm unbekannt; die Herbartsche Definition, die den Begriff als Einklang von Wille und Einsicht bestimmt, lässt er bei Seite und erklärt seinerseits die innere Freiheit als das Erhabensein des Subjekts über alles ausser ihm, oder als die Macht, das innere Schicksal zu bestimmen, unabhängig von jedem beliebigen äusseren (S. 4 und 5). Auf diesem Ideal beruht ein „universaler Optimismus“, d. h.

„die Forderung, wir sollten die Welt als Ganzes zum Gegenstande unserer Wunschbejahung machen, keinen ihrer Teile als ein Uebel anerkennen“ (S. 8).

Diese innere Befreiung ist nun aber auch

„der innerste Kern und die Summe aller Religion, in so verschiedenen Formen uns diese auch in der geschichtlichen Wirklichkeit entgegentreten mag“ (S. 11).

Es werden nun die „Stufen der Religion“ daraufhin betrachtet: auf der untersten will sich der Mensch durch Beschwörungen usw. von Missgeschicken freimachen; auf der nächsthöheren sich durch Hoffnung auf ein künftiges Leben von den Widerwärtigkeiten des diesseitigen befreien; auf einer dritten will er sich durch stille Ergebenheit in höhere Fügungen, durch freudige Zuversicht vom äusseren Schicksal unabhängig machen; auf der vierten aber macht er sich von den „unerwiesenen Voraussetzungen, dass ihm andere Mächte zur Seite stehen“, frei, und schreitet von der Fremderlösung zur Selbsterlösung fort (S. 12 und 13). Man erkennt ja hier die H. Spencerschen Stufen der Religion und Verwandtes sogleich heraus, aufgegriffene, willkürliche, völlig unhistorische und unpsychologische Aufstellungen, die zu ihrem Höhepunkt einen baren Widerspruch haben; denn die Einteilung der Erlösung in Fremderlösung und Selbsterlösung ist einer, welche die Kreise in runde und viereckige einteilt, analog. Von Fremd- zu Selbst- ist eine gewaltsame *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schlimmster Art. Für den Verfasser die zweite; denn schon

sein Uebergang von dem moralischen Freiheitsideal in das religiöse ist eine solche; die Befreiung von dem Drucke des Lebens und die Befreiung von dem Joche der Sünde sind *toto genere* verschieden; jene, das stoische Ideal, steht noch vor der Schwelle der Religion, erst die Sündenvergebung ist ein religiöser Begriff, der aber in sich zusammenfällt, wenn nicht Gott als der Vergebende und Erlösende verstanden wird.

So präpariert sich der Verfasser „die innere Freiheit ohne dogmatische Voraussetzungen“, und er nennt auch die beglückten Männer, die sie erreicht: Spinoza und Fichte und — unter dem Texte, also wohl als nicht ganz vollwichtig — Friedrich Nietzsche. In Wahrheit sind alle drei Männer Typen der innerlichen Unfreiheit: Spinoza, der Sklave seines blinden Religionshasses, Fichte zwar nicht von Hass, aber von Hast zu immer neuen Gedankentümmungen getrieben und von diesen wechselnden Gebilden beherrscht, Nietzsche von somatischem Schmerz und von Wahnvorstellungen gejagt; seltsame Eideshelfer für die Feststellung des psychischen Tatbestandes der Freiheit, drei total religionslose Geister als Zeugen für „das religiöse Urphänomen“! (S. 304.) Doch man verlernt, bei den modernen Dekadenten anderes als Widersprüche zu suchen. Man vermisst aber Kant, den „Alleszermalmer“, in diesem inneren Freiheitskomité; doch ist auch er indirekt vertreten, da seine Entgegensetzung von Legalität und Moralität als für den Freiheitsbegriff grundlegend bezeichnet wird; nur formuliert der Verfasser den Gegensatz als Moral und Ethik (S. 21), nicht ohne Luther und Fichte zu allegieren (S. 22): Die Moral lässt nach ihm äussere Güter und darum ein Sittengesetz gelten; die Ethik der inneren Freiheit nur Gesinnungen. Die stoische Lehre, besonders Aristons, dass der Weise, d. i. der innerlich Freie, an keine Regel gebunden, tun könne, was ihm gerade in den Sinn kommt, wird in Schutz genommen:

„Der angebliche Widerspruch der stoischen Ethik ist ja in unserer heutigen Sittlichkeit genau so enthalten, weil auch wir die radikale Trennung der ethischen und der moralischen Beurteilung noch nicht durchgeführt haben. Wenn ich den Verlust einer grösseren Geldsumme als indifferent empfinde, werde ich geachtet; nehme ich aber diese selbe Summe einem andern weg, dann bin ich Gegenstand der Entrüstung“ (S. 223). „Ein Marsbewohner“, heisst es weiter, „würde beanstanden, dass wir das eine Mal ein Gut geringschätzen, das andere Mal anerkennen, was eben von dem Kompromiss von Freiheit und Moralität herrührt. Ich sehe nicht, wie ein solcher Kompromiss vermieden werden könnte, so lange wir an dem Freiheitsideale festhalten wollen, und doch in der Ethik vor dem Immoralismus des Ariston zurückschrecken“ (S. 223).

Die „innere Freiheit“ des Verfassers ist eben Immoralismus, wie ja auch Nietzsche gelehrt hat: „Autonomie und Sittlichkeit schliessen sich aus“.

Den zum Immoralismus hinstrebenden Befreiungsprozess findet nun der Verfasser bei den Alten in Sokrates als einem Höhepunkte vertreten. Seine Jünger

„Plato, Aristipp und Antisthenes errichten ethische Lehrgebäude, die alle drei in dem Ideal der inneren Freiheit, in der Forderung unbedingter Erhabenheit über alles Aeusserere, in der Lehre von der Selbsterlösung gipfeln.“ „Und eben diese Uebereinstimmung der Jüngerideale,“ fährt Gomperz stolz fort, „ist der entscheidende Beweis dafür, dass der Meister dasselbe, wo nicht ausgesprochen, so um so mehr verkörpert haben muss: sie drückt das Siegel auf unsere Auffassung des geschichtlichen Sokrates“ (S. 111).

Doch verhehlt er sich nicht, dass Plato auf dem Wege zum Immoralismus nicht gar weit gekommen ist. Durch seinen Zusammenhang mit orphisch-pythagoreischen Anschauungen wurde er nur zu sehr auf der Stufe der Fremderlösung festgehalten. In Pythagoras

„feierten die uralten, superstitiösen Vorstellungen von Schuldbefleckung und Entsühnung eine Auferstehung“ (S. 31),

und sie bilden auch „die Nachhut“ der Platonischen Ethik; aber „diese Nachhut hat sich stärker gezeigt, als die ganze Streitmacht; das göttliche Gericht war viel handgreiflicher als die innerliche Selbsterlösung; die abendländische Menschheit hat bewiesen, dass sie nur für diese Form der Erlösungslehre reif war; die Abfälle von Platons Gedankenschmaus sind zum täglichen Brote des Volkes geworden“ (S. 178).

Die Sokratiker und Platoniker, welche nicht den Immoralismus vorbereiten, werden sehr unfreundlich behandelt:

„Xenophon, ein adeliger, sportgewandter und bigotter Kavallerieoffizier, hat eine ungewöhnliche Kunst der Trivialisierung aufgeboten, um das Sokratische Ideal zu einem Kodex praktischer Klugheitsregeln für Durchschnittsmenschen seines Schlages zurechtzuschneiden“ (S. 268 und 269).

Aristoteles, der übrigens „den Verfall der Ethik bezeichnet“, hat den Mangel Platons,

„die richtige Seelenverfassung nicht anzugeben, diese logische Unzulänglichkeit, bis ins Grotleske gesteigert“ (S. 176);

seine Lehre vom tätigen Verstande ist

„eine höchst künstliche und unbestimmte Theorie“ (S. 270).

Mit Philo und Plotin tritt die Mystik in die Ethik ein, leider Hand in Hand mit der Fremderlösung, doch stellt sich bei letzterem

„die mystische Fremderlösung als ein nicht allzu stark hervortretender Giebelaufsatz dar“ (S. 285).

Als Mystiker werden in dem Anhang jene bezeichnet,

„welche die Einheit des letzten Prinzips ihres eigenen Seins mit dem der Welt unmittelbar erfahren haben“ (S. 302),

wozu nun auch Meister Eckhart und Angelus Silesius gerechnet werden. Verfasser will mit dem Anhang

„eine gerechte Würdigung dieser Denkrichtung fördern — ebenso weit entfernt von der rückhaltlosen Unterwerfung unter mystische Offenbarungen“,

wie von der bedingungslosen Geringschätzung „mystischer Schwärmerei“ (S. 318).

Diese Paradoxa lassen wir ohne Kritik auf sich beruhen, sie können für den Verfasser selbst nur ein Durchgangspunkt sein; entweder gibt er sich den modernen Exzentrizitäten weiter hin, lässt die Alten und die Mystiker auf sich beruhen und beschenkt uns mit einer Moral des Immoralismus oder einer Technik der Selbsterlösung u. a., oder aber der wissenschaftliche Sinn gewinnt die Oberhand, und er sieht sich nach den Voraussetzungen seiner Ansichten um, greift nach Büchern, aus denen über Religion, Mystik, Erlösung etwas zu lernen ist, erkennt Spinozismus und Nietzscheanismus als Produkte der Fäulnis, ihren Immoralismus als den Anfang vom Ende und kehrt so besser informiert zu den Alten zurück — dann werden sie ihm anderes lehren, und zwar ihm weit mehr als dem rationalistischen Doktrinär, der davonläuft, wenn er von einer Idee der Erlösung bei den Orphikern, Pythagoreern, Plato und Plotin hört. Dass der Verfasser das nicht tut, ist schon ein Schritt zum Bessern; denn etwas unzulänglich, ja falsch sehen, ist immer noch besser, als es gar nicht sehen wollen.

Salzburg.

Dr. O. Willmann.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Herausg. von A. Baeumker und Gg. Frhrn. v. Hertling.

Bd. IV, Heft I: Des Adelard von Bath Traktat „*De eodem et diverso*“. Von Dr. Hans Willner. Münster 1903. VIII und 112 S. *Nb* 3,75.

Von den Werken Adelards von Bath waren bisher nur die „*Quaestiones naturales*“ gedruckt, während die Schrift „*De eodem et diverso*“ nur in Bruchstücken und Auszügen bekannt war. Willners Publikation, deren Anzeige sich leider verzögert hat, bietet uns den ganzen Text und zugleich eine wertvolle Untersuchung der zweiten Schrift, die zwischen 1105 und 1116 abgefasst wurde. Der Edition ist die einzige bisher bekannte, der Pariser Nationalbibliothek gehörige Handschrift zugrunde gelegt. Der Titel des scholastischen Werkes ist offenbar durch den Platonischen *Timaeus* veranlasst, dessen erster Teil dem Verfasser in der bekannten Uebersetzung des Chalcidius vorlag. Plato erscheint als das Haupt der Philosophen; doch wird seine Lehre mehr oder weniger dem christlichen Dogma angepasst. Auch aus Augustin und Boëthius werden Bestandteile der Platonischen Philosophie entnommen. Boëthius liefert zugleich die wenigen Aristotelischen Elemente. Daneben gewinnt die Schule von Chartres, die Hauptpflegstätte der Platonischen Philosophie, grösseren Einfluss. Wohl durch seine Reisen ist Adelard zudem mit den Arabern in Berührung gekommen. Er

hat sich die Bildung seiner Zeit im weitesten Umfang angeeignet, ohne jedoch neue Bahnen einzuschlagen. In der Hauptsache lenkt er die Untersuchung auf das Gebiet der Logik, wenn auch die Ausblicke auf andere Teile der Philosophie nicht fehlen.

Fast ganz im Geiste Platos hält sich die Erkenntnistheorie. Der sinnlichen Wahrnehmung steht A. skeptisch gegenüber; ein sicheres Wissen erwartet er nur vom Denken. Der Verstand dringt vom Sinnlichen zum Geistigen, von der Erscheinung zur Wahrheit vor. In mehr als einer Hinsicht scheint A. das Denken von der Wahrnehmung unabhängig machen zu wollen; die Lehre von den eingebornen Ideen klingt deutlich nach. Immerhin soll mit dem Platonischen Intellektualismus der Aristotelische Empirismus ausgesöhnt werden. Mehr noch spricht sich diese vermittelnde Tendenz in der Universalienlehre aus. Der Scholastiker entscheidet sich hier zugunsten eines gemässigten Realismus, und zwar im Sinne der sog. Indifferenzlehre. Nur das Individuum hat ein eigentliches Sein; es schliesst zugleich die Art und die Gattung ein. In Wirklichkeit, im wirklichen Individuum, sind Individualität, Art und Gattung eine und dieselbe Realität; nur die Auffassung trennt diese Momente von einander. Die Dinge werden als Gattungen, Arten und Individuen bezeichnet, je nachdem sie in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden. Mit Recht hat deshalb Aristoteles das Allgemeine in die Dinge verlegt; aber auch Plato hat Recht, wenn er das Allgemeine im Geiste Gottes sucht. Die Universalien sind mehr als blosser Namen, entbehren aber einer selbständigen Existenz. Die Schule von Chartres dürfte für diese Lösung das wichtigste Vorbild geboten haben. Am Beginn des 12. Jahrhunderts hatte diese gemässigte Auffassung von den Universalien einen grossen Anhang. Sie bildet ebenfalls eine Phase in der Entwicklung, die allmählich vom Platonismus zum Aristotelismus hinüberführte. Von da bis zum gemässigten Realismus des 13. Jahrhunderts ist nicht mehr weit. Die Kosmologie A.s verbindet mit der christlichen Schöpfungs idee die Atomistik Demokrits, die Weltseele Platos und die Zahlenlehre der Neupythagoreer. Ein Augustinischer Platonismus beherrscht die Psychologie. Die Seele wird zwar von Gott erschaffen, existiert aber schon vor dem Eintritt in den Leib. Durch die Verbindung mit dem Leibe wird sie von der Höhe eines rein geistigen Lebens herabgedrückt. Zuletzt befasst sich der Scholastiker mit den sieben freien Künsten, denen gegenüber der Philosophie die Stellung einer Propädeutik angewiesen wird.

W.s lehrreiche Arbeit führt uns einen Typus der platonisierenden Denker des 12. Jahrhunderts vor Augen und eröffnet uns damit einen schätzenswerten Einblick in die Ideenwelt und Arbeitsweise der Früh-scholastik überhaupt.

Eichstätt.

Dr. M. Wittmann.

Aus Hörsaal und Schulstube. Gesammelte kleinere Schriften zur Erziehungs- und Unterrichtslehre. Von Dr. Otto Willmann. 8°. VIII u. 328 S. Freiburg i. Br., Herder. 1904. Brosch. M. 5,40.

Der bekannte Verfasser der Geschichte des Idealismus, der Lehrbücher der Logik und empirischen Psychologie bietet uns in diesem Bande eine Sammlung pädagogischer Abhandlungen, Vorträge und Lehrproben, die er bei verschiedenen Gelegenheiten schon früher gehalten, bez. in Zeitschriften veröffentlicht hat. Dieselben sind hier

„nach den Leitbegriffen des systematischen Teiles von des Verfassers Didaktik als Bildungslehre (Braunschweig 1903, Fr. Vieweg & Sohn) geordnet und können als Ergänzung und Illustration der dort behandelten Materien dienen, welche manchen Kreisen, zumal Volksschullehrern, willkommen sein dürfte“ (Vorwort)

Nicht aufgenommen sind die Aufsätze aus „*Vigilate*“ (Kempten 1900, Kösel) sowie die historischen Artikel, die Verfasser für das „Enzyklopädische Handbuch der Pädagogik“ von Dr. W. Rein schrieb. Der Text der aufgenommenen Stücke hat nur geringfügige Veränderungen erfahren. Eine Sammlung seiner kleineren philosophischen Schriften, welche die vorliegende nach Seiten der Theorie ergänzen soll, bereitet Autor für einen späteren Termin vor.

Der I. Teil des vorliegenden Werkes enthält acht Aufsätze „Zur allgemeinen Erziehungs- und Unterrichtslehre“. Anstatt eine trockene Aufzählung der Artikel zu geben, will ich lieber die bedeutenderen eingehend analysieren und zwar dabei so viel als möglich den Verfasser selbst zu Worte kommen lassen. Er bietet uns in dieser Sammlung des Guten und Anregenden so viel, dass die folgenden Auszüge jedem Schulmanne und Philosophen willkommen sein werden.

Der erste, der sich *didacticus* nannte, so führt Willmann im ersten Artikel — einem Abriss der Geschichte der Pädagogik — aus, war der Holsteiner Wolfgang Ratke. 1612 legte er dem Deutschen Wahltag in Frankfurt ein „Memorial“ zur Verbesserung der Schulen vor; seine neue Lehrtechnik nannte er dabei ‚*didactica*‘. Allgemein aber wurde das Wort erst durch die *Magna didactica* des Mähren Amos Komensky, welche 1628 in Böhmischer, 1657 in lateinischer Sprache erschien. Verwandt mit dem Ziel dieser Männer, den Schulbetrieb zu verbessern, ist das Streben, das in der Zeit der Spätrenaissance sich kundgab, und das Wort ‚Enzyklopädie‘ (ein wenig älter als Didaktik) auf seinen Schild erhoben hat. Die Enzyklopädie, damals auch Pansophie, Polymathie, Polyhistorie genannt, soll „für jung und alt den Inhalt der Bildung einheitlich und übersichtlich gestalten“. Das führte nun auf den Gedanken der „Vergesellschaftung der Gelehrten“ als der Verwalter dieses Wissenskapitals, das als ‚universale Bildung‘ weiteren Kreisen zugeführt werden

sollte. Die Träger dieser Bestrebungen waren meistens protestantische Schulmänner und Gelehrte (Baco von Verulam, Leibniz etc.), aber es dienen ihnen dabei mehr oder weniger Schöpfungen der katholischen Welt zur Voraussetzung, besonders die Einrichtungen der Jesuiten.

Was nun den Standpunkt dieser alten Didaktiker angeht, so lobt Willmann an ihnen folgendes. Fürs erste stehen sie auf dem Boden des Christentums. Zweitens sind sie trotz mancher abziehender Einflüsse der philosophischen Tradition nicht entfremdet. Daraus ergab sich für dieselben die Einsicht, dass die Jugendbildung zugleich individualen und sozialen Charakter haben müsse. Besonders aber haben sie drittens die organische Natur des Lern- und Lehrgeschäftes anerkannt. Sie sehen im Lernen ein „geistiges Wachsen, in allem Lehren ein Wachsenmachen“. Darin befanden sie sich, wie Willmann richtig hervorhebt, in unbewusster Uebereinstimmung mit den Scholastikern, besonders mit dem Führer derselben, dem hl. Thomas, der den Schwerpunkt beim Lehren „in die Selbsttätigkeit des Schülers und das Wirken von dessen geistiger Natur legt“ (*De Magistro*, Quaest. Disp., qu. XI). Was zu rügen ist an den alten Didaktikern, ist ihre Neuerungskunst, darum kommt Verfasser zu folgendem abschliessenden Urteil:

„Nach zwei Seiten sind somit diese alten Didaktiker zu ergänzen und zu berichtigen: 1. Das Lehrgeschäft muss nach seinen historischen Zusammenhängen und Traditionen gewürdigt werden, 2. Das Prinzip des Organischen ist auch auf den Lehrinhalt auszudehnen, dessen Struktur für das Lernen nicht weniger die Norm abgibt, als dies die Schritte des geistigen Wachstums tun. Das Mass des Unterrichts ist nicht der Schüler allein, sondern zugleich der im Unterrichte zu überliefernde Inhalt; kommt dieser nicht zur rechten Geltung, so wird bei der sublimsten Lehrkunst nichts gelernt.“

Darum versteht Willmann unter Didaktik nicht bloss Lehrkunst, Unterrichtslehre, sondern, alle in Betracht kommenden Momente zusammenfassend, Bildungslehre. Was ist nun Bildung? Es gibt wohl wenige Worte im Deutschen Sprachschätze, die so ausgiebig gebraucht werden, wie das Wort Bildung, und doch ist es nicht leicht, genaue Rechenschaft abzulegen vom Inhalte dieses Begriffes. Es ist ebenso sehr dem Wechsel unterworfen, wie die „Wertung“ der Begriffe, mit denen er zusammenhängt und darum ist für den einen Bildung, was für den andern ‚Verbildung‘ oder ‚Unbildung‘ ist. Es lohnt sich also der Mühe, auch einmal einen bewährten christlichen Schulmann, wie Dr. Willmann, über den Begriff „Bildung“ zu hören:

„Bildung ist zunächst eine innere Gestaltung, eine psychische Qualität des Individuums; denn eine Reihe von Eigenschaften muss der besitzen, dem wir Bildung zusprechen: er muss ein Wissender und Könnender, dabei tüchtig, harmonisch, sittlich gediegen sein und für die darin liegenden Aufgaben und Zwecke Verständnis haben. Allein was da alles zusammenwirke, um ihn so zu machen, lässt sich vom Standpunkte des Individuums aus nicht bestimmen.

Wie dieses seine Bildung von andern empfängt, so teilt er sie auch mit andern; gebildet sein heisst: einer der Gebildeten sein, eine Bildungsstufe erstiegen haben. So erscheint die Bildung zugleich als sozialer Begriff, und wir sprechen in diesem Sinne von der Bildung eines Standes, eines Volkes, einer Zeit. Kollektive Bildungsarbeit, Gemeinsamkeit der Bildungszwecke hat die Schulen, die Bildungswege, die Bildungsmittel und die Methoden, sie anzuwenden, geschaffen, wodurch die individuelle Bildungsarbeit bedingt und normiert wird, die sich sohin nicht bloss in sozialen, sondern auch in historischen Zusammenhängen vollzieht. Die Eigenschaften des Gebildeten können wir aber auch als einen Besitz fassen, er muss Kenntnisse, Fertigkeiten, Lebensformen haben, damit ausgestattet sein. Dieser Besitz ist ein individueller und doch geteilt mit andern: ein Mitbesitzen, ein Teilhaben; gebildet sein heisst an den Gütern der Bildung teilhaben, gebildet werden geschieht durch Bildungserwerb. Diese geistigen Güter sind zunächst Religion und Sittlichkeit, weiterhin die Sprache und Sprachen, Wissenschaften, Künste, Fertigkeiten. Das Anteilgewinnen daran geschieht durch psychische Vermittlungen, welche aber dem Charakter, der Struktur, dem Gehalte der organischen Einheit jener Güter genugtu müssen. Darum ist der Bildungsinhalt ebensogut ein Gegenstand der Bildungslehre wie die individuelle Bildungsarbeit und die soziale und historische Gestaltung des Bildungswesens, mit ihren teils bleibenden, teils wechselnden Bildungsmotiven und -zwecken.“

Das ist nach Willmann Bildung, Bildungslehre. Ehe mit der Ausführung dieses Programmes der Didaktik allseitig begonnen werden konnte in unserer Zeit, hat es manche Um- und Irrwege gegeben. So hat das 18. Jahrhundert die Jugendbildung zu einem Versuchsfelde gemacht. Den Reigen eröffnete der Genfer Philosoph J. J. Rousseau mit seinem „Emil“. Dann folgten Basedow, Campe, Trapp, Pestalozzi etc. Der historische Sinn geht bei dieser Generation ganz unter durch ihre Neuerungssucht, es ist eben das Zeitalter der „Aufklärung“. Einermassen wird diese Verflachung aufgewogen dadurch, dass sie anregend und fördernd auf dem Gebiete der Praxis wirkten. Aber die Didaktik muss, um zu gedeihen, mehr sein als ein Versuchsfeld, sie muss ein Studiengebiet sein, und zwar müssen die Vertreter der Altertumskunde, der Religion und der Philosophie das Wort nehmen.

Was die ersteren angeht, so sollen sie uns die Einsicht der pädagogischen Weisheit der Alten sowie jener der christlichen Lehrer und Denker erschliessen, diese „Grabarbeit“, die durch sie aufgedeckten, aber getrennten Stollen dann mit einander zu verbinden, ist Aufgabe der Philosophen. Sehen wir nun zu, wie die Vertreter dieser drei Wissenschaften ihre Aufgabe in der Didaktik gelöst haben. Mit der Herausgabe von Fr. Aug. Wolfs *Consilia scholastica* 1829/30 durch Föhlisch beginnt die geschichtliche Erforschung der Erziehung bei den Alten. Erwähnt seien besonders der Berliner Rektor Friedrich Gedike, dann Aug. Herm. Niemeyer. Die Deutschen Klassiker, bes. Herder, gaben

wertvolle Anregungen. Unter den Theologen befassten sich mit der Erziehungslehre Friedrich Schwartz, der seine zweibändige „Erziehungsgeschichte“ 1829 veröffentlichte, dann der unvergessliche Bischof Sailer, sowie Dursch; auf protestantischer Seite ragt Christian Palmer mit seiner „Evangelischen Pädagogik“ (1852) hervor. Was nun die damaligen Philosophen angeht, so muss man sagen, dass sie im Grossen und Ganzen ihre Aufgabe nicht erfüllt haben. Die Rede ist hier von Herbart und Schleiermacher, die sich mit der Erziehungslehre vom philosophischen Standpunkte aus befassen. Was ihnen fehlte, war „die Fühlung mit dem Denker, der für uns das Verständnis des Erkennens, Lernens und Lehrens am meisten zu bieten hat, mit Aristoteles“. Interessant ist, was Willmann von dem berühmten Berliner Aristoteliker, Adolph Trendelenburg, sagt:

„Wer, wie Verfasser dieses, so glücklich war, ihn zum Lehrer gehabt zu haben, wird sich des Eindruckes erinnern, den es auf den empfänglichen Sinn machte, wenn er erklärte, die Philosophie müsse von dem Tasten und Suchen nach immer neuen Standpunkten ablassen, vielmehr dieselbe Kontinuität suchen, welche die andern Wissenschaften haben und darum auf Plato und Aristoteles, die Begründer der organischen Weltanschauung, welche zugleich die ideale ist, zurückgreifen.“

Freilich blieb Trendelenburg hinter seiner Forderung zurück, und was ihn hinderte, war das Bedenken, dass Augustinus und Thomas, die christlichen Schüler der Alten, zwar Philosophen, aber doch in erster Linie Theologen seien. Unser Gewährsmann antwortet darauf:

„Jene grossen christlichen Denker sind zwar Theologen, doch aber auch echte und ganze Philosophen und die Fortsetzer der Denkarbeit der Alten.“

Durch sie erreichen wir erst „den Boden für die wissenschaftliche Bildungslehre“. Im weiten Rahmen derselben findet sowohl die Volksschulpädagogik ihre Stelle, wie auch das, was Theologie und Philosophie bieten:

„Die folgenreichste Verständigung aber, welche die wissenschaftliche Didaktik zu stiften vermag, ist die zwischen der geistlichen und weltlichen Lehrerschaft, eine wesentliche Bedingung der einheitlichen und sittlichen Wirkung des Unterrichts.“

Das ist in kurzen Zügen eine Skizze des Inhaltes des ersten Aufsatzes: „Die Didaktik als Programm, als Versuchs- und Studiengebiet, als Wissenschaft.“ Die übrigen Artikel sind nur nähere eingehende Ausführungen der im ersten niedergelegten Anschauungen, wie z. B. „J. Herders Bedeutung für das Deutsche Bildungswesen“, „Ueber Schleiermachers Erziehungslehre“, „Stärke und Schwäche der Herbartschen Didaktik“, „Die Stellung der Katholiken zu den pädagogischen Bestrebungen der Gegenwart“ etc. . . .

Der II. Teil des Buches trägt den Titel: „Zur Lehre von der didaktischen Formgebung“ d. h. über den geistigen Inhalt dessen,

was der Lehrer dem Schüler vermittelt. Von grundlegender Bedeutung ist der erste Aufsatz, der die Frage beantwortet: Mit welchem Rechte können wir von Gegenständen oder Stoffen des Unterrichts sprechen? Er weist sehr scharfsinnig nach, dass das Lernen nicht in „Erzeugung von bloss subjektiven Vorstellungen“ besteht, sondern in der Aneignung eines dritten, das zwischen Lehrer und Schüler steht, nämlich objektiver Wahrheiten, geistiger Objekte. Die neuere Pädagogik hat diese Auffassung des Unterrichtes preisgegeben. Warum? Auch hierauf antwortet Willmann und zwar in einer Weise, welche die *ultimas rerum causas* der Tatsache ganz aufdeckt. Was erstens den Protestantismus angeht, so wollte er von einer Glaubenssubstanz nichts mehr wissen:

„Ihre Geschlossenheit schien ihm mit der Freiheit im Evangelium nicht verträglich: ein Pfand, ein Schatz, den die Generationen zu hüten und zu überliefern haben, war ihm keine genehme Vorstellung, weil ja damit zu deutlich auf Tradition und Lehramt hingewiesen wird.“

Die Aufklärung dachte nur darauf, Licht in die Köpfe zu bringen; ihr galt der Nutzen als das Mass des Unterrichtsinhaltes, über den man frei verfügen zu können meinte.

„Die neuere Philosophie endlich, den Lehren der alten und christlichen Denker entfremdet, stellte jenes potentielle Dasein des Lehrinhaltes, von dem Aristoteles gesprochen, in Abrede; man meinte, alle Anlagen, Kräfte, Vermögen seien nur leere Möglichkeiten, welche unser Denken in die Dinge hineinlegt; was nicht wirklich ist, hier und jetzt, ist überhaupt nicht; die Platonischen Ideen sind schöne Träume, die Aristotelischen Potenzen Hirngespinnste.“

Die folgenden Aufsätze dieses II. Teiles behandeln einzelne bestimmte Lehrgegenstände, wie „der religiöse Gehalt der antiken Götterlehre“, „Sternenkundliches zur Autorenlektüre“, „Ueber Lessings Nathan der Weise“, „Götz von Berlichingen“, „Katholisches in Goethes Faust“ etc. . . . Diese in schönem und anziehendem Stile gehaltenen Essays verraten überall den scharfsinnigen Denker und feinen Beobachter. Im 9. und 10. Aufsätze gibt der Verfasser Auskunft über seine beiden Lehrbücher der Logik und der empirischen Psychologie.

Der III. Teil: „Zur Lehre von der didaktischen Technik“ bringt Beiträge zur Lehrmethode und selbständige Lehrproben.

Im IV. Teile endlich, „Zur Lehre vom Bildungswesen“, beschäftigt sich Willmann hauptsächlich mit „Sozialpädagogik“.

„Der Ruf nach Sozialpädagogik, verstanden in dem Sinne des Ausbaues der Erziehungslehre nach der sozialen Seite, ist ein vollauf berechtigter, und doch bedarf es der Warnung, dem Schlagworte — und ein solches scheint der Name werden zu wollen — allzu vertrauensvoll Eingang zu gewähren, da auch ein anderer, entgegengesetzter Sinn in dasselbe gelegt worden ist.“

Diesen entgegengesetzten Sinn legen die Sozialisten in das Wort, sie, welche die „Mehrheit der Sozialverbände in unterschiedloser Einheit

untergehen⁶ lassen wollen. In den folgenden Artikeln erörtert dann der Verfasser den richtigen Sinn des Wortes Sozialpädagogik. Aktuelle Schulprobleme und wichtige Fragen aus dem Bildungsgebiete der Gegenwart streift Willmann im 7. Aufsatz „Die alte katholische Gelehrten-schule“. Ich möchte besonders hinweisen auf das, was er zu dem Artikel des P. V. Cathrein S. J. in den Laacher Stimmen (Mai 1903): „Das Studium der Philosophie einst und jetzt“ zu sagen hat. Aeusserst lesens-wert sind auch: „Ueber katholische Universitäten“ und „Die Mission des Katholischen Schulvereins in Oesterreich“. In letzterem Artikel verfügt Willmann über eine wahrhaft glänzende Darstellungsgabe; die Zustände in Oesterreich erfahren da die richtige Beleuchtung. In den beiden letzten Aufsätzen: „Unverfälschte Deutsche Worte“ und „*Pro aris et focis*“ reisst er den „Duodezrevolutionären in Oesterreich die Wortmasken Deutschtum und Evangelium herunter“, gibt auch ein wenig Sprach-lehre nicht für die Kleinen, sondern für die Grossen, „treibt vater-ländische Wortkunde für solche, denen Deutschtum, Vaterland und Wahr-heit noch nicht zu leeren Worthülsen geworden sind“. „Die Schule vom Altare losreissen“ — so schliesst er — „heisst sie sich selbst entfremden und schliesslich auch dem Hause rauben. . . . Der Kampf für Altar und Herd ist auch der Kampf für die Schule, und der Ruf: Friede mit der Kirche! ist das erste Wort zur Verständigung aller der Schule, der Jugend, dem Volke, dem Vaterlande Wohlgesinnten.“

Hünfeld.

P. Joh. Wallenborn O. M. I.

Plato. Von Walter Pater. Uebersetzt von H. Hecht. Diederichs, Leipzig. 334 S. *M.* 6.

Dr. H. Hecht in Kiel hat durch die Uebersetzung der Schrift Paters über Plato allen Freunden der Philosophie einen Dienst er-wiesen. Man könne, so sagt der Uebersetzer in der Einleitung, auf Pater den Satz anwenden: „Er war der typische Essayist, weil er der typische Platoniker oder Skeptiker war.“ „Platoniker oder Skeptiker“, in diesen Worten ist Pater und sein Werk gut charakterisiert. Plato soll den Skeptikern und Sophisten so weit wie möglich angenähert werden, denn Pater steht auf der Seite des ausgesprochenen Relativismus. Alles, was wir an Plato, als dem Vertreter des Realismus, des Bleibenden und Ruhenden geschätzt haben, wird einer scharfen Kritik unterzogen, der Ursprung, die geschichtliche Bedeutung der Ideenlehre wird an den Tag gelegt und zuletzt die „Form“, die wir als das „Reale“ verehrten, zu dem beständig Wechselnden gemacht. Pater lässt den Platonismus aus dem Gegensatz zu Heraklit und Zeno entstehen, aber weil letztere alle Phänomene der Welt in nichts auflösen und auch Plato der Sinnen-

welt skeptisch gegenübersteht, so werden Plato und Heraklit zu Gesinnungsgenossen gemacht.

Bei den Vertretern der Ruhe, Parmenides und Anaxagoras, auch bei den Pythagoräern sei Plato in die Schule gegangen. Sokrates sei prinzipiell ein Skeptiker gewesen, denn er rede immer von seiner Unwissenheit und von der Unmöglichkeit, etwas zu lehren. Dem entsprechend habe Plato in seinen Dialogen, obwohl er viel von dem „Seienden“ spreche, meistens nichts entschieden, sondern es beim Suchen und Entwickeln bewenden lassen.

Sokrates war noch rau und ungeschliffen, Plato sei die harmonische Grazie des Griechischen Typus, Selbstbeherrschung sei sein Prinzip, Selbstunterdrücken sein Ziel. Während die Sophisten die politische Einigung Griechenlands verhindert haben, will Plato durch Betonung der Dorischen Einfachheit zur Einheit gelangen. Er suchte mit Jonischer Gefühlsfeinheit, nach Dorischer Ordnung und Ascese, die feste Form. Den Sophisten war die Kunst nichts als Form und die Gerechtigkeit dasjenige, was die Menge dafür hielt. Plato dringt zur absoluten Schönheit vor, wer sie geschaut hat, vergisst Geld und Gut, selbst das Leben wird ihm verächtlich erscheinen. Nach dem Schauen der göttlichen Schönheit wird der Mensch auch die echte Tugend hervorbringen, Gott wird ihn lieben und er wird unsterblich sein. Der komplizierte Genius Platos legt Zeugnis ab von dem Transzendentalen, Nieerproben, und doch war auch für ihn die sichtbare Welt vorhanden. Er ist künstlerisch fein besaitet, er liebt die sinnliche Welt unendlich und unwandelbar, in der leidenschaftlichen Glut seiner Ideen verschmilzt, wie bei Dante, Körperliches und Geistiges. Er liebt mit kühler Leidenschaft die Mässigung. Es quält ihn, dass sich das Schöne nie mit dem Guten deckt. Mehr als das Sichtbare liebt Pl. das Unsichtbare, und er ist so zum Seher des Unsichtbaren geworden. Der Genius Platos besteht darin, dass er in jener unsichtbaren Welt sieht und hört. Auch das Geistige erfüllt er mit Form und Farbe, als ob dort der endliche Geist mit wirklichen Lebewesen Umgang pflegen könne. Platos Hauptfähigkeit besteht in dem theoretischen Schauen der vorstellenden Vernunft. Er hat gewissermassen eine plastische Kraft, Begriff und Gedanken zu formen, sie in lebendige Geschöpfe zu verwandeln. So sehr erhob er den Geist, dass allein schon in der Verbindung der Seele mit dem Körper Krankheitskeime sich bildeten. Der Widerspruch zwischen Körper und Geist führt zum Manichäismus. Die Abstraktionen wurden für Plato zu lebenden Persönlichkeiten, diese bilden eine ewige intellektuelle Welt, an welcher der Geist des Menschen teil hat. Gegenüber den früheren Philosophen des Konkreten und Besonderen wurde für Platon alles zum *genus* und zur *species*, alles steht unter allgemeinen Begriffen. Die Verallgemeinerung ist eine Methode, welche den Sinn der konkreten Dinge sehr

bereichert. Plato gebraucht, wie schon Sokrates, die induktive Beweisführung und die universalen Definitionen, aber in der Regel nur von moralischen und ästhetischen Erscheinungen. Er strebt nach der richtigen Bildung der Ideen, besonders der vier Kardinaltugenden. Erst wenn diese Ideen feststehen, könne man auch zur Bildung physikalischer Ideen übergehen. Aristoteles hat dem Plato vorgeworfen, er habe die Ideen für lostrennbar vom Konkreten angesehen; man hat oft übersehen, dass Plato mehr Poesie als Metaphysik trieb, wenn er die Form als lostrennbar bezeichnete. Für Sokrates waren die Ideen noch Geschöpfe unserer Vernunft, bei Pl. werden sie zu Schöpfern unserer Vernunft. Alle Eigenschaften, die man früher dem „Einen“ zuschrieb, z. B. Dauer, Unabhängigkeit, kommen jeder einzelnen Idee zu, jede wird beseelt und die höchste von ihnen ist die Schönheit, sie ist mit allen andern assoziiert. Die Philosophen, die Leiter des Idealstaates, sind leidenschaftliche Liebhaber der Wahrheit, darum kommen für sie Aemter und Ehren erst in zweiter Linie in Betracht. Pl. ist der erste Essayist, denn seine Dialoge sind Auseinandersetzungen des Geistes mit sich selbst, es sind endlose Gespräche des Menschen mit sich selbst, wie das Leben, während dessen man nur mit sich selbst ringt und kämpft. Dieses immerwährende Ringen erinnert an Lessings Suchen nach Wahrheit und oft genug scheut sich Pl., eine feste Antwort zu geben, selbst nach langem Dialog. Pl. will ausgleichen zwischen Zweiflern und Dogmatikern, er findet zwar unfehlbare Gewissheit, aber er sucht sie im Dialog und stellt keine Axiome an den Anfang. „Es kann so kommen“, sagt er oft, aber oft fehlt das entschiedene: „So ist es“. So kam es, dass selbst Pl. für manche zum Skeptiker wurde. „Was weiss ich?“ ruft einmal Montagne aus. Ist das nicht sokratisch und platonisch?

Merkwürdig lange verweilt der Vf. bei dem Staate der Lazedämonier, weil eben dieser Staat als Vorbild zu Platos Idealstaat gedient habe. Der Dorische Konservatismus und die Vorliebe für Musik sei für Pl. ausschlaggebend gewesen. Die Einfachheit der Spartaner erinnere an das Mönchtum, besonders an die Ordensritter; ihre körperlichen Uebungen bildeten sie zu dem schönsten Volke Griechenlands. Die Spartaner wollten durch Selbstbeherrschung ein vollkommenes Kunstwerk aus sich machen. Die Schilderung des Platonischen Staates entbehrt in mancher Hinsicht der übersichtlichen Gliederung. Was über die philosophischen Könige gesagt ist, mag noch als das beste erscheinen, daneben anerkennen wir die scharfe Gegenüberstellung der christlichen Ehe und Familie und des Platonischen Kommunismus im Besitz von Frauen. Dagegen wird nicht recht klar das Verhältnis des Nährstandes zur Staatsverfassung, und ganz fremd mutet der Vergleich des Platonischen Staates mit der Augustinischen *civitas Dei* an. Auch die Zusammenstellung des priesterlichen Cölibats mit der Platonischen Forderung, die Staatsmänner sollten

die Korporation, der sie angehören, mehr lieben als sich, will uns nicht gefallen. Fein zurückgewiesen wird dagegen die Wiedereinsetzung der Amazonen durch Pl. Diese mythologischen Wesen seien Ueberreste aus der halbtierischen Welt, die Frauen sollen sich nicht zu Männern erziehen. Sehr gefällt die Abhandlung über Platos Aesthetik. Das ästhetische Element sei für Pl. ein erzieherisches und moralisches. Er sei der erste ästhetische Theoretiker und vertrete den Satz der Modernen: Kunst um der Kunst willen. Ueberall, so meint der Vf., wo man Aesthetik und Moral zusammengestellt habe, sei dies im Sinne Pl.s geschehen, wenn auch oft unabhängig von ihm. Kunst und Poesie müssen einen strengen Charakter tragen, unter dem Gesetz der Selbstentäußerung stehen; die leidenschaftlich ästhetisch veranlagte Gemeinde Pl.s werde zugleich auch aszetisch sein. Die Form der Kunstwerke: Knappheit, Einfachheit, Rythmus oder ihr Gegenteil: Weitschweifigkeit, Buntheit, Missklang gehen in das Gemüt des Empfangenden über, sie werden zu ethischen Begriffen. Der Mensch ist in ästhetischer Beziehung sehr bildsam, aber auch selbständig, zur Uebnahme einer eigenen Rolle befähigt. Wir sollen Gewalt über uns selber bekommen und lernen, uns unter das Ganze unterzuordnen. Pl. erlaubte sehr wenig Abwechslung in der Kunst und war gegen alle musikalischen Neuerungen. Als eine Schöpfung des vernünftigen Geistes dürfe die Kunst nichts Gemeines und Niedriges an sich haben. Die Feinde des Platonischen Staates mögen solche Dinge üben zu ihrem Untergang, aber in Athen soll dieses Gift nicht vorkommen. Der Idealstaat hat die Kunst der Disziplin. Dichter, wie Shakespeare oder Homer, welche alle möglichen Formen annehmen konnten, hätten im Athen Platos keinen Raum gehabt. Nur Eindrücke der schönsten Kunstwerke sollen das Auge der Bürger treffen, denn die Harmonie findet zuerst Eintritt in das Innerste der Seele. Solche Musik vergleicht der Vf. mit der Gregorianischen, solche Bauart mit der Gotischen. Parthenon und Notre dame von Langres seien Platonischen Stiles. Die strenge Logik seines Reizes wacht über unseren Geschmack und gibt ihm etwas Männliches gegenüber allem Femininen und Willkürlichen, trockene Schönheit lehre Plato.

Hechingen.

W. Ott.

Ueber das unbewusste Denken und das Gedankensehen. Von Prof. Dr. A. Adamkiewicz. Wien und Leipzig, Braumüller. 1904.

Wer da glaubt, der grobe Materialismus sei bei uns überwunden, wird eines besseren belehrt durch diesen „Versuch einer physiologischen Erklärung des Denkprozesses und einiger ‚übersinnlicher‘ und psycho-

pathischer Phänomene“. Die Spiritisten behaupten, ihre Geisterphänomene seien das schlagendste, ja einzige Argument für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele: unser Professor der Physiologie erklärt sie rein materialistisch. Er kehrt sogar zum cynischen Materialismus Karl Vogts zurück. „Es gibt ein Denken ohne Bewusstsein, und dieses Denken ist die physiologische Elementarfunktion der Grosshirnrindenganglienzellen, wie es die Sekretion der Drüsenepithelien, das Keimen des befruchteten Samens ist usw. Wie das Keimen und Sezernieren logisch und vernünftig ist, so ist auch die Elementarfunktion der Grosshirnrindenzellen logisch und vernünftig und doch nicht bewusst: Eine schlichte Mechanik der Zellen. Aber sie wird bewusst, wenn sie aktiv wird, d. h. wenn die Reize der Welt vermöge der Sinnesapparate auf sie einwirken und sie beeinflussen, und wenn Erziehung und Uebung sie nicht nur technisch vervollkommen, sondern auch mit allem erfüllen, was die reale Welt bietet . . .

„Das unbewusste Denken ist so nicht nur der Urstoff des bewussten Denkens und damit der gesamten geistigen Kraft des Menschen, es liefert auch das Material für die moralischen Empfindungen desselben und wird zur Quelle gewisser Gleichgewichtsstörungen der Seele, wenn es das Mass der ihm gesetzten physiologischen Grenzen überschreitet.“

Wozu sich wohl kaum noch ein Materialist verstiegen, das leistet A.; nach ihm „kann man auch Gedanken sehen“. „Und das lässt sich auf folgende Weise mit aller Schärfe beweisen.“

Mir ist dieser scharfe Beweis sehr unverständlich. Er schliesst:

„Was die Grosshirnrinde wahrnimmt, sieht oder hört . . ., ist materiell. Nun nimmt sie im inaktiven Zustande die geistigen Bilder wahr, die die Ganglienzellen ‚unbewusst‘ und vermöge der in ihnen lebenden mechanischen Schaffenskraft und ihren ureigenen Lebensquellen erzeugen. Diese geistigen Bilder sieht sie. Geistige Bilder aber sind Gedanken. Folglich sieht die Grosshirnrinde Gedanken. Und damit ist bewiesen, dass Gedanken etwas sinnlich Wahrnehmbares sind. Wenn aber der Gedanke etwas sinnlich Wahrnehmbares und Denken die spezifische Funktion der Seele ist, so muss auch die ‚Seele‘ etwas sinnlich Wahrnehmbares, also Materielles sein, da materielle Kinder nicht von immateriellen, übersinnlichen Müttern abstammen können.“

Allerdings; aber immaterielle Kinder können noch viel weniger von materiellen Müttern abstammen. Gedanken sind aber ganz gewiss immaterielle Kinder; sie für materiell, sichtbar zu erklären, kann nur der leichtfertigste Aberwitz.

Die spiritistischen Erscheinungen, welche den Erklärern so viel Kopferbrechen verursachen, findet A. ganz leicht verständlich: sie sind Kinder der Grosshirnrinde, welche die Toten herzaubert und die Zukunft prophetisch enthüllt. Die Grosshirnrinde entwirft in ihrem unbewussten mechanischen Schaffen ein so getreues Bild von den Verstorbenen, dass man glaubt, sie leibhaftig vor sich zu haben. Die Mechanik der

Grosshirnrinde ist nur ein Ausschnitt aus der grossen Mechanik des vernünftigen Weltganges. Darum muss sie diesen Weltgang auch in seinem zukünftigen Verlaufe in ihrer vernünftigen Mechanik zur Darstellung bringen (!).

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die wahren Zentren der Bewegung und der Akt des Willens.

Von Demselben. Ebendasselbst. 1905.

Nach herkömmlicher Auffassung sind

„die Willensbahnen auf das Grosshirn und das Rückenmark beschränkt“.

Dagegen sucht der Vf. zu beweisen,

„dass das Grosshirn die Bewegungsfunktionen nicht souverän beherrscht, und dass sich mit ihm in der Herrschaft über diese mächtigste aller Funktionen ein Organ teilt, dessen physiologische Bedeutung bisher nicht nur als nicht aufgeklärt, sondern nach Ansicht einer gewichtigen Autorität sogar als vollkommen entbehrlich gilt, das Kleinhirn“.

Wir müssen es den Physiologen von Fach überlassen, über die Triftigkeit dieses Beweises zu entscheiden.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Hippolyte Taine. [Etudes philosophiques.] Par Lucien Roure. Paris,

P. Lethielleux. 1904. 12°. p. XII, 192. Fr. 2.

Ueber Taine (1828—1893), der in dem Geistesleben Frankreichs im 19. Jahrhundert einen nicht unbedeutenden Platz einnimmt, sind bereits zahlreiche Studien erschienen, unter denen besonders die von V. Gérard, *Essai sur Taine, son oeuvre et son influence* (Paris, Hachette, 1901) hervorgehoben zu werden verdient. In einer anderen Schrift: *Bibliographie critique de Taine* (Paris, Picard, 1902) bespricht derselbe Verfasser 292 verschiedene Artikel oder Abhandlungen, die sich mit dem Französischen Kritiker und Philosophen befassen. Einen weiteren Einblick in das innere Leben Taines gewährt uns die 1902 begonnene ‚*Vie et Correspondance*‘ (Paris, Hachette, 2 Bde. 1902 und 1904). Ein dritter Band soll das Werk, das indess nur einen Teil der Korrespondenz umfasst und darum nicht ganz befriedigt, zum Abschluss bringen (Vgl. die Besprechung im „Hist. Jahrbuch“ 1905, S. 212 f).

Roure will in seinem Werk die Geistesarbeit Taines im Zusammenhang betrachten, indem er untersucht, welche Stellung derselbe zu den verschiedenen Fragen auf dem philosophischen, religiösen u. s. w. Gebiete einnimmt. In sechs Kapiteln ordnet er die Ansichten Taines unter folgenden Gesichtspunkten: I. Philosophie (p. 1—58); II. Religion et naturisme (p. 59—81); III. Naturisme et sensualisme (p. 83—106); IV. Les idées politiques de Taine (p. 107—146); V. Plan d'organisation

(p. 147—172); VI. Les deux Taine (p. 173—190). In seinen Ansichten ist Taine sich stets ziemlich gleich geblieben, wenn auch einige seiner Aussprüche sich nicht leicht konziliieren, und man darum gewissermassen von „zwei Taine“ sprechen kann. Während man in seinen politischen und sozialen Anschauungen viel Gutes findet, muss man im allgemeinen seinen philosophischen und religiösen Erwägungen widersprechen. In der Philosophie war sein erster Lehrmeister Spinoza, dessen Werke er bereits im Alter von 19 Jahren eifrig studierte und später durch Hegels ‚Logik‘ ergänzte. Mit beiden bekennt er sich zum monistischen Pantheismus. Seine philosophische Lehre ist eher Naturismus zu nennen, als Materialismus oder Positivismus, da er das Geistige nicht unmittelbar leugnet oder verwirft. In der Biologie bekennt er sich zum Evolutionismus Darwins und fügt dessen beiden Akkommodationsfaktoren der Rasse und der Umgebung noch einen dritten „le moment“, den Zeitumstand, hinzu. In der Psychologie erfindet er die Theorie der „wahren Halluzination“ und bekennt sich zu einem Determinismus, der indes Pflicht und Verantwortlichkeit nicht ausschliessen soll. Seiner Zeit hat man ihm oft den Satz: „Laster und Tugend sind zwei Produkte wie Vitriol und Zucker“ vorgeworfen. Dieser Satz, den er einst geschrieben, ist, für sich allein genommen, der Ausdruck des krassesten Materialismus. Nach seiner Erklärung wollte er jedoch hierdurch nicht sagen, dass Laster und Tugend einfach wie chemische Produkte sich verhalten, sondern dass jeder komplexe Begriff aus anderen einfacheren Begriffen zusammengesetzt ist. Wie es nun unumgänglich notwendig ist, um Vitriol zu erhalten oder zu lösen, dessen chemische Bestandteile zu kennen, so ist es auch notwendig, um bei einem Menschen moralische Dispositionen hervorzubringen oder zu beurteilen, die „psychologischen“ Elemente zu kennen, aus deren Zusammentreffen sie entstehen. Ist auch durch eine solche Erklärung der Ausdruck etwas gemildert, so enthält er doch in prägnanter Weise seine ganze Lehre von der Identität der moralischen und materiellen Ordnung. Ohne Zweideutigkeit erkennt man seine wahre Anschauung in folgenden Worten eines Aufsatzes aus dem Jahre 1853—1855:

„Laster, Tugenden, Verbrechen und heroische Taten erscheinen als notwendige Folge der Natur der Einbildungskraft, des Temperamentes, der Erziehung, des physischen und moralischen Milieu“. („De la Volonté“, veröffentlicht in der ‚Revue philosophique‘, November 1900. Roure, p. 900.) —

Zu einer pessimistischen Moral, die in dem Nebenmenschen nur Minderwertigkeiten findet, kommt bei ihm noch der Abfall von jeder positiven Religion und die Rückkehr zum heidnischen Kult der Naturkräfte und -Schönheiten. Zwei Jahre vor seinem Tode schrieb er:

„Nicht mit dem Christentum, wohl aber mit dem jetzigen Römischen Katholizismus ist die moderne Wissenschaft unversöhnlich; mit dem weisen, liberalen Protestantismus ist die Versöhnung möglich“ (Roure, p. 68).

Dieser unversöhnbare Gegensatz zwischen Katholizismus und Wissenschaft war einer seiner oft ausgesprochenen aprioristischen Sätze, an dessen Beweis er nie dachte, gegen den er aber selbst oft unbewusst die wichtigsten Geständnisse lieferte.

Das Werk von Roure setzt bereits die Kenntnis des Lebens und der Schriften Taines voraus; allein könnte es also nicht genügen, um den Französischen Philosophen zu verstehen. Es bietet eine vortreffliche Orientierung über die Geistesarbeit Taines und, durch die Zusammenfassung von dessen Ansichten und Lehren in einige Hauptgesichtspunkte, einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der modernen Französischen Philosophie, die sich eng der Deutschen rationalistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts anschliesst.

Hünfeld.

P. Nic. Stehle O. M. I.

Weltanschauungslehre. Von Heinrich Gomperz. Erster Band: Methodologie. Jena und Leipzig, Diederichs. 1904.

Der Vf. dieses auf breitester Grundlage angelegten philosophischen Systems bezeichnet sein Werk selbst als einen

„Versuch, die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten“.

Den etwas auffallenden Titel: „Weltanschauungslehre“ erklärt er in einem eigenen (1.) Paragraphen:

„Die heute als Metaphysik oder Erkenntnistheorie genannte, oft auch in Metaphysik und Erkenntnistheorie zerfallte philosophische Disziplin wird im folgenden als Weltanschauungslehre oder Kosmotheorie bezeichnet werden.“

Die Benennung der Metaphysik als Weltanschauungslehre ist gewiss insofern berechtigt, als das letzte Ziel aller metaphysischen Spekulationen die Bildung einer allgemeinen Weltanschauung sein muss.

Das Werk wird voraussichtlich einen bedeutenden Umfang einnehmen, da schon die Methodenlehre einen stattlichen Band von 412 Seiten ausmacht.

Der Vf. geht sehr systematisch vor, um die richtige Methode zu gewinnen. Er nimmt die Grundbegriffe: Substanz, Identität, Relation, Form durch; findet geschichtlich immer vier verschiedene Auffassungen derselben: die animistische, die metaphysische, die ideologische und die kritizistische. Dieselben werden einzeln als unhaltbar dargetan, um jeweilig die eigene, vom Vf. „pathempirische“ genannt, an ihre Stelle zu setzen. Daraus ergibt sich ihm sodann als Schlussergebnis die pathempirische Methode als die allein berechtigte, oder doch als die vorzüglichste. Alle vier niederen Auffassungen enthalten ein wahres Moment, das in der pathempirischen zur Geltung kommt, ihre Widersprüche aber sind in dieser aufgehoben, und so ergibt sich diese Methode als die „dialektische“

im Sinne Hegels. Sachlich freilich sind beide Methoden durch eine weite Kluft getrennt: Hegels System ist Panlogismus, Gomperz proklamiert die Alleinherrschaft des Gefühls. Die Substanz, die Relation sind Gefühlseindrücke; die „Totalimpression“ ist der Träger der Akzidenzien, in der Totalimpression sind die Glieder einer Beziehung „eingebettet“ usw. Daher der Name „Pathempirismus“. Derselbe „ist die Denkrichtung, welche die kosmotheoretischen Probleme durch Aufzeigung der unseren Formbegriffen zu Grunde liegenden Gefühle, somit durch psychologische Untersuchungen aufzulösen sucht“.

So sehr wir dem Bestreben des Vf.s, über die herrschende empiristische, positivistische Richtung in der Philosophie, welche aller Metaphysik abhold, nur noch Psychologie und damit vermengte Erkenntnistheorie gelten lassen will, hinauszugehen, unsere Anerkennung zollen müssen, so können wir doch seinen Ergebnissen in keiner Weise beipflichten. Er ist im Grunde auch in der Psychologie steckengeblieben, indem er in ein rein subjektives Moment die fundamentalsten Verstandesbegriffe auflöst, ja das Subjektivste im Menschen, das Gefühl, zur Grundlage der Metaphysik macht.

Dabei erkennen wir gerne die spekulative Kraft, den Scharfsinn in der Kritik, die seltene Vertrautheit mit der philosophischen Literatur, welche der Vf. an den Tag legt, an und bedauern, dass diese schönen Eigenschaften für eine so unhaltbare Sache verschwendet sind. Wir halten übrigens diese Untersuchungen der Weltanschauungslehre einer eingehenderen Würdigung wert, weshalb wir noch einmal auf dieselbe zurückkommen werden.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Von Friedrich Ueberweg. Zweiter Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Neunte, neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage. Herausgegeben von Dr. M. Heinze. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8^o. 404 S. 1905.

Wir weisen hiermit darauf hin, dass nunmehr auch der zweite Teil des Ueberweg'schen Grundrisses der Geschichte der Philosophie in neunter Auflage vorliegt. Da alle seit der letzten Auflage erschienenen Publikationen über patristische und scholastische Philosophie in das Literaturverzeichnis aufgenommen sind, so steht das Werk in seinem bibliographischen Teile wieder ganz auf der Höhe der gegenwärtigen philosophiegeschichtlichen Forschung und ist darum für jeden Fachmann unentbehrlich.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Essai philosophique sur les géométries non Euclidiennes. Par L. Delaporte. Paris, Naud. 1903. 8°. 140 p.

Nachdem die beiden ersten Kapitel des Buches einen kurzen Ueberblick über die historische Entwicklung und eine klare Darlegung des Wesens der verschiedenen Formen der nichteuklidischen Geometrie, welche sich auf der Definition einer ersten Geraden, einer ersten Fläche und eines ersten Raumes aufbauen, gegeben haben, vergleicht das dritte Kapitel diese Definitionen mit denen Euklids und der philosophischen Definition des Raumes. Der Vf. kommt so zu dem etwas dürftigen Resultate, dass die Geometrie Euklids Strenge und Anschaulichkeit der Beweisführung in der schönsten Weise verbinde, während sich die neuere Geometrie in ihrem Streben nach logischer Strenge allzusehr von der Anschauung entferne und den Namen „Gerade“ auf Gebilde anwende, denen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche diese Benennung nicht zukommen kann. Mit einer eingehenden Literaturangabe schliesst die Schrift, die wegen der klaren und exakten Darstellung der Grundlagen der nichteuklidischen Geometrie allen, denen es um eine erste Einführung in dieses Gebiet zu tun ist, warm empfohlen werden kann.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales. Par François Picavet, Secrétaire du Collège de France etc. Paris, F. Alcan. 1905. gr. 8°. p. XXXII, 368. Fr. 6.

Nach der kurzen Einleitung und der ausführlichen Literaturangabe (p. XIII—XXXII) beginnt der Verfasser im ersten Kapitel mit der „Geschichte der Philosophie in der Kulturgeschichte“ (p. 1—25), in welchem er zeigen will u. a., was zu einer Geschichte der Philosophie erforderlich ist. Der Geschichtsschreiber der Philosophie muss vor allem den Wert und Inhalt der Texte kennen, prüfen, vergleichen und erklären. Um die Texte richtig zu würdigen, ist ihm auch die Kenntnis der Geschichte des Staates und seiner Institutionen, der Literatur und der Künste, der Religionen und theologischen Lehren notwendig. Zum Verständnis der philosophischen Texte des Altertums und des Mittelalters ist die Kenntnis der Religionen und des Dogmas geradezu unentbehrlich. „Die mittelalterliche Kultur“ (Kap. II, p. 26—45) hat gerade als hervorstechenden Charakter Religion und Theologie. Juden, Christen und Mohammedaner haben ihre heiligen Bücher: Bibel, Evangelium und Koran; ihre Religionen stimmen überein in der Annahme des Monotheismus, der Schöpfung und der Vorsehung, der Unsterblichkeit der Seele usw. Diese Religionen wollen, eine jede mit Ausschluss der zwei anderen, die Wahrheit für sich allein besitzen und betrachten es als ihr Recht, sie auszubreiten

durch Ueberzeugung mittels Predigt und Belehrung oder durch Gewalt mittels Waffen und Verfolgungen. Nur wenige gebrauchen ausschliesslich die Vernunft oder die Erfahrung. Die Kap. 3, 6 und 7 (p. 46—70 und p. 125—191) enthalten in grossen Zügen die eigentliche Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Diese Philosophie entlehnt ihre Methode und ihre positiven Errungenschaften mehr oder weniger direkt aus den hellenischen Wissenschaften und Philosophien, denen sich manchmal noch altrömische Tendenzen anschliessen. Die Philosophen sind zugleich Theologen, ihre Forschungen erstrecken sich auf die sinnliche und die geistige Welt, auf das gegenwärtige und das zukünftige Leben. Für die Geschichte der Philosophie ist es darum unumgänglich notwendig, „die mittelalterlichen Lehranstalten und die damals angenommenen Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie“ (Kap. 4, p. 71—94) genau kennen zu lernen. „Die wahren Lehrmeister der mittelalterlichen Philosophie“ (Kap. 5, p. 95—124) sind nicht so sehr Aristoteles und Plato, als vielmehr Plotinus und dessen Schule. Wenn auch die dogmatischen Autoritäten nicht selten den Vorrang hatten, so nehmen doch „Vernunft und Wissenschaft in den mittelalterlichen Philosophien“ (Kap. 8, p. 192—232) einen bedeutenden Platz ein. Im neunzehnten Jahrhundert sehen wir eine „thomistische Restauration“ bei den Katholiken. Picavet gibt darum im Kap. 9, p. 233—313 einen Ueberblick über die ganze thomistische Bewegung der neueren Zeit, die Werke und Zeitschriften, die Institute und Fakultäten, welche die mittelalterliche Philosophie zu Ehren bringen wollen. Unter den verschiedenen Zeitschriften ist dem „Philos. Jahrbuch“ (p. 281—285) eine längere, einfach referierende Mitteilung gewidmet. Inbezug auf die thomistische Bewegung in Rom selbst (p. 259 sqq.) ist nur die Literatur bis 1890 berücksichtigt. Das letzte Kap., p. 314—345, gibt eine Würdigung der „Geschichte der mittelalterlichen Philosophien, wie sie geschrieben und gelehrt wird und wie sie zu schreiben oder zu lehren wäre.“ Unter den besprochenen Werken sind nur die von B. Hauréau, Else Blanc, J. de Wulf und Heinze-Ueberweg.

Stets bemüht in seinen Ausführungen eine rein historische und objektive Methode einzuhalten, hat der Verfasser einen überaus reichen Stoff angesammelt. Jedoch wird derjenige, der in seinem Werke die eigentliche Geschichte der Philosophie des Mittelalters sucht, nicht ganz befriedigt sein. Darum soll das Werk eben nur eine „Skizze“, „une esquisse d'histoire“ bieten und gewissermassen uns den Weg vorzeichnen, dem man folgen muss, um zu einem richtigen Verständnis der Geschichte der Philosophie des Mittelalters zu gelangen. Picavet betont vielleicht zu sehr den Zusammenhang zwischen Philosophie und Dogma im Mittelalter. Neu ist jedenfalls die Hypothese, deren Beweis er erbracht zu haben glaubt, dass Plotinus der wahre Lehrmeister der mittelalterlichen Philosophen gewesen ist.

„Plotin est-il bien le véritable maître des philosophes du moyen âge? C'est ce que nous croyons avoir montré tout spécialement dans notre chapitre cinquième“ (p. VIII).

„Plotinus hat die wahrhaft klassische Auslegung einer berühmten Stelle des hl. Paulus (Act. 17, 27—28) gegeben; seine Schüler haben Plato und Aristoteles den Christen, den Arabern und Juden erklärt. Durch den hl. Basilius, seine Zeitgenossen oder seine Nachfolger, durch Pseudo-Dionysius Areopagita und Joh. Scotus Eriugena, durch Macrobius und den hl. Augustinus, durch die Orthodoxen und Heterodoxen der drei Religionen ist Plotinus zum Gemeingut aller spekulativen Geister geworden, so dass man seine wesentlichen Lehren, wie sie in seinen Werken vorhanden sind oder durch seine Schüler, Christen oder Neuplatoniker modifiziert wurden, bei Malebranche, Bossuet oder Fénelon, wie bei Spinoza und den Deutschen Denkern vom Anfang des 19. Jahrhunderts wiederfindet“ (p. IX). Es ist dieses eine Hypothese, wie sie der Verfasser bereits früher in in einer besonderen Abhandlung: „Plotin et les mystères d'Eleusis (Paris, Leroux 1903) in der Französischen Académie des Sciences morales vorgetragen hatte. Allein zu ihrem Beweise fehlt noch vieles, und ein solcher Beweis wird wohl auch nie gelingen. (Vgl. die Besprechung von De Wulf, Revue Néo-Scholastique, 1905, p. 142 sqq). Man muss auch in der an historischen Tatsachen, Analysen u. dgl. m. so reichen „Skizze“ den Mangel eines alphabetischen Sach- und Personenregisters bedauern. Die sehr ausführliche Inhaltsangabe, die auf 21 Seiten das ganze Werk genau analysiert und resumiert, kann diesen Mangel nicht ganz beseitigen, besonders da die Unterabteilungen der Kapitel in Paragraphen im Werke selbst nicht angedeutet sind. Man darf gespannt sein auf die zu erwartende „allgemeine und vergleichende Geschichte der mittelalterlichen Philosophien“, welche der Autor vorbereitet, nach den in dieser „Skizze“ niedergelegten Grundsätzen und Anschauungen.

Hünfeld.

P. Nic. Stehle O. M. I.

Prinzipien der Metaphysik. Von Branislav Petronievics. 1. Bd.

1. Abt. Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien.

Mit einem Anhang: Elemente der neuen Geometrie. Heidelberg,

Winter. Gr. 8, XXXI, 444 S. 1904.

Der Verfasser setzt sich die Aufgabe, die grossen Welträtsel zu lösen und die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen. Damit dieses erreicht werde, muss zunächst die gegenwärtige Mathematik gründlich reformiert werden. Es muss gezeigt werden, dass alle räumlichen Gebilde aus einer endlichen Anzahl einfacher Punkte bestehen. Auf dieser Grundlage ist sodann eine neue, die „diskrete“ Geometrie auf-

zurichten. Ist dies geschehen, so bietet alles übrige keine grossen Schwierigkeiten mehr:

„Nachdem das Problem des Raumes und der Zeit mathematisch aufgelöst wurde und das Prinzip des Diskreten sich dabei als vollgültig erwies, war die Lösung der ontologischen Grundprobleme nicht mehr so schwierig wie früher. Das Problem der beziehungslosen und der beziehungsvollen Welt war leicht auflösbar, sobald die Diskretion als das metaphysische Grundprinzip bekannt wurde; ebenso war das Problem des Werdens leicht auflösbar, sobald man die Unendlichkeit aus der Welt der Vielheit, der Mannigfaltigkeit und der Veränderung völlig ausgeschlossen hatte; denn es ergab sich dann mit metaphysischer Notwendigkeit, dass das Unendliche nur als die absolut kontinuierliche unausgedehnte qualitätslose Substanz zu fassen ist“ (S. X).

Aber wie kann der Raum aus einfachen Punkten bestehen? Müssen sich diese Punkte nicht berühren, und fallen sich berührende Punkte nicht vollständig zusammen? Das ist die grosse Schwierigkeit, zu deren Lösung der Verfasser im Anschlusse an Giordano Bruno zweierlei Arten von Punkten unterscheidet: „reale Mittelpunkte“, deren Grösse gleich Eins zu setzen ist, und „irreale Zwischenpunkte“, welche nur als gemeinsame Grenze zweier Mittelpunkte bestehen. Es berühren sich nun die Mittelpunkte nicht unmittelbar, sondern vermittelt der Zwischenpunkte. „Mit dem Begriffe der mittelbaren Berührung steht und fällt die diskrete Geometrie“ (S. VI).

Wollen wir über diese beiden Punktarten noch näheres erfahren, so hören wir (S. 204), der Zwischenpunkt sei von beiden Mittelpunkten, die er von einander trennt, durchaus verschieden. Er entspricht nämlich dem realen Negationsakte. Er ist durch diesen Akt gesetzt, aber der Negationsakt selbst befindet sich nicht in ihm, so dass der irrealer Zwischenpunkt eine absolut einfache leere nichtseiende Lücke in dem realen Raume darstellt, die zwischen je zwei realen Mittelpunkten liegt.

Wir stossen hier auf die der Philosophie des Verfassers zugrunde liegende höchst seltsame Theorie von der Realität des Negationsaktes: Die Verschiedenheit zweier Objekte ist nicht etwa eine rein logische Beziehung, sondern eine eigene Realität, welche die Objekte auseinander hält. Schwarz und Weiss sind zwei verschiedene Qualitäten. Es muss zwischen ihnen etwas bestehen, das sie trennt und ihr Zusammenfallen verhindert. Das kann aber nur ein „realer Negationsakt“ sein, da einer rein formalen Beziehung eine so wunderbare Trennungskraft nicht zugeschrieben werden darf. Diese Theorie ist einer der Grundpfeiler der Philosophie Petronievicz'.

Es ist klar, dass sie eine Widerlegung nicht verdient. Weiss und Schwarz brauchen nicht durch eine Realität auseinander gehalten zu werden, da sie gar kein Bestreben haben, in Eins zusammen zu fallen. Sie sind und bleiben schon dadurch verschieden, dass Weiss eben Weiss und Schwarz Schwarz ist.

So lange der Verfasser sich von der Idee des realen Negationsaktes nicht frei macht, wird es ihm trotz seines lebhaften Erkenntnisdranges und seiner unzweifelhaften spekulativen Begabung, die an gar manchen Stellen seines Buches zum Ausdruck kommen, nicht gelingen, zur Lösung der Welträtsel etwas beizutragen und die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen.

Fulda.

Dr. Ed. Hartmann.

Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae secundum principia Thomismi et Molinismi collata. Auctore Dr. Joanne Ude. Graecii, Sumptibus „Styriae“. 1905. p. IX, 348. K. 10.

Diese Erstlingsarbeit bietet ein doppeltes Interesse, ein historisches und ein psychologisches dazu; ersteres, insofern hier aufs neue (nachdem es von anderen früher schon geschehen ist) der Nachweis versucht wird, nicht Bañez oder sonst ein Thomist des 16. Jahrhunderts habe die *praedeterminatio physica* erfunden, sondern bereits in der vorausgehenden Zeit hätten hervorragende Scholastiker, vor allem Capreolus, der „princeps Thomistarum“, sie vertreten und dies unter ausdrücklicher Berufung auf den hl. Thomas selber; letzteres, weil uns der Verf. zu Zeugen seines psychologischen Werdeganges in dieser Frage macht: vom Molinismus, den er bis p. 110 verteidigt, schwenkt er mit einem Male ins thomistische Lager ab. Die Erkenntnis, dass Capreolus ausgesprochener Verfechter der *praedeterminatio physica* sei, veranlasst ihn zu diesem Schritt. Der Inhalt der Monographie gliedert sich folgendermassen:

Der erste Teil (p. 1—110) enthält einen kurzen geschichtlichen Ueberblick über den Verlauf der Kontroverse zwischen Molinisten und Thomisten von ehemals bis heute, sodann eine begriffliche Entwicklung der Willensfreiheit, Erörterungen über die Notwendigkeit und Beschaffenheit des natürlichen bzw. übernatürlichen Einflusses Gottes (ob *concursum simultaneum, motio* oder *praemotio physica* bzw. *gratia de se efficax* oder nicht) auf die natürlichen bzw. übernatürlichen menschlichen freien Handlungen, über die göttliche Erkenntnis der sog. *futuribilia*, über die Prädestination, alles unter fortwährender Gegenüberstellung der diesbezüglichen molinistischen und thomistischen Auffassung. — Der zweite Teil (p. 111—299) bietet nach einer knappen geschichtlichen Würdigung des grossen Mannes und seiner Gegner eine Exegese der hervorragendsten in Betracht kommenden Texte aus dem Sentenzenkommentar des Capreolus nach den obenerwähnten Gesichtspunkten. Ein Appendix: Libri II. sent. Capreoli distinctio XXV. q. I. schliesst die Arbeit ab,

Auf die sachlichen Ausführungen Udes im einzelnen gedenken wir in einem eigenen Artikel einzugehen; hier mögen nur einige Bemerkungen

allgemeiner Natur verstattet sein. Udes Arbeit zeugt entschieden von nicht geringer spekulativer Begabung und von guter Vertrautheit mit der scholastischen Denk- und Ausdrucksweise; seine Darlegungen zeichnen sich durchweg durch Klarheit und Bestimmtheit aus; auch den schwierigeren spekulativen Fragen sucht er mit bemerkenswerter Schärfe und Sicherheit auf den Grund zu gehen.

Indes hatten der Studie auch nicht zu unterschätzende Mängel an. Die Literatur ist nicht genügend herangezogen. Allerdings war, wie der Verf. mir auf Befragen brieflich mittheilte, sein Zweck nicht der,

„im ersten Teil das thomistische und molinistische System darzulegen, sondern einfach den heutigen¹⁾ Stand der Kontroverse in den Hauptpunkten aufzuzeigen, stets unter Hinblick auf den Hauptzweck, Capreolus aus sich selbst heraus zu erklären. Nicht mehr und nicht weniger war meine Absicht. Darum wurden auch keine anderen grossen Thomisten oder Molinisten berücksichtigt.“

Allein selbst unter Berücksichtigung dieser Einschränkung, die sich aufzuerlegen ganz gewiss Sache des Verfs. allein war, und derentwegen man ihn nicht tadeln kann, muss die Literatur-Heranziehung und -Ausbeutung bemängelt werden. Da treten z. B. im I. Teil stets „die“ Molinisten und „die“ Thomisten auf, und schliesslich sind es doch nur ein paar Vertreter des Thomismus (Zigliara, Dummermuth, vorübergehend auch Buonpensiere), die herauspringen, während für die Molinisten — nach einer flüchtigen Erwähnung und Zurückweisung einiger den *concursum simultaneum* und das damit Zusammenhängende verfechtenden Molinisten (Mazzella, Pesch) — nur die neurömische Schule in die Schranken tritt, und auch hier nur in drei Vertretern (Billot, de Maria, Pignataro), wobei wieder nur Pignataro fast ausschliesslich zu Worte kommt. Dass Ude die weitere Oeffentlichkeit mit der vermittelnden Stellung der neurömischen Molinistenschule in dieser Frage bekannt gemacht hat, dafür gebührt ihm Dank, da die diesbezüglichen Publikationen meist nur in Lithographien vorliegen, die schliesslich bloss in Schülerkreisen verbreitet sind. Aber die zahlreichen sonstigen Vertreter dieser neurömischen Schule in ihren verschiedenen Spielarten werden es ihm kaum verzeihen, dass er sie nicht der Erwähnung für wert hielt, nicht einmal insofern sie originelle Variationen der Hauptthesen der Schule zu bieten wüssten.

Auch im II. Teil ist die Literatur nicht genügend nachgesehen, auch wenn im Auge behalten wird, dass Ude den Capreolus „aus sich selbst heraus“ erklären wollte. Es liegen zur Exegese des Fürsten der Thomisten auch in dieser Frage recht schätzenswerte Vorarbeiten von beiden Seiten vor, die man nicht hätte übergehen sollen.

1) Von mir unterstrichen.

Auch an methodologischen Fehlern leidet die Arbeit Udes. Nur nebenbei sei erwähnt, dass trotz der Neuausgabe der Werke Capreols nach der Ausgabe des 16. Jahrhunderts (Venedig) zitiert wird. Vor allem aber die Anlage des Werkes ist zu beanstanden. Es hört sich ja ganz schön an:

„Duas igitur partes complectitur libellus, generalem unam, administrantem scilicet principia, secundum quae discutienda erunt verba principis Thomistarum, et specialem alteram, in qua secundum ea, quae in prima parte dicta sunt, fit inquisitio in verba Capreoli, ernendo nimirum ex ipsis, utrum Capreolus sit Thomista an Molinista“ (p. IV).

Diese Anordnung mag einen oft angewandten logischen Prozess darstellen, das Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen: methodisch ist sie hier verfehlt, da sie von vornherein eine bestimmte Terminologie und eine bestimmte Auffassung festlegt, nach welcher dann beinahe notwendig exegisiert werden wird trotz alles Strebens nach Objektivität, trotz aller Absicht, den Capreolus „aus sich selbst heraus“ und im Sinne seiner Zeit zu erklären. Methodisch allein richtig wäre gewesen, sofort an die Interpretation des Capreolus heranzutreten, seine Terminologie und seine Auffassung in dieser Frage genau und unparteiisch festzustellen und dann erst zuzusehen, inwieweit sich beide mit der molinistischen bzw. thomistischen Terminologie und Auffassung decken; gleichen Worten liegt bekanntlich nicht immer auch der gleiche Sinn unter, zumal wenn eine Jahrhunderte lange Entwicklung über sie dahingegangen ist. Vielleicht hätte sich ergeben, dass C. gewisse Worte, die in dem Streit zwischen Molinisten und Thomisten von jeher von entscheidender Bedeutung waren und noch sind, in ganz anderem Sinne versteht, als derjenige ist, den sie im Munde der streitenden Parteien haben. Im Rahmen dieser Methode wäre der Verfasser dann wohl auch der Aufgabe enthoben gewesen, seine wissenschaftlichen Wandlungen vorzuführen, die, so interessant sie in sich zu lesen sind, in eine Studie über die Ansicht des Capreolus in Sachen der Willensfreiheit, wie mir scheint, nicht recht hineinpassen wollen. — Auch an einer gewissen Weit-schweifigkeit und an Wiederholungen leidet die Arbeit, sowohl im ersten wie im zweiten Teile. Das Bild des Capreolus hat dadurch an Schärfe und Abrundung verloren.

Es ist mir zufällig bekannt, unter welch schwierigen und widrigen äusseren Verhältnissen Ude seine Arbeit angefertigt hat. Bei seiner unleugbaren, oben auch anerkannten Befähigung für die Behandlung spekulativer Fragen sind darum die gerügten Mängel wohl mehr auf Rechnung der äusseren Umstände zu setzen.

Wir wünschen aufrichtig, er möge auf diesem Gebiete weiterarbeiten, da wir überzeugt sind, dass er Tüchtiges vollbringen wird.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Petri Card. Pázmány . . . opera omnia partim e codd. mss. partim ex editionibus antiquioribus et castigatiorib. edita per Senatum academ. regiae scient. Universitatis Budapest. . . *Series latina*, Tom. 6. **I. Theologia scholastica (III):** In III. Part. Summae theol. s. Thomae: *De Incarnatione et Sacramentis* (qq. 68—75). Recens. Desid. Bitá O.S.B. — **II. Opera minora:** 1. Pro Societate Jesu. 2. Peniculus Papporum. 3. Logi alogi. 4. Falsae originis motuum hungaricorum succincta refutatio. 5. Vindiciae ecclesiasticae. Ed. Io. Kiss. 6. Acta et Decreta Synodi Dioec. Strigoniensis. Ed. Georg. Demkó. 7. Dissertatio etc. 8. Oratio ad Urbanum VIII. Ed. Io. Kiss. Budapestini, Typis reg. scient. Universit. 1904. gr. 4^o. 714 p. *Kron.* 10.¹)

Den fünften Band der *Series latina* der *Opera omnia* Pázmáns brachten wir im 15. Jahrgange (1902) dieser Zeitschrift (S. 482) zur Anzeige. Ihm ist nach einer Unterbrechung von 4 Jahren der sechste Band gefolgt.

Zunächst kommt in ihm (S. 1—168) die *Theologia scholastica* in der Form eines Kommentars zur *Summa theol.* des hl. Thomas zum Abschluss. Behandelt werden Fragen aus der besonderen Sakramentenlehre (Taufe und Eucharistie).

Die sich anschliessenden *Opera minora* bieten grösstenteils Gelegenheitsschriften, veranlasst durch die religiösen und politischen Kämpfe in Ungarn zu Beginn und bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts. Den Schluss bildet die Ansprache, welche Pázmány im Jahre 1632 als Gesandter Ferdinands II. an Papst Urban VIII. hielt, um dessen Unterstützung im 30jährigen Kriege gegen Gustav Adolf und Ludwig XIII. anzurufen.

Druck und Ausstattung auch dieses Bandes verdienen alles Lob.

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.

¹) Pázmáns *Opera omnia* — sowohl die lateinischen (*Series latina*) wie die Ungarischen — können auch jetzt noch zum Subskriptionspreis à Bd. 10 Kronen, aber nur bei direkter Bestellung bei dem „Dekanat der Theologischen Fakultät der Universität Budapest“ bezogen werden, während der Preis im Buchhandel sich höher stellt.