

Rezensionen und Referate.

Der Skeptizismus in der Philosophie. Von Raoul Richter, Privatdozent an der Universität Leipzig. Erster Band. Leipzig, Dürr. 1904. VIII, 364. Ungeb. *Mk* 6.

Es ist sicherlich keine zufällige Erscheinung, dass wir nach einer Pause seit dem „neuen Aenesidem“ Schulzes (1792) und Stäudlins Geschichte des Skeptizismus (1794) nunmehr im letzten halben Jahrhundert wieder wissenschaftlichen Arbeiten über den Skeptizismus in erhöhter Anzahl begegnen. Sie hängt mit der verwandten skeptischen Richtung unserer Zeit überhaupt zusammen. Hat vor kurzem Gödeckemeyer dem Skeptizismus eine Monographie gewidmet, zu gleicher Zeit, wo in Italien Antonio Aliotta seinen *Scetticismo antico et moderno* schrieb, so bietet uns heute Raoul Richter den ersten Band einer auf zwei Bände berechneten Geschichte und Kritik des Skeptizismus an und führt damit die Reihe der früheren Schriftsteller über den Skeptizismus (Haas 1875; Waddington 1877; Maccole 1869; Brochard 1887; Credaro 1893 und Kreibitz 1896) weiter. Bereits in den „Philos. Studien“ XX (1902) veröffentlichte der Verfasser eine Vorstudie zu diesem Thema „Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus“, die er auch stellenweise in sein vorliegendes Buch eingefügt hat. Das Interesse, das ihn dabei beseelte, war eigentlich weniger auf die Darstellung des historischen Bestandes gerichtet, obwohl dieser nicht zu kurz kam, als vielmehr auf die philosophischen Ergebnisse aus einer kritischen Prüfung von Gründen und Gegengründen. Damit sucht Richter also eine Art philosophischer Bilanz aus dem antiken Skeptizismus zu ziehen, was auch schon E. Dreher (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. 84 [1884] 249 ff.) angestrebt hat. Infolgedessen ordnet sich ihm das Historische dem Philosophischen unter; auch insofern, als der Verfasser nicht nach dem tatsächlichen historischen Gang seine Stoffeinteilung gliedert, sondern nach „den philosophischen Grundmöglichkeiten, den Skeptizismus zu vertreten.“ Als philosophischer Skeptizismus wird bezeichnet „die Verkündigung eines grundsätzlichen und methodischen Zweifels an der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis“. Aber auch der Agnostizismus (dogmatischer Negativismus) wird beigezogen. Es wird

unterschieden: Totaler Skeptizismus, der seine Zweifel über alle Gebiete erstreckt. Dahin wird dann gerechnet die extrem realistische Skepsis der Antike (Pyrrhoniker und Akademiker), ferner die naturalistische Skepsis der Renaissance (Montaigne), die empiristische Skepsis der Neueren (D. Hume) und endlich die biologische Skepsis der neuesten Zeit (Mach, Nietzsche u. a.). Hiervon wird sodann ein partieller Skeptizismus unterschieden, der nur die Erkenntnismöglichkeit für gewisse Teilgebiete bezweifelt und der „den immanenten Skeptizismus bei transzendtem Dogmatismus (Pascal und ‚die‘ [?] Mystiker), sowie den transzendenten Skeptizismus bei immanentem Dogmatismus“ (Kant) unter sich befasst.

Dieser Einteilung wird man wohl den Vorwurf einer gewissen Aeusserlichkeit nicht ersparen können. Wenn anstatt geschichtlicher sachliche Gesichtspunkte die Entscheidung geben sollten, so wären sie m. E. besser aus dem Inhalt, den Begründungen des Skeptizismus in erster Linie entnommen worden und erst in zweiter Linie aus dem Umfang, den derselbe in seiner tatsächlichen Anwendung fand. Da die Argumente der antiken Skepsis gegen Kausalität, Substanz, Deduktion und Induktion, Kriterien der Wahrheit ganz oder nahezu dieselben sind wie später bei Hume, so scheinen Wiederholungen unvermeidlich zu sein. Aus demselben Grunde hätte ich es für besser gehalten, wenn auch die Kritik der Skepsis erst an den Schluss der Gesamtdarstellung gekommen wäre. Andererseits mussten ja auch schon in diesem Bande Problemstellungen berücksichtigt werden, die wir erst später antreffen (Locke, Hume, Kant).

Im vorliegenden ersten Bande behandelt der Verfasser nur die griechische Skepsis, also den ersten Abschnitt des ersten Buches seines Gesamtplanes, in drei Kapiteln: 1. Vorgeschichte und Verlauf der griechischen Skepsis. Davon getrennt die philosophischen Positionen des Skeptizismus, nämlich 2. Darstellung des allgemeinen Prinzips der Irosthene, der sensualen, der rationalen Skepsis, der Skepsis gegenüber einzelnen Wissensinhalten (Naturzusammenhang, Gott, Werte), der negativen und positiven Konsequenzen des Skeptizismus. Ein 3. Kapitel bietet dann zu diesen einzelnen Punkten in gleicher Folge die Kritik.

Für die Darstellung selbst war vor allem Sextus Empiricus Quelle, und Richter hat sich erfolgreich grosse Mühe gegeben, die keineswegs einfachen oder leicht verständlichen Einwürfe und Trugschlüsse der Skeptiker klar herauszuarbeiten. Vorbereitet lässt R. den Skeptizismus sein durch „Entfernung von der Volksreligion, die klaffenden Gegensätze zwischen den dogmatistischen Weltdeutungen des Materialismus, Spiritualismus, „Materio-Spiritualismus“ (!), durch den Zweifel an der Sinnenkenntnis bei den Eleaten und Demokrit, durch die steigende Aus-

bildung der dialektischen Kunst, die subjektivistische Wendung durch die Sophisten, die getrennten Lebensideale der sich an Sokrates anschliessenden Schulen, in der Alexandrinerzeit endlich durch den „Internationalismus“ mit seinem frivolen Stimmungsskeptizismus.“ Der Verlauf der griechischen Skepsis zeitigte zwei Hauptschulen, den Pyrrhonismus und die Akademische Skepsis, die dann in Synkretismus und Eklektizismus ausmündet. Der Wert der antiken Skepsis liegt nach Richter in dem Problem, das sie zuerst aufstellte: Wo liegt die Norm für das Normale? (58) Nicht weniger hoch wird ihre Bedeutung für die Kritik der ethischen Werte (284) angeschlagen. Als Resumé der skeptischen Theorie lässt sich angeben: Wir können über die Beschaffenheit der Dinge nichts ausmachen, da uns sowohl die Sinneserkenntnis (Tropen des Aenesidem) als die Vernunftkenntnis (fünf Tropen des Agrippa) im Stich lässt. Wir müssen uns also des Urteils enthalten (*επιτοχή*), können weder bejahen noch verneinen, da alle Meinungen gleich glaubwürdig sind (für die Ethik s. 284 f.).

Diesen Aufstellungen gegenüber legt Richter das Recht des gemässigten Realismus dar, zeigt, wo und wie die skeptische Kritik weit übers Ziel hinausschoss, inwiefern die Sinneserkenntnis, und inwieweit die Vernunftkenntnis gegenüber den skeptischen Einwürfen als Wahrheitsquelle zu Recht bestehe. In der Kritik der Skepsis, für welche auch Augustinus „*C. Academicos*“ zu berücksichtigen gewesen wäre (ich finde ihn nur einmal in einer Anmerkung des darstellenden Teils genannt), kann Referent dem Verf. fast durchweg beistimmen, nicht aber in der Basis, von der aus sie erfolgt, und in dem Ziele, zu dem sie führt. — So weichen unsere Auffassungen von einander ab, wenn die tierischen Vorstellungen als vermutlich nur graduell, nicht „prinzipiell“ von den menschlichen verschieden bezeichnet werden, wenn (131) ohne weitere Kautelen der evolutionistische Standpunkt zu grunde gelegt wird, wenn die „ontologische Wahrheit“ völlig in Abrede gezogen wird in der vollständig irrigen Ansicht, diese sei gleichbedeutend mit dem extremen, naiven Realismus. Die ganz unabweisliche Konsequenz dieses Standpunktes enthüllt uns der Satz: „Wir müssen die Möglichkeit zugeben, dass für den unheilbar Geisteskranken eine andere, uns unbegreifliche Wahrheit besteht“ (137); endlich wenn (145 und 277 ff.) von einem völligen variablen Relativismus der Werte gesprochen wird. Wenn (153 und 267) das Kriterium der Wahrheit in das Gefühl (Wahrheitsgefühl, Ueberzeugungs-, Gewissheitsgefühl, Unwahrheits-, Falschheits-, Ablehnungs-, subjektives Widerstandsgefühl [!]) verlegt wird, so hat der Begriff Gefühl hier eine ungewöhnliche Dehnung und Erweiterung erfahren. Gegenüber den aus der Sinnenphysiologie entnommenen Einwänden gegen die Sinneserkenntnis wäre m. E. mit durchschlagender Wirkung auf den offenkundigen Unterschied zwischen normalen, zu-

träglichen, und anormalen (quantitativ oder qualitativ), unzuträglichen, Reizen, die mit Schmerzgefühlen begleitet sind, hinzuweisen gewesen.

Wenn R. die Allgemeinbegriffe als heuristische Prinzipien, die methodisch wertvoll seien, gelten lässt, als Werkzeuge, die Erkenntnis der wirklichen Einzeldinge formal und material zu erweitern und zu vertiefen, so ist damit ihr Wahrheitswert noch keineswegs erschöpft; man kann einen solchen anerkennen, ohne in extremen oder naiven Realismus zu verfallen.

So einfach liegt für den psychophysischen Parallelismus die Sache doch nicht, wie (273) angenommen wird. Er scheitert an der Frage: Woher kommt es, dass jene korrelaten Erscheinungen auf physischem und psychischem Gebiet zu gleicher Zeit und in einer Weise auftreten, die ihre gegenseitige Wechselwirkung nahelegen „scheint“? Er scheitert aber auch an der Schwierigkeit, die Bewusstseinstatsachen zu erklären. Busse, Wentscher, Gutberlet, Stumpf, Reinke, Erhardt werden in nicht allzu ferner Zeit Recht bekommen: Das Blatt hat sich bereits gewendet.

Wenn R. (275) bemerkt, „von der Zersetzung des anthropomorphen Gottesbegriffs, der Aufdeckung der in ihm enthaltenen Widersprüche mit Logik und Tatsachen, vor allem der geradezu genialen Durchleuchtung des Dogmas einer göttlichen Vorsehung wüsste ich nichts hinwegzunehmen,“ so fürchte ich, dass er dem Begriff des Anthropomorphismus eine nur allzu weite Ausdehnung gegeben hat, und dass er damit den persönlichen Gottesbegriff überhaupt treffen wollte. Dann aber hätte man erwarten dürfen, dass er sich mit denjenigen Religionsphilosophen auseinandergesetzt hätte, die den Persönlichkeitsbegriff auch gegenüber den Schwierigkeiten zu verteidigen wissen, die gegen ihn erhoben werden.

Stilistisch habe ich zu beanstanden die da und dort hervortretende Umständlichkeit und Weitschweifigkeit, die den Gedankengang verdunkelt und den Leser ermüdet. Die Metapher „der beissende Satyriker Timon“ (35) erscheint mir doch etwas zu gewagt. Der Vergleich der Allgemeinbegriffe mit den Futteralen der Brillen würde konsequent zu den Vorstellungen als Brillen, und zum Intellekt als der Nase, auf der sie sitzen, führen, ist also abgeschmackt.

Ich resumiere: In der geschichtlichen Darstellung und Kritik des Skeptizismus bietet uns das Buch Richters viel Anregung und positive Förderung. In den übrigen genannten Punkten fordert es die Polemik heraus.

Tübingen.

Dr. Ludwig Baur.

Psychologie. Von Dr. Georg Hagemann. Siebente Auflage, teilweise neu bearbeitet und vermehrt. Von Dr. Adolf Dyroff, Professor an der Universität Bonn. Herder, Freiburg i. Br. 1905. 8°. XI, 354. Ungeb. *M* 4,—.

Nachdem Georg Hagemann noch im Jahre 1898 die sechste Auflage seiner Psychologie (des dritten Teils seines Werkes „Die Elemente der Philosophie“) veröffentlicht hatte, musste bald nach seinem am 6. Dezember 1903 erfolgten Tode eine neue Auflage vorbereitet werden. Prof. Dr. Dyroff übernahm diese Aufgabe und arbeitete das Buch bedeutend um, durch „Ausmerzung aller Ableitungen aus der Metaphysik, der meisten Abschweifungen ins Gebiet der Ethik und der vergleichenden Psychologie (Tierpsychologie)“ (V), besonders aber durch die veränderte Anordnung und beträchtliche Vermehrung des Stoffes.

„Die Psychologie soll hier nur als Lehre von der menschlichen Seele verstanden werden“ (2), als Teil also der Anthropologie, ohne dass die enge Verbindung ausser Acht gelassen wurde, die zwischen ihr und den physiologischen und anatomischen Tatsachen besteht, auf die sie im Gegenteil stets Rücksicht nimmt.

Die Quellen der Psychologie sind Selbstwahrnehmung und Selbstbeobachtung, vermittels deren die eigenen Erlebnisse erkannt und auch festgehalten werden, obwohl diese verschiedenen Erlebnisse eigentlich „nur Dinge des Augenblickes sind“. Zur Bearbeitung dieses Materials scheint die analytisch-induktive Methode die richtige zu sein; jedoch sie reicht nicht aus,

„denn was das Bewusstsein bietet und was beobachtet werden kann, ist stets nur die fertige Erscheinung; die Art und Weise hingegen, wie, und die Bedingungen, durch welche sie zustande gekommen ist, lässt sich nicht beobachten. Auch tritt die bewusste Innenerscheinung, ein so kompliziertes Produkt sie sein mag, im Bewusstsein als ganz einfaches Ding auf, gestattet also, für sich allein, keine Auflösung, keinen Schluss auf die Bedingungen, aus denen sie resultierte.“

Deshalb wendet Vf. sich zur genetischen Methode, die „einerseits metaphysische Voraussetzungen macht und andererseits auf Beobachtung und Erfahrung beruht“ (14).

Die Einteilung dieses Werkes ist eine andere geworden, so dass „zuerst die Erfahrungen aufgezeigt werden, bevor die allgemeine Natur der psychischen Quelle aus den Erfahrungen heraus bestimmt wird“; und zwar werden „zunächst die einzelnen Erscheinungen im Begriffe aufgesammelt und dann in ihren gegenseitigen Beziehungen erkannt. Erst daraufhin ist ein gegründeter Begriff von der Seele überhaupt zu erreichen“ (15). Immer aber muss man vor Augen behalten, dass eine substantielle, immaterielle Seele, innig mit dem Körper zusammenwirkend, existiert, um so die Tatsachen zu erklären.

Im 1. Teil (analytisch) werden die Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen, sowie die Denkkakte besprochen (32—134). Hier sind die physiologischen und anatomischen Erklärungen, die neu beigefügten Abbildungen (im Ganzen sind es 27) der Organe und Teile des Gehirns, als klar und zum besseren Verständnis dieser Tatsachen sehr nützlich, willkommen. Ferner ist Rede von den Gefühlen im allgemeinen und im einzelnen, von den Affekten und dem Gemüt (134—162); von dem Wollen, und zwar von den unwillkürlichen Strebungen (Trieben, Begierden, Neigungen und Leidenschaften) und von den willkürlichen, von den rein inneren Willensakten und von dem Einfluss des Willens auf die Körperbewegungen (162—193). Während diese Erscheinungen in den früheren Auflagen des Werkes als dessen 2. Teil etwa 120 Seiten umfassten, hat Dyroff sie als ersten analytischen Teil hingestellt und um etwa 50 Seiten erweitert.

Im 2. Teil, über die psychologischen Gesetze, zeigt sich die Synthese. Wenngleich in der Psychologie die Gesetze nicht so einfach und immer so fest bestimmt sind, wie dies bei Anwendung der naturwissenschaftlichen Gesetze der Fall ist, so darf man deshalb doch „nicht auf Mangel an Gesetzmässigkeit und auf die Unmöglichkeit, Gesetze zu finden, schliessen“. Solche psychologischen Gesetze werden angeführt für die Sinneswahrnehmung, für das Denken, Gefühl und Wollen (195—216). Allgemeinere Gesetze finden Anwendung auf die Bewusstseinsinhalte (deren Verschmelzung und Kontrast). Etwas eingehender behandelt Dyroff die Verknüpfung und Wiederholung der Bewusstseinsinhalte, die Assoziation nämlich und Reproduktion (220—238). In diesem zweiten Teil, der als neu betrachtet werden kann, da er sich in den früheren Auflagen kaum vorfand, zeigt sich der „neueste Stand der Wissenschaft“, gründliche Kenntnis der neueren Psychologen, Präzision und Klarheit, eine fast ins kleinliche übergehende Einteilung (besonders bei den Assoziationen).

Im 3. Teil kommt die Spekulation zur Geltung. Substanzialität und Vermögen der Seele, Verhältnis zwischen Leib und Seele, Bewusstsein und Verhältnis desselben zum Psychischen werden besprochen; sicherlich ist diese neue Einteilung (bisher enthielt der erste Teil der Psychologie diese Kapitel) logisch und erkenntnistheoretisch richtiger als die frühere (265—302).

Als Anhang folgen die Abhandlungen über die Modifikationen der allgemeinen menschlichen Seelenzustände, wie Temperamente, Geschlechter, Lebensalter, Rassen- und Standesunterschiede; ebenso über die Modifikationen, die nur bei einzelnen Menschenklassen vorkommen, wie Hypnotismus und Seelenkrankheiten; über Charakter und dessen Verschiedenheiten. Eine erweiterte Geschichte der Psychologie, ein kurzes Verzeichnis der neuesten Literatur und ein ausführliches alphabetisches Register psychologischer Begriffe mit Angabe der Seitenzahl, wo dieselben erklärt sind, bilden den Schluss dieses Bandes.

Der Gesamteindruck des Buches ist ein sehr günstiger und befriedigender; es liegt eine zeitgemässe und gute Umarbeitung der bisher schon so beliebten Hagemannschen Psychologie vor. Neben einigen kleineren Meinungsverschiedenheiten sei indes besonders auf einen Punkt hingedeutet: Bei der Frage über das Verhältnis zwischen Leib und Seele führt Vf. die verschiedenen diesbezüglichen Hypothesen an. Wenn er auch der Unionshypothese die meiste Wahrscheinlichkeit beimisst, die-

selbe in aristotelisch-thomistischem Sinne erklärt und festhält, so lässt er sie doch nur als Hypothese gelten, wohl deshalb, um die Metaphysik nicht zu sehr in die Psychologie spielen zu lassen, da in der Frage der *unio substantialis* gerade die Metaphysik ein wichtiges Wort mitspricht. Allein mir scheint, es wäre hier sehr angebracht gewesen, die These, dass Leib und Seele eine vollkommene Menschennatur bilden, klar und bestimmt zu begründen, da sie allein die wechselseitigen Einflüsse zwischen Leib und Seele am befriedigendsten erklärt. Ein Gleiches muss bemerkt werden in der Frage über Mehrzahl und Verschiedenheit der Seelenvermögen: etwas unklar und nicht entschieden genug.

Hünfeld.

P. Nic. Stehle O. M. I.

Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Von W. v. Rohland, Prof. der Rechte in Freiburg i. B. Leipzig, Duncker & Humblot. 1905.

Mit besonderer Freude haben wir diese Schrift begrüsst, nicht bloss weil ihre Anschauungen mit den unsrigen inbetreff des jetzt so viel umstrittenen Freiheitsproblems sich im wesentlichen decken, (selbst der Titel ist gleichlautend mit dem unserer das gleiche Thema behandelnden Schrift), sondern besonders weil sie aus dem Kreise der Juristen kommt, welche zwar bisher mit den Theologen die stärksten und, wie man behauptet hat, noch die einzigen nichttheologischen Verteidiger der Willensfreiheit waren, aber durch das wüste Geschrei der Deterministen auch bereits anfangen, sich einschüchtern zu lassen.

In juristischer Schärfe und abgemessener Ruhe wird das Thema behandelt. In der Bekämpfung des Determinismus zeigt sich ein weitgehendes Entgegenkommen und Eingehen auf die Anschauungen der Gegner, ohne dass indes die gegen die Verteidiger der Willensfreiheit von den Deterministen oft beliebten Verdrehungen unbesehen adoptiert würden.

Der Sachlage entsprechend hat der Vf. der hauptsächlichsten Verdrehung, nämlich der Auffassung der Wahlfreiheit als Ursachlosigkeit, eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Nach den Deterministen ist „ursächliches Geschehen notwendiges Geschehen, freies Geschehen ist ursachloses Geschehen. Das ist der Grundton, auf den alle deterministischen Theorien gestimmt sind, und der in zahlreichen Variationen wiederklingt.“ „Damit verschiebt sich indessen der *status rei et controversiae*. Der wahre Gegensatz zwischen Indeterminismus und Determinismus ist der von Freiheit und Notwendigkeit“ (24).

Der Grund dieses Missverständnisses liegt in der falschen Fassung des Kausalbegriffes: er soll diejenige Bedingung sein, auf welche, wenn

sie gesetzt ist, die Wirkung notwendig folgt. Der richtige Begriff lautet vielmehr: die Ursache ist der hinreichende Grund für das Eintreten eines Ereignisses: dieser Grund kann entweder ein notwendig oder ein frei wirkendes Agens sein.

Aber die Deterministen erklären: Wenn der hinreichende Grund für ein Geschehen gegeben ist, muss dies notwendig eintreten. Allerdings; aber der hinreichende Grund für die freie Entscheidung ist nicht, wie die Deterministen behaupten, das Motiv und der Charakter allein, sondern die freitätige Willenskraft in Verbindung mit Charakter und Motiven. Der hinreichende Grund kann in zweifacher Weise verstanden werden: Der unmittelbar und nächst hinreichende Grund und der entfernter hinreichende Grund. Der unmittelbar und nächst hinreichende Grund der freien Handlung ist die Entscheidung, welche der Wille wirklich trifft: und diese ist allerdings notwendig mit der Handlung verknüpft. Der entferntere hinreichende Grund des freien Wollens ist der Wille selbst, oder die Seele mit ihrem Charakter und ihren Vorstellungen. Ob dieser Wille nun frei oder notwendig handelt, ist nicht aus dem Begriffe der Kausalität zu entnehmen, sondern aus der Beschaffenheit des Willens, wie sie sich uns in der Erfahrung offenbart. Die Erfahrung lehrt uns aber, dass der Wille mit Freiheit sich entscheidet.

Das will wohl auch der Vf. sagen, wenn er eine Notwendigkeit, welche das Kausalgesetz begründet, zugibt, dieselbe aber eine bloss formale nennt:

„Als ein Gesetz über die Art und Weise unseres Denkens stellt das Kausalgesetz nur formale Erfordernisse auf, nicht auch solche materieller Art. Es ist ein formales Denkgesetz ohne materiellen Inhalt. Dasselbe verhält sich in dieser Hinsicht nicht anders als unsere übrigen Denkgesetze, welche gleichfalls bloss formale Gesetze darstellen. Der Satz der Identität beispielsweise sagt uns nur, dass jedes Ding sich selbst gleich ist. Wie dieses Ding aber materiell beschaffen ist, ob es ein körperliches oder unkörperliches ist, ein belebtes oder unbelebt usw., darüber bestimmt derselbe nichts, lässt also jeder Art von Dingen freien Raum.“

Daraus folgert dann der Vf., dass die Notwendigkeit, welche sich aus dem Kausalgesetz ergibt, bloss eine formale, keine ontologische ist. Dies ist doch nur insofern wahr, als das Kausalitätsprinzip nichts über die materielle Beschaffenheit der Ursachen *in concreto* aussagt, ob sie freie oder notwendige seien, sondern nur die allgemeine Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung besagt. Es ist aber nicht zuzugestehen, dass die Notwendigkeit keine ontologische, sondern eine bloss formale im Sinne Kants sei, eine solche, die nur das Denken, nicht das Sein beherrscht. Die Notwendigkeit des Kausalitätsprinzips ist eine durchaus ontologische in dem Sinne, dass jede Wirkung ihre Ursache verlangt; aber gar keine Notwendigkeit, weder ontologische noch formale,

verbindet die Ursache im allgemeinen und abstrakt gedacht mit der Wirkung, wie die Deterministen irrig die Kausalität fassen; der notwendige Zusammenhang der Ursache mit der Wirkung liegt nur darin, dass sie hinreichender Grund der Wirkung sei; dass sie notwendig wirke, ist nur einer Klasse von Ursachen eigen, den notwendigen; freie, wenn es solche gibt, und ihre Möglichkeit wird durch das Kausalprinzip nicht berührt, sind hinreichender Grund, erfüllen vollständig den Begriff der Ursachen auch ohne notwendiges Wirken. Ebenso scheint uns der Vf. dem Determinismus zu viel zugestehen, wenn er die Gesetzmässigkeit, welche dieser in den Begriff der Kausalität aufnimmt, und aus der er die Notwendigkeit deduziert, zugibt, sie aber als eine lediglich formale bezeichnet; auch die freien Handlungen vollziehen sich gesetzmässig nach einem Prinzip, aber

„das Prinzip ihres Werdens ist die Freiheit“. „Die Freiheit lässt nicht bloss zu, dass das von ihr beherrschte Geschehen in der Gestalt der Gesetzmässigkeit sich abspielt, sie verlangt vielmehr solches geradezu, damit der freien Kausalität nicht der Makel des Zufälligen und Willkürlichen anhafte, sondern auch der äusseren Gestalt nach ihr der Charakter des Geordneten und Zufälligen zuteil werde“ (135).

Die Gesetzmässigkeit gehört durchaus nicht zum Begriffe der Kausalität: die Kausalität kann sich mit der grössten Launenhaftigkeit, Mannigfaltigkeit, Zufälligkeit äussern, wenn sie nur in jedem einzelnen Falle für die einzelne Wirkung den hinreichenden Grund abgibt. Das gibt der Vf. eigentlich auch zu, indem er die Gesetzmässigkeit verlangt, damit nicht Willkür die freien Handlungen leite.

Allerdings eine Gesetzmässigkeit ist im Kausalitätsprinzip enthalten, und diese bedingt absolute Notwendigkeit, nämlich wenn etwas werden soll, muss eine Ursache da sein; aber die Gesetzmässigkeit des Determinismus, dass die Ursache die Wirkung immer notwendig hervorbringe, liegt nicht im Prinzip, sondern wird unberechtigt in dasselbe hineingetragen: es gibt kein Prinzip, nach welchem jede Ursache notwendig wirken müsse.

Wenn somit die Launenhaftigkeit, Zufälligkeit mit der Ursächlichkeit nicht im Widerspruche steht, so muss doch die Frage aufgeworfen werden, ob es gesetzlose Ursachen wirklich gibt. Dies ist allerdings durchaus zu verneinen, sie widersprechen einer weise eingerichteten Weltordnung. Insbesondere fehlt die Gesetzmässigkeit nicht dem wichtigsten Faktor in der Realisierung des Weltplans, dem freien Willen. Mit der grössten Freiheit wirkt er doch ganz gesetzmässig. Zunächst ist ihm das unverbrüchliche Gesetz kraft seines Wesens auferlegt, dass er nur Gutes, ihm Angemessenes wollen kann. Dem entsprechend wählt er regelmässig das, was ihm das Angemessenere, ihm Zuträglichere, Nützlichere, Angenehmere erscheint, was seinem Charakter, seinen Neigungen am besten

entspricht. Daraus ergeben sich auch allgemeinere und speziellere Gesetze des freien Handelns, wie: die Eltern lieben ihre Kinder, wer sich in Gefahr zu sündigen begibt, kommt darin um usw. Auch nach dem Vf. wird die Notwendigkeit von den Deterministen erst in die Kausalität hineingetragen: durch logische Schlussfolgerungen, durch Ausfüllen des leeren Blankets des formalen Begriffes kommen sie zur Leugnung der Freiheit.

„Die Logik gelangt in dreifacher Richtung zu Lehren, welche die Möglichkeit einer Freiheit ausschliessen. Sie behauptet die Bedingtheit aller Ursachen, die Geschlossenheit der Kausalität und die Denknöthigkeit des Geschehens, während der menschliche Wille eine unbedingte Ursache darstellt, deren Wirksamkeit neue Kausalreihen eröffnet, und die sich auf Grundlage vieler Freiheit entfaltet“ (136 f.).

Dabei gibt er zu, dass diese logischen Deduktionen durchaus richtig sind, aber mit den praktischen Forderungen und den Geisteswissenschaften im Widerspruch stehen, folglich die Freiheit nicht widerlegen. Diese logischen Forderungen

„sind nicht Axiome unseres Denkens, sondern bloss Postulate der Logik und besitzen daher nur Geltung für das abstrakte Denken, nicht für dasselbe überhaupt“ (148).

Dieser Standpunkt ist unhaltbar: was logisch richtig erschlossen ist, hat nicht bloss Geltung für das abstrakte Denken, sondern für alles Denken überhaupt. Man muss vielmehr dartun, dass die Folgerungen der Deterministen unlogisch sind, was im Grunde auch der Vf. tut.

Dass jede Ursache bedingt sein müsse, folgt nicht aus ihrem Begriffe. Die uns tatsächlich gegebenen sind freilich alle bedingt, aber eine Ursache muss doch einmal unbedingt sein, weil nicht alles von andern abhängen kann. Uebrigens ist auch unser freier Wille nicht unbedingte Ursache, er kann nur in Abhängigkeit vom Guten, das auf ihn einwirkt, sich betätigen. Darum ist die freie Entscheidung wirklich auch eine Veränderung, was der Determinismus betont, und diese Ursache selbst wird, indem sie Ursächlichkeit entfaltet, verändert. Aber zum Begriffe der Ursache gehört die Veränderung nicht; denn alles kann nicht von einem andern verändert werden, und doch *quidquid movetur, ab alio movetur*; also muss es wenigstens ein *κινούν ἀκίνητόν*, eine unveränderliche Ursache geben.

Auch die Geschlossenheit des Kausalnexus ist keine logische Forderung. Der Vf. meint,

„das Prinzip der Geschlossenheit der Kausalität ist für die Logik unentbehrlich, um den Bedürfnissen nach Auffassung des Weltverlaufes als eines einheitlichen auch ihrerseits Genüge leisten zu können“ (145).

„In der Geisteswissenschaft tritt an die Stelle der kausalen Einheit des Weltverlaufes die Einheit des Zwecks.“

Letzteres ist wahr, ersteres aber nicht, denn auch die Logik fordert nicht die anfangslose Kette der Ursachen, sondern erkennt sie als eine Absurdität: denn eine Reihe von unendlich vielen Ursachen, die alle von einem andern abhängen sollen, ist ein logischer Nonsens. Zu weit kommt der Vf. den Deterministen entgegen, wenn er die Notwendigkeit alles Geschehens als logisch begründet zugibt:

„In der logischen Kausallehre erscheint daher alles Geschehen aus einem zweifachen Gesichtspunkt als notwendig: einmal formal, weil es kraft des Kausalgesetzes als ein gesetzmässiges sich darstellt, und überdies materiell, weil es durch Vorausgegangenes bedingt ist“ (147).

Die Widerlegung aus den Geisteswissenschaften ist äusserst schwach:

„In den Geisteswissenschaften besitzt das Prinzip der Bedingtheit der Ursachen nicht allgemeine Geltung, vielmehr gehen sie von der Annahme unbedingter Ursachen aus. Bestehen aber Ursachen als frei entstanden, so können sie auch als frei wirkend gedacht werden, und demgemäss steht dann das Geschehen nicht unter dem Zeichen der Notwendigkeit, sondern dem der Freiheit.“

Verlangte wirklich die logische Kausallehre Notwendigkeit alles Geschehens, so wäre die entgegenstehende Annahme der Geisteswissenschaften als irrig abzuweisen, könnte in keiner Weise eine richtige logische Operation umfassen. In Wirklichkeit nehmen auch nicht die Geisteswissenschaften, und am wenigsten die Freiheitslehre, unbedingte Ursachen, ausser Gott, an. Der freie Wille ist durchaus abhängig in seinem Wirken. Dass übrigens die Gesetzmässigkeit des Handelns und dessen Bedingtheit durch vorausgehende Faktoren schlechterdings nicht die Notwendigkeit des Determinismus verlangt, haben wir gesehen; nur durch Verletzung der elementarsten Logik kann diese Folgerung gezogen werden.

Diese Entgegenstellung von theoretischem Denken und praktischem Erkennen erinnert lebhaft an die Kantschen Antinomien der reinen Vernunft, welche durch die Postulate der praktischen Vernunft beseitigt werden sollen, was der Vf. auch mit einiger Einschränkung zugibt, indem er erklärt:

„So mündet unsere Untersuchung in den grossen Grundgedanken Kants aus, dass das praktische Denken die Freiheit gebietet, das theoretische dagegen sie verbietet. Sie darf aber hinsichtlich des letzteren die Einschränkung hinzufügen, dass dieser Satz nur insoweit gilt, als das theoretische Denken das abstrakte Geschehen zum Gegenstand seiner Betrachtung nimmt. Soweit dagegen das Kausalgesetz als erkenntnistheoretisches Axiom sich aus demselben heraushebt, gewährt auch das theoretische Denken dem Menschen für freies Wollen Raum.“

Dieser „grosse Grundgedanke“ Kants bietet dem Beweisverfahren des Vf.s eine sehr schwache Stütze. In demselben liegt einer jener unbegreiflichen Widersprüche, von denen selbst nach Aussage der eifrigsten Anhänger Kants die „Kritik der reinen Vernunft“ wimmelt. Ist die theoretische Vernunft unfähig, überempirische Wahrheit zu erkennen, dann

kann sie auch die Unfreiheit nicht beweisen; und würde sie dieselbe beweisen, dann könnten alle Postulate der praktischen Vernunft sie nicht widerlegen. Ein flagranter Widerspruch in dem grossen Grundgedanken Kants liegt gerade auf dem Gebiete der Freiheit, nämlich darin, dass er die Freiheit für die Erfahrungswelt leugnet, wo sie allein praktische Bedeutung hat und empirisch wie vernunftgemäss mit aller Klarheit bewiesen wird, dagegen für die intelligibele Welt, in welche allein die verpönte reine Vernunft eindringen kann, und wo sie praktisch absolut wertlos ist, sie behauptet. Der Vf. kommt schliesslich mit sich selbst in Widerspruch, wenn er der herrschenden Kantverehrung seinen Tribut zollen will und im Grunde doch Kants Freiheitslehre verurteilen muss:

„In der That, so grossartig der Lösungsversuch Kants ist, so lässt sich doch nicht verkennen, dass er zu unbefriedigenden Ergebnissen führt“ (121).

Aber auch ganz unantastbare Wahrheiten werden vom Vf. kraft jener Antinomienlehre preisgegeben. Das Vorwissen Gottes um die freien Handlungen glaubt er in Abrede stellen zu müssen.

Er findet die gewöhnliche Lösung der Theologie, dass das Vorauswissen Gottes die freien Entscheidungen nicht notwendig mache, weil sie Gott voraussieht, wie sie sind, nämlich frei und tatsächlich erfolgend, nicht für befriedigend, die von den Theologen angerufene Unbegreiflichkeit macht er zu einer Unmöglichkeit:

„Dem religiösen Bedürfnis, das sich auch sonst vor den Glauben anstatt des Wissens gestellt sieht, kann eine solche Lösung genügen, das verstandes-mässige Bedürfnis nach Erkenntnis vermag sie nicht zu befriedigen. Dieses drängt vielmehr dahin, wo immer noch eine Erklärung als Ausweg sich zeigt, es mit dieser zu versuchen. Und in der That erscheint hier ein solcher möglich durch die Annahme einer Selbstbeschränkung Gottes hinsichtlich seines Vorauswissens. Diese Selbstbeschränkung bedeutet dann, dass Gott zwar den Verlauf der Welt im allgemeinen voraussieht, die freien Handlungen der Menschen jedoch nur als mögliche erkennt und sie daher vorher nicht im einzelnen weiss“ (16).

Wenn die Theologie die Vereinigung der Freiheit mit dem Vorwissen Gottes nicht vollziehen kann, sie als ein Geheimnis erklärt, so ist das etwas ganz anders, als behaupten, sie schlossen sich gegenseitig aus, und darum müsste das Wissen Gottes gelehnet werden. Es ist ein evidenten Widerspruch, dem unendlichen Gott Unwissenheit in bezug auf die freien Handlungen der Menschen zuzuschreiben; er würde sie dennoch beim Eintreten derselben nicht erkennen; denn er ist absolut unveränderlich, er kann nichts Neues erfahren, wie die Menschen. Kraft einer unveränderlichen Ewigkeit steht er ganz gleich dem ganzen Zeitalter in dessen Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart gegenüber; für die Ewigkeit gibt es kein Gegenwärtiges, das von der Zukunft und Vergangenheit unterschieden wird. Wenn er also alles Gegenwärtige erkennt, dann auch das Vergangene und Zukünftige. Eine ewige Vorsehung und

Leitung der menschlichen Handlungen wäre ohne das Vorherwissen Gottes nicht möglich.¹⁾

Indem man diese Unwissenheit Gottes auf eine „Selbstbeschränkung“ zurückführt, macht man die Sache nicht besser: auch der Allmächtige kann sich nicht selbst zur Unwissenheit verurteilen. Es ist hier etwas ganz anders als mit der Selbstbeschränkung Gottes, welche der Verf. mit protestantischen Theologen in betreff der Wirksamkeit der Geschöpfe annimmt. Es steht bei ihm, wie viel er selbst und wie viel er durch die Kausalität der Geschöpfe ausführen will. Freilich, um die Allmacht Gottes und die Selbständigkeit und Freiheit der Geschöpfe zu vereinigen, ist diese Ausflucht von Luthard, Frank, Martensen, von Oettinger nicht nötig, nicht einmal zulässig. Nicht eine Beschränkung der Allmacht, sondern eine Verstärkung, eine Vermehrung, Erweiterung liegt darin, dass er nicht allein alles wirkt, sondern auch Wesen ausser sich mit Macht ausrüstet, zu handeln. An der von ihm zitierten Stelle meiner Dogmatik bezeichne ich das Verhältnis der Gnade zur Freiheit als ein Geheimnis, nicht das des Wissens Gottes zum freien und gar zum mit einer gewissen Vollständigkeit freien Handeln. Dabei wirkt doch Gott alles in allem, weil auch die selbständige Tätigkeit des Geschöpfes nur unter dem fortgesetzten schöpferischen Einflusse Gottes möglich ist.

Im Grunde ist es auch keine Selbstbeschränkung der Allwissenheit, sondern die genannten Autoren halten dieses Wissen für unmöglich. Sicherer als auf theologischem Gebiete bewegt sich der Verf. auf dem ihm eigenen juristischen. Unter den zahlreichen durchaus schlagenden Beweisen für die Wirklichkeit der Freiheit hat er besonders einen historisch-juristischen geführt:

„Von der Voraussetzung der Freiheit sind auch zu allen Zeiten Religion, Ethik und Recht ausgegangen. Niemals hat für sie ein Zweifel an der Freiheit des Menschen bestanden, und auf dieser Basis fussend, haben sie Anforderungen an seinen Willen gestellt und sein Verhalten beurteilt. Das lehren insbesondere auch die Tatsachen der Rechtsgeschichte.“

„Stets hat sich der Gesetzgeber von der Vorstellung leiten lassen, dass der Mensch die Fähigkeit zu freier Selbstbestimmung besitzt. Deshalb haben seine Vorschriften nicht den Charakter naturgesetzlichen Müssens, sondern eines Freiheit anerkennenden Sollens an sich getragen, und in der Uebertretung dieser Normen, trotz Anderskönnens und -Sollens, hat er die Merkmale verwirklichter Schuld erblickt.“

„Diesem Gesichtspunkte entspricht auch die historische Entwicklung der Schuldlehre. Vom Standpunkte des Determinismus müsste man erwarten, dass die zunehmende Erkenntnis in die vom ihm entdeckte Wahrheit im Laufe der Zeit das Gebiet der Schuld allmählich einschränkte. Der Fortschritt müsste darin bestehen, dass der Schuldgedanke immer mehr eingeengt würde, und als

¹⁾ Hier begeht der Verfasser auch eine Verwechslung, wenigstens insofern er mich als Vertreter dieses Geheimnisses anführt.

Endziel der Entwicklung der neue Horizont einer völligen Beseitigung derselben, die Wandlung von Schuld in Kausalität sich eröffnete.“

„Im Gegensatz hierzu lehrt indessen die Rechtsgeschichte, dass die Rolle, welche das Schuldmoment in derselben spielt, sich nicht in absteigender, sondern in aufsteigender Linie bewegt. Die Kluft, welche Freiheit und Unfreiheit, Schuld und Nichtschuld trennt, wird nicht überbrückt, sondern vertieft.“

„Die Grenze zwischen Schuldfähigkeit und Unfähigkeit hat das Recht im Laufe der Zeit immer klarer erfasst. Im ältesten Rechte werden nur die augenfälligsten Formen des Wahnsinns als Gründe aufgehobener Zurechnungsfähigkeit betrachtet, während das neuere Recht mit der zunehmenden Einsicht in die normalen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens in viel ausgedehnterem Umfange eine Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit anerkennt. Und noch in jüngster Zeit hat die Psychiatrie durch Aufdeckung der Erkenntnis schwer zugänglicher Formen geistiger Erkrankung das Gebiet der Unzurechnungsfähigkeit erweitert und die Grenze zwischen Schuldfähigkeit und Unfähigkeit schärfer gezogen.“

„Ebenso weist die historische Betrachtung in steigendem Masse eine Ausbildung der Lehre von der Schuld selbst auf.“

„Das älteste römische und germanische Recht strafft nur die schwere Schuldart. Der Vorsatz des fahrlässigen Delikts tritt erst viel später in die Weltgeschichte ein, um dann ein sich immer weiter ausdehnendes Gebiet zu gewinnen, und auch heute noch ist die Zahl der fahrlässigen Handlungen, welche mit Strafe belegt werden, in steter Zunahme begriffen. Das sich entwickelnde Rechtsbewusstsein erblickt auch in der unabsichtlichen, aber vermeidbaren Verletzung von Rechtsgütern eine strafbare Verfehlung und stellt daher die leichtere Schuldform der Fahrlässigkeit der schwereren des Vorsatzes an die Seite.“

„Mit dieser Erweiterung des Schuldgebietes geht Hand in Hand eine Vertiefung der Schuldauffassung: die Ausscheidung gewisser Handlungen, in denen man früher wenigstens einen indirekten Dolus erblickte, aus dem Rahmen des Vorsatzes, das Bemühen, Fahrlässigkeit und Zufall schärfer von einander abzugrenzen, die Erhöhung der Strafe für Fahrlässigkeit unter Verletzung einer Berufspflicht, die Einräumung eines weiten Strafzumessungsrechts an den Richter, das ihm die gerechte Würdigung des Einzelfalls ermöglicht, sie lassen das Bestreben klar hervortreten, den Schuldgehalt einer Handlung festzustellen, um sie den Anforderungen der Gerechtigkeit gemäss nach ihrem wahren Wert zu behandeln“ . . .

„So spricht die Geschichte der Schuldlehre zu gunsten der Freiheit und kennzeichnet den Determinismus als eine unhistorische Auffassung. Sie zeugt von dem Bewusstsein der Freiheit, welches zu allen Zeiten den Menschen beseelt hat, und beweist damit für das Dasein derselben“ (152 ff.).

Eine moderne Richtung in der Rechtslehre sucht diesen stetigen Zusammenhang mit der gesamten Vergangenheit zu durchbrechen und ein Recht ohne Schuld zu begründen: mit welcher Berechtigung, werden wir später in einem eigenen Kapitel untersuchen.

Dem Schlussergebnisse des Vf.s wird jeder vorurteilsfreie Beurteiler seiner Ausführungen beistimmen müssen:

„So finden die Forderungen unserer Vernunft ihre Bestätigung in dem Inhalt unseres Bewusstseins. Die Betrachtung unseres Innenlebens führt zum gleichen Ergebnis, wie das Denken. Da Freiheit eine Vorbedingung der praktischen Erkenntnis darstellt, so muss das Denken sie als reale Tatsache voraussetzen, und die Psychologie ihrerseits findet bei der Analyse unseres Bewusstseins diese Tatsache als fundamentale in demselben vor. Die Anerkennung von Freiheit ist daher eine Synthese der Postulate unserer Vernunft und der Aussagen unseres Bewusstseins als Ausdruck innerer Erfahrung.“

„Psychologie und Erkenntnislehre wirken also zum Beweise von Freiheit zusammen, und in dieser Uebereinstimmung beider liegt der höchstmögliche Grad von Gewissheit, der menschlichem Erkennen überhaupt beschieden ist“ (168).

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Du mode de transmission des idées. Par. Dr. L. Lefèvre.
Bruxelles, Weissenbruch. 1905. 51 p.

Dr. Lefèvre gibt als Untertitel seiner Broschüre an: „*Conception matérialiste de l'intelligence humaine*“. Es handelt sich dabei nicht etwa um eine blosse Darlegung, sondern um eine Verteidigung derselben.

Auffällig ist, dass der Verfasser nirgends angibt, was er unter Idee versteht. In Wirklichkeit nimmt er den Ausdruck als identisch mit bewusster Empfindung. Wie man sich bei blosser Nerventätigkeit eine Vernunft, einen Willen vorstellen soll, sagt er nicht. Wie aus den bewussten Empfindungen sich die eigentlichen Ideen, die höhern Geistesprodukte, bilden, erfahren wir ebensowenig. Die physiologischen Daten, mit denen Lefèvre operiert, sind armseligster Natur. Zum Beispiele diene der Satz, mit dem er die positive Beweisführung einleitet:

„Die Empfindungen werden durch Vermittlung der Sinnesorgane, die sie erfassen, jedesmal, wenn sie sich präsentieren, bis zum Gehirn geleitet, wo sie sich in Kraft der angeborenen Sensibilität der Nervenzellen einprägen und bewusst werden, d. h. sich in Ideen verwandeln, sobald sie in ihrem intracerebralen Verlauf das Feld des Bewusstseins erreichen.“ (23.)

Solche Worte täuschen keinen denkenden Menschen über schwierige Probleme hinweg.

L.'s Schrift weist zuerst die Ueberlieferung der Ideen durch Vererbung zurück. Dann versucht sie einen Beweis für die Fortpflanzung der Ideen durch Suggestion. Was L. unter Suggestion versteht, erfahren wir gelegentlich nach einigen Seiten der Beweisführung. Dort heisst es:

„c' est à dire par impression pure et simple dans la substance nerveuse sans intervention habituelle de la raison.“

Das ist jedenfalls eine originelle Auffassung. In Bezug auf den versuchten indirekten Beweis bemerkt L., derselbe sei analog dem für den *Pithecanthropos* Haeckels. Auf kürzeste Form gebracht lautet er: Aus der Hypothese der Weiterverpflanzung der Ideen durch Suggestion

lassen sich die Tatsachen gleicher Anschauungen im gleichen Milieu, der Verbreitung auch schlechter und unsinniger Ideen, die Zähigkeit derselben gegenüber den Bemühungen der Vernunft u. s. w. ableiten. Der Verfasser meint, es gebe keine andere Theorie *quelque peu légitimée*. Die Auffassung der Vorzeit, dass alle Ideenbildung vom Sinnesleben ausgehe, aber eine eigentliche Betätigung höherer geistiger Fähigkeiten sei, scheint L. nicht zu kennen; sonst hätte er leicht die Theorie entdeckt, die nicht nur einigen Tatsachen, sondern allen gerecht wird.

Aber dem Altüberlieferten und den positiven religiösen Anschauungen ist der Verfasser wenig hold. Viele von den 51 Seiten der Broschüre enthalten hämische Bemerkungen, die auf blosse Voreingenommenheit sich gründen. Der philosophische Wert der Schrift ist null.

Luxemburg.

Julius Bessmer, S. J.

Psychophysik. Historisch-kritische Studien über experimentelle Psychologie. Von Dr. C. Gutberlet. Mainz, Kirchheim. 1905. XII, 664 S. № 9.

Wie das Vorwort sagt, beabsichtigt der Verfasser mit vorliegendem Werk nicht, ein systematisches Lehrbuch der empirischen Psychologie zu schreiben, sondern „über die Entwicklung, den gegenwärtigen Stand und damit über die Aufgaben, Methoden und Ergebnisse dieser jungen Wissenschaft zu referieren, dieselben einem weiteren Leserkreise zugänglich zu machen.“ Wenn der Vater der modernen Psychophysik, Fechner, schon 1882 dem Verfasser das Zeugnis ausstellte, „dass er den wesentlichsten Inhalt der bisher vorliegenden Untersuchungen sorgfältig ins Auge gefasst, . . . mit psychophysischen Formeln umzugehen weiss . . .“, wird ihm gewiss niemand die Berechtigung absprechen können, über die Entwicklung dieser Wissenschaft, der er seit ihrem Beginne gefolgt ist, sein Urteil vorzulegen. Die gegenwärtige Schrift verfolgt weniger den Zweck der Kritik, als der übersichtlichen Gruppierung; die Kritik der aufgeführten Arbeiten vom experimentell psychologischen Standpunkt aus wird meist nur insofern geübt, als sie in den Arbeiten und oft widersprechenden Resultaten anderer Forscher von selbst gegeben ist. Nur in Fragen von allgemeinerem philosophischen Interesse, besonders insofern (schon von Fechner) die Psychophysik mit der gesamten Weltanschauung in Zusammenhang gebracht wurde, wird bei Gelegenheit etwas näher auf eigentliche Kritik eingegangen. Uebrigens ist zu beachten, dass eine zusammenhängende Kritik der in Frage kommenden gegnerischen Systeme schon in einer anderen grossen Schrift des Verfassers vorliegt, im „Kampf um die Seele“, weshalb das gegenwärtige, jenes ergänzende Werk sich um so eher auf die positive Arbeit der Sammlung des Materials und die Orientierung beschränken konnte.

Um uns von der Fülle des hier gebotenen Stoffes und der Art, wie Verfasser seinen Zweck zu erreichen sucht, einen Begriff zu verschaffen, ist es am besten, eine kurze Inhaltsangabe zu geben. Die 20 Kapitel des Buches lassen sich etwa in vier grössere Gruppen zusammenfassen: 1. die Psychophysik im engeren Sinne (Kap. 1—6); 2. einige komplexe psychische Prozesse, wie Aufmerksamkeit usw. (Kap. 7—10); 3. die Psychologie der äusseren Sinne (Kap. 11—15); 4. einige Rückstände, wie Gefühle, differenzielle Psychologie usw. (Kap. 16—20). Der Schwerpunkt der ganzen Arbeit liegt wohl auf der ersten Gruppe, der Psychophysik Fechners.

Nachdem in einem einleitenden Kapitel „die Aufgabe der experimentellen Psychologie“ fixiert, speziell das Wechselverhältnis zwischen Selbstbeobachtung und Experiment klargelegt worden, besonders mit Rücksicht auf die trefflichen Ausführungen Pfänders, werden die „psychophysischen Methoden“ (Kap. 2) vorgeführt, fast ganz in der noch etwas unvollkommenen ursprünglichen Fechnerschen Form, wie es der historischen Darstellung des Verfassers entspricht. Sachlich wäre sonst gewiss vorzuziehen, lieber gleich die neueste, auf der langjährigen Erfahrung beruhende Einteilung G. E. Müllers zu bringen. Mit diesen wissenschaftlichen Methoden hat nichts zu tun eine abenteuerliche „Inschau-methode“, mit der ein hypnotisches Medium direkt im Gehirn Struktur und Funktionen abgelesen haben soll. Ein eigenes Kapitel ist spezieller dem „Missbrauch der Psychophysik“ in materialistischem Sinne gewidmet, mit dessen experimentellen Beweisen und metaphysischen Begründungen der Verfasser in verdienter Weise abrechnet. Kapitel 4 bespricht die schwierige Frage der „Messbarkeit psychischer Akte“. In das Für und Wider führt ein das Referat über die Kontroverse Zeller-Wundt. Es folgt die Fechnersche Ableitung des Weberschen Gesetzes mit Einschluss der grossen Kontroversen, die sich daran knüpften. Zu grösserer Klarheit versucht Verfasser eine eigene (übrigens auch von Wundt, wenn auch weniger klar, angegebene) Ableitung der Fechnerschen Formel auf einfacherem Weg. Einige der hier gegen Fechner erhobenen Bedenken, speziell z. B. gegen dessen mathematischen Hilfssatz (75), scheinen uns freilich auf einem Missverständnis zu beruhen. Jedoch ist es bei der im wesentlichen referierenden Tendenz des vorliegenden Werkes unnötig, auf diese und andere Bedenken näher einzugehen.

Das sehr lange Kapitel 5 (78—193) bringt einen eingehenden Bericht über so ziemlich die gesamte Psychophysik Fechners mit einer Kritik auch seiner sonstigen, mehr allgemeinen philosophischen Schriften, in denen er seine Weltanschauung niederlegte. Besonders werden gebracht die Versuche Fechners zur Bestätigung des Weberschen Gesetzes im Gebiete der Lichtintensitäten, Schallstärken, Gewichtshobungen usw., seine Angaben über Schwellenwerte. Eine besonders eingehende Be-

handlung erfährt die Kontroverse über die unbewussten Empfindungen im Zusammenhang mit den negativen Werten der Massformel. Wir gestehen, dass wir uns hierin dem Verfasser nicht anschliessen können. Die negativen Werte der Massformel lassen sich unseres Erachtens dadurch leicht erledigen, dass die Formel schon lange vor der Annäherung an den Schwellenwert ihre Geltung verliert; auch scheint uns die alte Einwendung, welche hier mit den Worten Langes gegeben wird (153), durchaus unlösbar. Es folgt die Ableitung der Massformel nebst Diskussion, die verschiedenen Hypothesen über das Wesen der psychophysischen Tätigkeiten nach Delboeuf, Bernstein und anderen. Im folgenden Kapitel endlich werden wir orientiert über den Kampf um die Hauptlehren der Fechnerschen Psychophysik; es werden besprochen die korrigierten Formeln G. E. Müllers, die Verbesserungsvorschläge Langes und anderer, die verschiedenen Prüfungen des Weberschen Gesetzes.

Für den Inhalt der folgenden Kapitel müssen wir uns kürzer fassen. Kapitel 7 und 8 behandeln die „zeitlichen Verhältnisse des Seelenlebens“ und das Problem der „Aufmerksamkeit“, wobei Komplikationsversuche, Assoziationszeit, Wahlzeit, Schwankungen der Aufmerksamkeit zur Sprache kommen. Ein grösseres Kapitel (Kap. 9) ist mit Recht dem Gedächtnis gewidmet, worüber wohl die schönsten Resultate der experimentellen Psychologie vorliegen: wir hören hier von den Versuchen zur Erforschung des Wiedererkennens, von den erfolgreichen Experimenten zur Auffindung der Gedächtnisgesetze, angefangen von den ersten klassischen Untersuchungen von Ebbinghaus, ihren Fortsetzungen durch G. E. Müller und seine Schule. Auch über Erinnerungstäuschungen, und die seit Sterns Versuchen so sehr in den Vordergrund getretene Frage der Glaubwürdigkeit der Zeugen ist eingehendes Material beigebracht. Kapitel 10 über die „Zeitschätzung“ bringt die Arbeiten über den Zeitsinn, den Bewusstseinsumfang usw.

Aus der dritten Gruppe, den Untersuchungen aus der Sinnespsychologie (bezw. Sinnesphysiologie), enthält das Kapitel über den Gesichtssinn viele Arbeiten über die Stäbchentheorie von (Parinaud-)Kries, die Farbenblindheiten, die an das Problem des räumlichen Sehens sich anschliessende Kontroverse zwischen Nativismus und Empirismus, die optischen Täuschungen, Farbentheorien, Kontrast usw. Aus Kapitel 12 „Die Gehörsempfindungen“ sind besonders erwähnenswert die Kontroverse Stumpf-Wundt über die Auffassung von Tondistanzen, die Arbeiten über Konsonanz-Dissonanz, die Frage nach der Ausdrucksfähigkeit der Musik u. s. f. Der „Gefühlssinn“ (Kap. 15) bringt beispielsweise die Teilung dieses Sinnes in drei Sinne (Druck, Temperatur, Schmerz), eine eingehende Besprechung der nativistisch-empiristischen Kontroverse nach Henri, die neueren Theorien der Gewichtshubungen.

Aus den letzten fünf Kapiteln genüge es, auf folgendes hinzuweisen: bei den „Gefühlen“ (Kap. 17) die Beschreibung der physiologischen Begleiterscheinungen; in der „Psychologie des Lesens und Schreibens“ (Kap. 18) die grundlegenden Versuche von Erdmann und Dodge; auch die Graphologie findet hier eine eingehende Behandlung. Es folgen die bisherigen Arbeiten über die sich eben entwickelnde „differenzielle Psychologie“ (Kap. 19) nach Stern und andern; endlich als Schlussstein noch ein Bericht über die Leistungen des ersten deutschen Kongresses für experimentelle Psychologie in Giessen.

Diese sehr summarische Uebersicht möge genügen, um einen Begriff von der Reichhaltigkeit des gebotenen Materials zu geben. Noch mehr verrät freilich die Darstellung selbst die ausserordentliche Belesenheit des Verfassers in dem fast nicht mehr zu übersehenden Material; die ganze Arbeit war offenbar bloss möglich, weil derselbe schon alle Jahre hindurch der psychologischen Entwicklung beständig folgte.

Nach allem scheint mir der Verfasser den ausgesprochenen Zweck, zu orientieren, eine Uebersicht zu geben über eine grosse Reihe von Originalarbeiten, ihre Tendenz und Resultate zu registrieren, recht gut erreicht zu haben. Angesichts dieses Zweckes schien es mir auch nicht notwendig, auf alle abweichenden eigenen Ansichten näher einzugehen. An manchen Punkten würden sonst gewiss viele ein zusammenfassendes Urteil über die vielen widersprechenden Resultate gewünscht haben. Ganz unzweifelhaft hat sich indessen der Verfasser um die philosophisch gebildeten Leser, welche die psychologische Forschung nicht eingehend verfolgen können, ein grosses Verdienst erworben, indem das vorliegende Werk gerade in seinem Charakter als blosse Zusammenstellung, vielleicht mehr als ein systematisches Lehrbuch es könnte, eine vorläufige Orientierung darbietet, in den Streit der Meinungen einführt, die Hauptquellen namhaft macht, aus denen man sich für ein gründlicheres Studium ja doch wird Rats erholen müssen.

Valkenburg.

Jos. Fröbes, S. J.

Zur Psychologie der vorexilischen Prophezie in Israel. Mit 9 schematischen Darstellungen im Text. Von Dr. phil. Robert Kurtz. Pössneck i. Th., Feigenspan. 8°. 102. M 2.

Eine Schrift, die mit Israels Propheten psychologisch sich beschäftigt, darf ob ihres Titels und Gegenstandes bei vielen einer gar

¹⁾ Die Redaktion glaubte von ihrer Gepflogenheit, Besprechungen über eigene Veröffentlichungen in das „Phil. Jahrb.“ nicht aufzunehmen, hier eine Ausnahme machen zu sollen, da es sich um das Referat eines Rezensenten handelt, der (Schüler G. E. Müllers in Göttingen) mit der behandelten Materie sich eingehender beschäftigt hat.

freundlichen Begrüssung gewärtig sein, vorausgesetzt, dass es sich um das handelt, was die lockenden und reizenden Worte besagen. Leider trägt das vorstehende Elaborat eine falsche Marke.

Freilich hören sich die Auseinandersetzungen psychologisch an; totenbleiche abstrakte Kunstausrücke und wissenschaftlich-tönende Redensarten willkürlicher Art sind mehr als genug vertreten, — aber Psychologie von realem Wert, die als Leuchte beim Erforschen von Israels Propheten-Seelen dienen könnte, vermag ein Unbefangener und ausserhalb des Bannes Stehender nur in schwachen Spuren zu entdecken.

Die Propheten selber, die psychologisch erklärt werden sollen, kommen bei der Analyse um all ihr Prophetentum und dessen realen Wert; vgl. z. B. S. 16.

Gewiss eine artige Leistung! Ihre Bedeutung muss noch zunehmen, sobald die latenten Konsequenzen (oder Voraussetzungen?) ihre Hülle abstreifen: Keine Realität des Messias und seiner Verheissung; kein Volk der Auserwählung, nur der Einbildung; kein wirklicher, gegebener Jahve, nur eine fixe Idee mit willkürlich objektivem Affektionswert für deren glücklichen Träger u. s. w.!

Schade, dass die Totenbeschwörerin von Endor ihr Geschäft längst geschlossen hat und zu einer herbeizuführenden Konfrontierung zwischen dem Herrn Verfasser und den Propheten wie Amos und Hoseas nicht mehr vorzuladen ist. Der Protest der aus dem Totenreich Auftauchenden gegenüber dem lebenden Prophetenpsychologen müsste ohne Zweifel höchst interessante Szenen schaffen.

Metten i. Bayern.

Dr. P. Beda Franz Adlhoeh, O. S. B.

Lehrbuch der Philosophie. Auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 3. Band. **Theodicee.** Von Alfons Lehmen S. J. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Herder. 1906. Gr. 8. XIV, 276. M 3,40; geb. in Halbfranz M 5.

In der ersten Auflage des Lehrbuches der Philosophie von Lehmen erschien die Theodicee als Schlussabteilung des zweiten Bandes. Mit Rücksicht auf die hervorragende Stellung der Gotteswissenschaft in der Gesamtphilosophie (V) entschloss sich der Verf., die zweite Auflage der Theodicee hiermit in einem eigenen Bande darzustellen.

„Wesentliche Veränderungen hat diese neue Auflage nicht erfahren. An Verbesserungen dagegen hat es der Verf. nicht fehlen lassen; manche Partien wurden ausserdem bedeutend ergänzt und erweitert. Die meisten Zusätze kommen auf die Abschnitte von den Gottesbeweisen und von der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe“ (VI).

Das Buch zerfällt in vier Abhandlungen: 1. Vom Dasein Gottes (3—101), 2. Von der Wesenheit Gottes (101—185), 3. Vom Leben Gottes (186—216), 4. Gott und die Welt (216—272). Voraus geht ein Verzeichnis sämtlicher (fünfundsechzig) Lehrsätze (XI—XIII), den Abschluss bildet ein Namen- und Sachregister (273—276).

Alle Vorzüge, die wir in unseren Besprechungen über den ersten und zweiten Band des Lehmenschen Lehrbuches¹⁾ hervorheben konnten, zeichnen auch diesen 3. Band aus: Dieselbe Schärfe in den Begriffsbestimmungen, dieselbe Klarheit des Aufbaues und der Beweise, dieselbe Durchsichtigkeit in der Fassung und Abgrenzung der einzelnen Fragen (man sehe sich nur einmal die spezifische Fassung der einzelnen acht Gottesbeweise an), dieselbe vorzügliche Methode, dieselbe spekulative Vertiefung bei aller Anschaulichkeit der Sprache.

Trotzdem ist mir das Verlangen geblieben, es möchte auch hier noch mehr auf die Modernen eingegangen werden. Die nicht leichte Aufgabe besteht hier ohne Zweifel darin, zunächst mit sicherem Blick herauszufinden, was in dem Chaos der modernen Behauptungen von bleibendem (negativem oder positivem) Werte ist, und sodann mit Geschick dieses Bleibende sich anzueignen oder abzustossen. Als Anschauungen von solcher Art dürften hier neben den behandelten noch gelten:

1. die Aufstellungen des Pessimismus (Ed. von Hartmanns, Nietzsches u. s. w.) gegenüber der Weisheit und Güte Gottes, woraus die Notwendigkeit sich ergäbe, das Kapitel: Die Vorsehung Gottes und die physischen und moralischen Uebel (262—264) beträchtlich zu erweitern; das hier (262 ff.) und auch bei der Widerlegung des Dualismus (134) Gesagte scheint mir nicht auszureichen. Wie viele zerschellen in unserer Zeit mit ihrem Gottesglauben gerade an dieser Klippe! Und gerade diese Fragen haben ja dazu geführt, die „Theodicee“ als selbständige Disziplin abzugrenzen. (Leibniz).

2. Die noch neuestens von Adickes ausgesprochene Behauptung, dass Gottesglaube und Weltanschauung nicht so sehr die Frucht der Verstandesreflexion, als vielmehr fast einzig des Charakters und des Willens seien. Auch katholische Gelehrte, wie z. B. Schanz, stehen dieser Anschauung nicht unfreundlich gegenüber. Sie ist auf katholischer Seite der Ausfluss gewisser Schulrichtungen, die das Dasein Gottes und die übrigen Wahrheiten der Naturreligion nicht für streng beweisbar erachten und die entgegenstehenden Aussprüche des Vaticanums z. B. mit Güttler dahin deuten, dass das Dasein Gottes zwar sicher erkannt, aber nicht sicher bewiesen werden könne, sondern in hervorragendem Masse dem Willen anheim geben, vielfach in Verbindung mit gewissen angeborenen Ideen oder der Offenbarung u. dergl., womit innig zusammenhängt die geringe

¹⁾ S. diese Zeitschrift 18. Jahrg. 4. H., und 19. Jahrg. 1. H.

Einschätzung der traditionellen Methode der Apologetik und das Bestreben, eine neue, den psychologischen Faktoren, dem Gemüte und Willen, mehr Rechnung tragende apologetische Methode zu begründen, — auf nichtkatholischer Seite aber ein Ausdruck des Voluntarismus, eine Folge der wieder erwachten Gefühls- und Gemütsbetonung (der Vorliebe für die mystische Denkweise) und der Lehre von den Werturteilen und von der Religion als Selbsterlebnis, in letzter Hinsicht ein Nachwirken der von Kant an den verstandesmäßigen Gottesbeweisen geübten Kritik und seiner Einführung Gottes als eines praktischen Postulates. Diese Frage könnte Lehmen (referierend, nicht polemisch) am besten im dritten Kapitel: Ob das Dasein Gottes bewiesen werden könne (7 ff.), behandeln. Um Raum zu gewinnen, könnten das 3. und 4. Kapitel, die beide demselben Gedanken nachgehen, zusammen gezogen werden.

3. Die Frage: Ist Atheismus möglich? (96 ff.). Wenn die Weltanschauung hauptsächlich Sache des Charakters, des Willens ist, dann steht einem permanenten Atheismus, der *bona fide* bekannt wird, nichts im Wege; aber auch von der Seite aus, die Lehmen vertritt, d. h. unter Anerkennung, dass der Verstand in dieser Frage das letzte Wort zu sprechen habe, ist, wie es scheint, und wenn man Adlho ch (Phil. Jahrb. 18. Jahrg. 3. u. 4. H.) Glauben schenkt, ein permanenter Atheismus *bona fide* möglich, als Folge einer zuvorigen (schuldbaren) Selbstkorruption des Geistes. Jedenfalls ist die ganze Frage in der heutigen Zeit äusserst aktuell und erheischt wohl eine noch weiter gehende Erörterung, als sie der Verf. (96—101) bietet.

Man darf sich nicht verhehlen, dass es eine sehr schwierige Sache ist, in einem Lehrbuche von mittlerem Umfange, wie es L. zu schreiben beabsichtigt hat, allen diesen Anforderungen zu genügen; allein ich habe die feste Ueberzeugung, dass Lehmen diese Aufgabe lösen wird, auch ohne Ueberschreitung des abgesteckten Raumes.

Noch einige Bemerkungen von untergeordneter Bedeutung: Nicht bloss, dass der Gottesbeweis nur in Abhängigkeit von der Offenbarung geführt werden könne, lehren die Traditionalisten (3), sondern einige bestreiten die Beweismöglichkeit überhaupt. — Im Interesse der historischen Genauigkeit würde ich die beiden Hauptauslegungen des Anselmianischen (ontologischen) Gottesbeweises darstellen, die angegebene (19) sowie die von P. Adlho ch (Phil. Jahrb. VIII 52 ff., 372 ff.; X 280 ff.; X 261 ff., 394 ff.; XVI 163 ff., 300 ff.) und schon früher von anderen geltend gemachte Wendung zum aposterioristischen psychologischen Gottesbeweis. Schon von vornherein möchte man sagen, dass gerade so spekulative Köpfe, wie Anselm, Scotus, Descartes, Leibniz usw. und zuvor schon in gewissem Sinne Augustinus, sich den ontologischen Beweis nicht zu eigen gemacht hätten, wenn er wirklich nur der, sofort als falsch ersichtliche, Schluss von der logischen auf die existierende Ordnung wäre. — Die Eigenart der Grundlagen der metaphysischen Gottesbeweise

als metaphysischer gegenüber denen der physischen als physischer und beider gegenüber denen der moralischen (26) dürfte noch schärfer gezeichnet werden. — Der kosmologische Gottesbeweis (27–36) ist sehr klar, scharf und allen Einwänden belegend, doch würde ich ihn etwas anders fassen, etwa so:

1. Es muss ein *ens a se* haben. Beweis: Es existiert etwas, zum wenigsten der Idealist. Dieses Existierende ist entweder *ens a se* oder *ens ab alio* u. s. f. . . also gibt es ein *ens a se*.

2. Dieses *ens a se* sind nicht a. die materiellen Dinge (um auch wirksam Büchner zu begegnen S. 41), b. nicht die belebten Stoffe (Pflanzen, Tiere), c. nicht der Mensch, d. nicht etwaige Geister, sondern dieses *ens a se* kann nur sein ein unendliches persönliches Wesen. Im übrigen berührt es wohlthuend zu sehen, wie Lehmen — im Gegensatz zu mehreren anderen Philosophen — die Gottesbeweise noch lange nicht als abgeschlossen ansieht, wenn ein *ens a se*, *ens incausatum* u. s. w. erwiesen ist (denn dass es ein solches geben müsse, leugnet auch nicht der Materialist und Pantheist), sondern dass jetzt erst der Gottesbeweis eigentlich beginnt, indem jetzt gezeigt werden muss, wo das *ens a se* zu finden sei und wo nicht, wie es beschaffen sei und wie nicht. — Der Erwägung, dass der kosmologische Beweis auch dann noch stichhaltig wäre, wenn man eine unendliche Reihe von von einander abhängigen Ursachen annehmen würde (31 u. 39), würde ich noch die weitere Bemerkung hinzufügen, dass die metaphysischen Gottesbeweise, speziell der kosmologische und der kineseologische, auch noch unter der Annahme der Ewigkeit des Stoffes und der Bewegung und der Welt ihre Beweiskraft behalten; den vom Verfasser gegen den Pantheismus mehrmals angewandten Satz „Bewegung ist Veränderung, es kann aber keine ewige Veränderung geben“, würde ich nicht so unterstreichen, denn er ist an dieser Stelle tatsächlich von untergeordnetem Wert und gar nicht so gewiss. Wohl aber tut man bei der herrschenden Wertschätzung naturwissenschaftlicher Beweise gut daran, wenn man unter Zugrundelegung des Clausiusschen Gesetzes, ferner der Tatsächlichkeit leerer Räume u. s. w. den Beginn der gegenwärtigen Weltbewegung als tatsächlich in der Zeit erfolgt seiend und darum einen ausserhalb stehenden Verursacher erfordernd erweist; es bleibt dem Verfasser anheimgestellt, ob er diesen Nebenbeweis in einer Neuauflage unter den physischen Gottesbeweisen anführen will. — Was den henologischen Gottesbeweis angeht, so tritt er in unseren bekannten philosophischen Lehrbüchern, wie ich meine, selten in seiner vollen spezifischen Eigentümlichkeit auf; wie man ihn gewöhnlich — auch bei Lehmen — formuliert findet, ist er vom kosmologischen Gottesbeweis kaum verschieden. Man übersieht, wie mir scheint, dass der Beweis sich ausschliesslich auf den dem inneren Gehalt nach limitierten, abgestuften lautereren Vollkommenheiten (esse, vivere, intelligere) aufbaut und, da die lautereren Vollkommenheiten der Geschöpfe formell in Gott sind, allerdings direkt auf eine ohne Seinsbeschränkung seiende Vollkommenheit desselben formellen Inhaltes mit den genannten hinführt, auf Gott, der zugleich auch Limitierer und, da die Limitation jeder abgestuften Vollkommenheit innerlich dem Sein derselben anhaftet, Seinsschaffer aller abgestuften lautereren Vollkommenheiten sein muss. Nur so entgeht man gründlich der von Plato gezogenen Folgerung, es müsse in jeder Gattung der Vollkommenheit ein Höchstes derselben Art geben, das von Gott natürlich verschieden

sei, da Gott nicht ein höchster Mensch oder ein höchstes Tier sein könne. — Beim eudämonologischen Gottesbeweis (79—82) betont L. immer wieder mit Recht das Streben des menschlichen Verstandes bzw. Willens auf den geistigen Besitz alles Seins und alles Wahren bzw. alles Schönen und Guten; nur so kann man ja zu einem unendlich vollkommenen persönlichen Wesen emporsteigen. Es dürfte indes räthlich sein, auch auf die grossen Schwierigkeiten einzugehen, die gegen diesen Beweis aus der limitierten Kapazität des Verstandes und Willens und demgemäss ihrer Tendenzen und aus der tatsächlichen raschen Befriedigtheit des menschlichen Herzens und dem scheinbar kaum vorhandenen Drang nach aller Wahrheit und allem Guten in der Brust der meisten Alltagsmenschen, erhoben werden. (Siehe Gutberlet, Dogmatik X. Bd., 647 ff.). — Beim ethnologischen Gottesbeweis vermisst man ungerne die berühmt gewordenen Ansichten Max Müllers über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. — Die drei Beweise für die Einzigkeit Gottes (129 ff.) scheinen mir einer schärferen Fassung bedürftig. Die beiden ersten erweisen zwar die Unmöglichkeit mehrerer formell verschiedener Götter (von Göttern „mit gemeinsamer göttlicher Wesenheit und Individualdifferenz, durch welche er dieser oder jener Gott wird“ 129), nicht aber die Unmöglichkeit einer Mehrzahl bloss der Zahl nach verschiedener, inhaltlich aber völlig gleicher Götter. Der dritte Beweis (130 f.) berücksichtigt allerdings diesen letzteren Fall, die Begründung aber: bei einer Mehrheit von Göttern würde „die ganze unendliche Fülle der Vollkommenheit der anderen dem ersten abgehen“ (130), scheint mir nicht stichhaltig, da im besagten Falle ja jeder alle nur denkbare unendliche Vollkommenheit besitzen würde: der andere Grund: es könnten „sonst alle nur ein und dasselbe Einzelwesen sein“ (131), ist richtig, bedurfte aber eines zwingenderen Beweises. — Die S. 272 angegebenen Kriterien zur Unterscheidung (relativer) Wunder von dämonischen Künsten reichen nicht aus, da der Engel der Finsternis sich auch in den Engel des Lichtes kleiden und selbst zur Verherrlichung Gottes. u. s. w. ein Werk vollbringen kann, wenn es nur seinem Zweck dient. Das letzte innere Kriterium dürfte hier nur dieses sein: Handelt es sich um eine Tat, die direkt die Zerstörung des Reiches der Finsternis bezieht?

Doch das sind alles Punkte, die von untergeordnetem Werte sind. Wir gestehen, dass wir vom Studium dieser Theodicee mit der höchsten Befriedigung geschieden sind.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Gott und Mensch als Weltschöpfer. Von K. Mühlenhardt.

Berlin, Selbstverlag. 1905. 241 S. M 3.

Der Verfasser will vermitteln zwischen den spekulativen Philosophen und den Naturforschern, auch den Theologen will er gerecht werden. Dieses schwere, grosse und schöne Ziel hat er vielfach erreicht.

Er beginnt mit einer Erkenntnislehre, in der er zeigt, dass der Geist des Menschen als wahre Substanz oder tätige Kraft durch das Anschauen der Welt mitwirkt zu deren Ausgestaltung. Die Seele schafft sich unter

Mithilfe Gottes einen Organismus, der in dem Empfinden von Farben und Tönen schöpferisch tätig ist, der auch Raum und Zeit mitbestimmt.

„Die Welt wird zwar dadurch, dass wir sie sehen, nicht von Grund aus erschaffen, — sie wird aber doch dadurch zu dem gemacht, was wir allein vor uns haben und erkennen, zu dem, wovon wir allein reden und schreiben können.“

In ontologischer Beziehung verlangt der Verf. eine Seele für die Pflanzen und Tiere. Beide sind geschaffen für den Menschen, dessen Seele gewissermassen als Werkführerin über die andern Seelen gestellt ist. Warum die christliche Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch deren Präexistenz erfordere, ist nicht bewiesen worden, und darum stellt sich die Meinung des Verf.s, als ob die Menschenseelen immerfort von einem Individuum zum andern wandern müssten, bis zur gänzlichen Reinigung und Vollendung, als eine der grössten Schwächen des Buches heraus.

Um den Anfang der Welt zu einer bestimmten Zeit zu erklären, schreibt der Verfasser dem Schöpfer eine vorzeitliche Sünde zu, welche „ungeheuerlichen“ Gedanken er allerdings zu einer Unvollkommenheit im Leben Gottes abschwächt, einer Unvollkommenheit, die dadurch gehoben wurde, dass Gott beschloss, die Welt zu seiner und der Menschen Lust zu erschaffen. Diese Hypothese mag indessen der Verfasser ruhig mit dem Glauben des hl. Thomas vertauschen, dass wir eben nicht einzusehen vermögen, warum Gott gerade zu einer bestimmten Zeit die Welt schuf. Ein schweres Ringen um den Glauben an den persönlichen, absoluten, freien und allmächtigen Schöpfer spricht aus allen Zeilen unseres Buches, auch der christlichen Moral von der Hingabe des Menschen an Gott, von der Ergebung in seinen hl. Willen, von dem Bewusstsein unserer Abhängigkeit vom Schöpfer wird genügend Rechnung getragen.

„Aus dem Verhältnis der Mitglieder des Geistes zum Schöpfer ergibt sich die Folgerung, dass alle Liebe derselben zu einander betrachtet werden muss als Ausfluss der Liebe des Schöpfers zu ihnen, und dass alles, was sie für einander tun, nach seinem Willen geschieht.“

Der Theismus, mit dem der Verf. zum erstenmal Ernst zu machen behauptet, vertrage sich auch sehr wohl mit dem Gesetz der Kausalität, um dessentwillen die Naturforscher eine so grosse Scheu vor dem Gottesglauben haben. Alles physische Wirken gehe vom Schöpfer aus, also sei er die wahre Ursache der Welt.

„Die innige Gemeinschaft des Wirkens, die zwischen sämtlichen Teilen der Welt besteht, wird uns dadurch verständlich, dass wir zur Einsicht gelangen, dass nur von Einer, in sich einheitlichen welt schöpferischen Kraft die Rede sein kann, deren Wirkungsziel eben die Konstitution der im Raume ausgebreiteten Welt ist.“

Die strenge Gesetzmässigkeit in der Welt ist eine notwendige Folge der festen Ordnung, nach der das Weltganze gemäss dem Willen seines Schöpfers seine Entwicklung durchläuft. Das eigentlich Wirkende ist allein der Schöpfer.

Am besten gelungen scheint uns die Polemik gegen v. Hartmann und Drews, deren Lehren von der Nichtsubstantialität des menschlichen Ich und von der ungesonderten Zugehörigkeit der menschlichen Seele zum Absoluten, sowie von der Nicht-Ichlichkeit und Unpersönlichkeit des Letzteren schlagend zurückgewiesen werden. Eine blosse Triebkraft, die kein Ich wäre, kann eine einheitliche Welt nicht gestalten oder zusammenhalten. Es ist unverständlich, zu sagen, die Substanz ist nicht, sondern sie wese nur, d. h. sie ist das Wesen der Erscheinungen. Auch ist es unbegreiflich, wie das sogenannte Absolute, wenn seine Tätigkeit unter die Weltindividuen verteilt wäre, über sie noch eine Herrschaft ausüben könnte. Alle Seelentätigkeit, wie auch die Tätigkeit der Pflanzen und Tiere, sogar die der Sonnenstäubchen und Moleküle, muss man als etwas besonderes erkennen; sie ist etwas relativ Selbständiges, abhängig von der Gesamtheit, vom Absoluten, aber doch etwas Fürsichseiendes und Fürsichwirkendes. Bei aller relativen Selbständigkeit sind und bleiben jene Dinge doch des Schöpfers Geschöpfe. Was sie sind, sind sie geworden, weil Er sie dahin leitete, und aus ihrem Wesen folgt ihr Wirken.

v. Hartmann habe zwar, weil er mit einer blinden Triebkraft als Weltursache nicht auskam, dem Willen die Vorstellung an die Seite gegeben; allein er nenne diese Vorstellung unbewusst, ein Prädikat, das in Verbindung mit Vorstellung ein Widerspruch sei. Der Verf. verlangt deshalb für den Schöpfer absolute Weisheit und unendliche Erkenntnis, verbunden mit uneingeschränkter Freiheit und Unveränderlichkeit. Die Welt ist demzufolge nicht voll Uebel und Leiden, sondern es ist in ihr Raum für Zufriedenheit und Glück. Zwar ist sie im Anfang nicht frei von Unvollkommenheit und Sünde, aber sie soll sich durch Entwicklung reinigen und erlösen. Es ist infolge der Sünde viel Schmerz in der Welt, aber mit der Sünde wird auch dieser schwinden. Ganz verkehrt ist die Behauptung v. Hartmanns, dass die Leiden in der Welt überwiegen.

Inkonsequent ist hier der Verf., indem er auch den Schöpfer ziemlich stark an der Unvollkommenheit und Sünde der Welt teilnehmen lässt. Zwar schreibt er dem Absoluten nicht, wie v. Hartmann, Erlösungsbedürftigkeit und Elend zu, aber doch bezweifelt er die absolute Seligkeit Gottes. Gegen die Menschwerdung hegt er seltsame Vorurteile, und mit der Gnadenlehre weiss er nichts anzufangen, was um so auffallender ist, da er doch Gottes Wirken in der Welt, also auch im Menschengeste, richtig bestimmt hat. Des Verf.s Moral deckt sich im wesentlichen mit der christlichen, es wird freie Hingabe des Geschöpfes an den Schöpfer gefordert, Unterwerfung und Gehorsam, besonders Nächstenliebe und Barmherzigkeit. Auch hier wird die Meinung v. Hartmanns, als ob der Mensch jede Eigenliebe gänzlich unterdrücken müsse, treffend zurückgewiesen.

Zum Schlusse bekennt sich der Verf. zu dem Satze Eckharts: Nur im Erkennen werde Gott ergriffen und mit Lust besessen. „Wachset an Erkenntnis“, ist die erste moralische Anforderung. Wie in einem Spiegel soll Gottes Schöpfung sich in unserem Geiste abbilden, noch mehr: Wir nehmen direkt teil an der Produktion der Welt.

Hechingen.

W. Ott.

Männer der Wissenschaft. Von Dr. Julius Ziehen. Heft I: Der Philosoph J. F. Herbart. Von O. Flügel. Leipzig, W. Weicher. 1905. 8°. 48. *Nb* 1.

Das Unternehmen führt den Untertitel: „Eine Sammlung von Lebensbeschreibungen zur Geschichte der wissenschaftlichen Forschung und Praxis“. An die vorliegende Biographie sollen sich anschliessen: R. W. Bunsen von Prof. Dr. W. Ostwald, Fr. W. Dörpfeld von E. Oppermann, Otto Jahn von Prof. Dr. A. Michaelis-Strassburg, J. J. Winckelmann von Prof. Dr. F. Koepf-Münster u. a. Die Biographie Herbarts hat Pastor O. Flügel, Herausgeber der „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik“, Verfasser allgemein geschätzter Arbeiten zur Herbartschen Philosophie, übernommen. Die Würdigung Herbarts ist in einem Betracht eine dankbare Aufgabe, denn sie gilt einem edlen Charakter, einem echten Denker und Forscher, einem verdienten Philosophen, und Vf. hat es an nichts fehlen lassen, diese Vorzüge seines Helden zur Geltung zu bringen. Die Aufgabe ist aber insofern nicht ohne Schwierigkeit, als Herbarts Schaffen und Wirken der Zeit der Geisteskämpfe, dem überstürzten, erhitzten Philosophieren angehört, welches die Kantischen Paradoxa heraufbeschworen hatten. Nun hat Herbart rühmlichst mehrfache Einseitigkeiten der Zeit bekämpft, aber der Kampf ist der ebenmässigen „gleichschwebenden“ Entfaltung seiner spekulativen Anlage nicht günstig gewesen; in mehr als einer Hinsicht hat er ihn in entgegengesetzte Einseitigkeiten gedrängt, was sich heute, wo die ganze Periode weit genug hinter uns liegt, dem unbefangenen Blicke aufdrängen muss. Diesem Momente trägt nun der Vf. nicht Rechnung genug, was allerdings bei einer auf so beschränkten Raum angewiesenen Darstellung schwer gewesen wäre. Ueber die geschichtliche Stellung Herbarts heisst es S. 8:

„Die Philosophen seiner Zeit suchten auf den Meinungen ihrer Vorgänger ohne gründliche Kritik weiterzubauen. Hegel verarbeitete zu einem System das, was Schelling entdeckt zu haben glaubte. Schelling verallgemeinerte die Gedanken Fichtes. Fichte setzte voraus, Kant habe die Wahrheit gefunden, sie müsste nur gründlicher bewiesen werden.“

Für Herbart wird in Anspruch genommen, dass er „mit dem historischen Philosophieren brach und dadurch zur Geschichte der Philo-

sophie geführt wurde“, zu deren Anfängen, wie sie bei den Alten vorliegen. Hierbei ist nun Wind und Sonne unter die Gegner nicht gerecht verteilt. Bei jenen Denkern lag der Fehler nicht in dem Aneinanderschliessen, sondern in dem Verfolgen des Weges zum Monismus und extremen Realismus; Herbart dagegen schlägt den Weg des Nominalismus ein, der nicht minder einseitig ist. Er knüpft zwar an alte Denker an und schätzt besonders Plato, zu dem er aber, bei seiner Ablehnung der Ideenlehre, kein inneres Verhältnis hat; Aristoteles ist Herbart völlig fremd geblieben, während Hegel nicht ohne Verständnis für denselben war, zudem Plato mehr würdigte und den Neuplatonismus seinen Zeitgenossen erschlossen hat. Wenn Vf. an Herbart die „Kontinuität“ rühmt, „in der er alle Probleme durch alle Zeiten verfolgte“ (9), so übersieht er die grossen Lücken, welche jener durch seine Ablehnung des Aristotelismus, einschliesslich des christlichen, und zudem aller Mystik ungeschlossen lässt. So ist auch die Behauptung: „Mit der Aufstellung der bekannten fünf Ideen bleibt er in geschichtlicher Kontinuität mit der Ethik aller Zeiten“ (17) unbegründet. Dieses Kontinuum reicht nicht über Fr. Hutcheson († 1747) zurück; die platonischen Ideen haben mit den Herbartschen nur den Namen gemein; die christliche Ethik lässt Herbart ganz beiseite. Auch wenn Vf. Herbart eine „Sozialethik“ zuspricht (20), ist das unhaltbar, da dieser die gesellschaftlichen Ideen als abgeleitete ansieht und eine Hinordnung des Individuums auf die Gesellschaft nach seinen metaphysischen Grundanschauungen gar nicht annehmen kann. So kann auch nicht zugegeben werden, dass Herbart dem Gedanken der Entwicklung eine Grundlage gegeben habe (36). Der modernen Entwicklungslehre haben gerade die Schellingsche und die Hegelsche Philosophie vorgearbeitet. Herbart hätte an dem Zweckbegriffe, den er gelten lässt, aber nicht zur Anwendung bringt, eine Handhabe dazu gehabt, aber es waren seine ontologischen Prinzipien, die ihn an der Anwendung dieses Begriffes hinderten. Dass diese Prinzipien auch seiner psychologischen Forschung ungünstig waren, wird schwer in Abrede zu stellen sein. Dem extremen Autonomismus und Voluntarismus Fichtes stellt Herbart eine Theorie entgegen, welche alle psychische Tätigkeit auf das Vorstellen zurückführt und das Selbst zu einem Produkte des Vorstellungsmechanismus macht. Hier hat ihn sichtlich der Kampf gegen das eine Extrem in das entgegengesetzte gedrängt. Wenn er auf einer so gewaltsam verengten Basis doch so viel für die Psychologie und Pädagogik geleistet hat, wie das der Fall ist, so war der Grund davon „sein genialer Blick und seine feine Beobachtungsgabe“, die ihm Vf. mit Recht zuspricht (47). Die Metaphysik Herbarts hat in seiner Schule keine Fortbildung gefunden und war noch weniger geeignet, darüber hinaus zu wirken; aber auch so, wie sie ist, bleibt sie ein Ruhmestitel des kühnen Denkers. Er hatte es gewagt, in dem

Wirrwarr, den die Kantsche Kritik einerseits und die spekulative Ueberproduktion andererseits hervorgerufen hatten, wieder von Metaphysik als einer Wissenschaft, als einer Prinzipienlehre, wengleich nur für die theoretische Philosophie, zu sprechen, eine Ontologie rüstig in Angriff zu nehmen, Methoden zu entwerfen, welche Lotze als „die Manier einer Untersuchung, die mit verständigen Beweisen die Gewissheit ihrer Behauptungen zu begründen suchte,“ bezeichnen konnte. Man hat darum Herbarts Doktrin Scholastik genannt, und wir möchten das, mit Abstreifung des tadelnden Nebensinnes, gutheissen; was er gewährte, ist philosophische Schulung, die, abgesehen von Trendelenburg, bei den übrigen neueren Philosophen nicht zu holen war. Wer sich in Herbart eingearbeitet hat, wird ihm eine dankbare Erinnerung bewahren, auch wenn er die Uebereinstimmung mit ihm nicht festhalten kann. Mit Herbart fragen und wünschen auch die Freunde der wirklichen Scholastik:

„Wann wird die Zeit anbrechen, da nur dasjenige mit dem Namen der Philosophie sich schmücken dürfen, worin, nach Ablegung aller Willkür, der Geist sich gebunden findet und hingegeben einer ruhigen, nicht zu versagenden Anerkennung?“ (10).

Dem Biographen aber können wir auch dafür dankbar sein, dass er als Voraussetzung des Gesundens der Philosophie die Kontinuität des Philosophierens bezeichnet und sich bemüht, Herbart der *perennis philosophia* anzureihen. So bietet die kleine, mit Kenntnis, Geist und Wärme geschriebene Schrift viel Anregendes dar.

Salzburg.

Dr. O. Willmann.

Die Sternenwelten und ihre Bewohner. Von Dr. Joseph Pohle, o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau. Vierte, verbesserte und vermehrte Auflage. Mit einer Karte, vier farbigen und zwölf schwarzen Tafeln, sowie 31 Abbildungen im Text. 8°. XVI, 504 Seiten. Köln, J. P. Bachem. 1904. Geheftet *M* 8; geb. *M* 10.

Es ist zwar schon einige Zeit verflossen, seitdem diese Neuauflage des bekannten Buches sich in den Händen der Leser befindet; immerhin dürfte eine Besprechung desselben auch jetzt noch, zumal an dieser Stelle, nicht ungerne gesehen sein. Der rühmlichst bekannte Verfasser hat die niemals ihr Interesse verlierende Frage von der Bewohnbarkeit, bezüglich von dem Bewohntsein der verschiedenen Himmelskörper seit mehr als zwanzig Jahren nicht bloss mit dem Scharfsinn eines trefflichen Beobachters und dem Fleisse eines sorgfältigen Sammlers verfolgt, er hat sie auch mit logischer Folgerichtigkeit zergliedert und mit rednerischem Talente einem grossen Leserkreise zugänglich gemacht. Von der Gunst der

Leser legen die verhältnismässig rasch aufeinander folgenden Auflagen das beste Zeugnis ab. Dabei hat der Verfasser es nicht versäumt, stets die verbessernde Hand an jede neue Auflage zu legen und die berechtigten Ausstellungen der Kritiker nach Möglichkeit zu berücksichtigen. So ist das Werk, das anfangs nur ein paar hundert Seiten umfasste, allmählich zum stattlichen gegenwärtigen Bande angewachsen.

Daß ein Buch wie das vorliegende die verschiedensten Beurteilungen erfahren hat und wohl auch in Zukunft noch erfahren wird, darf niemanden wundern. Gibt es doch kaum eine Frage, in der Vorurteile, Neigung, Geschmack und alle möglichen Nebenabsichten gelegentlicher Kritiker eine so große Rolle spielen, als in der gegenwärtigen. Die Widerlegung unberechtigter Einwürfe können wir ruhig dem gelehrten Verfasser überlassen, der, wenn er auch nicht gerade Fachmann in der Sternkunde ist, dennoch so umfassende, den Standpunkt eines blossen Dilettanten weit überragende Kenntnisse in dem von ihm behandelten Gebiete auf jeder Seite seines Buches an den Tag legt, daß mancher „Mann vom Fach“ ihn darum beneiden dürfte. Wenn daher jüngst ein wenig wohlwollender Beurteiler des Pohleschen Buches (in *Natur und Offenbarung* 1905, 500) sich dazu fortreißen ließ, dasselbe einfachhin eine „Diskreditierung der Astronomie und der Philosophie“ zu nennen, so können wir ein solches Urteil und dessen Veröffentlichung an solcher Stelle nur bedauern. Es mag ja immerhin einem Vertreter der gestrengen Sternkunde in etwas bedenklich erscheinen, die in der beobachtenden Astronomie so nebensächliche Frage von dem Bewohntsein der Himmelskörper zum Leitfaden einer populären Himmelskunde gewählt zu sehen; aber immerhin bleibt da wohl zu unterscheiden, ob dies im Sinne einer grundlegenden Wichtigkeit der Frage, oder vielmehr in der Absicht geschieht, dadurch das Interesse der weiteren Leserkreise auch bei der Darlegung trockener Forschungsergebnisse rege zu halten. Letzteres versteht Pohle in ausgezeichneter Weise, ersteres liegt ihm so fern, dass er an mehr als einer Stelle sich dagegen verwahrt; sagt er doch ausdrücklich bereits in der Vorrede (IX) zur zweiten Auflage:

„Es wird nicht nötig sein, zu bemerken, dass die fast das gesamte Gebiet der Astronomie umspannenden und in gewissem Sinne eine populäre Astronomie ersetzenden Erörterungen in ihrem sachlichen Werte unabhängig bleiben von der Stellung, die jemand in der Streitfrage über kosmisches Leben einnehmen zu sollen glaubt.“

In Bezug auf die Frage der Bewohnbarkeit der Himmelskörper befinden wir uns in einem Forschungsstadium ähnlich demjenigen, worin sich die Freunde und Gegner des sogenannten tychonischen Weltsystems befanden, bevor ein strenger Beweis für das kopernikanische System vorlag: Es fehlte auf der einen wie auf der andern Seite an durchschlagenden Gründen. So wäre kein Ende des Streites abzu-

sehen gewesen, wäre nicht endlich der lang ersehnte endgültige Beweis für das heliozentrische Weltssystem gefunden worden. Hoffen wir, dass auch in der vorliegenden Frage der Schlüssel einer endgültigen Lösung einmal gefunden werde. So lange dies nicht der Fall ist, mögen die Vertreter der verschiedenen Ansichten nach bestem Wissen und Vermögen ihr Scherflein dazu beitragen, eine solche Lösung vorzubereiten; nur hüte man sich dabei vor Uebertreibungen, vor Missachtung der Gegnergründe, vor einem gar zu beschränkten Gesichtskreise.

Alle diese Klippen wurden von Prof. Pohle unseres Erachtens glücklich umfahren, zumal in dieser neuesten Auflage. Er hat es verstanden, auch diejenigen für sein Thema zu gewinnen, die demselben vielleicht anfangs minder geneigt waren, zwar nicht in dem Sinne, als ob sie nach Durchlesung des interessanten Buches nun vollends von dem Bewohntsein anderer Himmelskörper überzeugt wären, wohl aber in dem andern, dass sie zugeben werden, dass die Sache doch nicht so unmöglich ist, wie manche behaupten möchten, ja dass sich für die positive Seite der Frage ansehnliche Wahrscheinlichkeitsgründe vorbringen lassen. Damit hat er der Wissenschaft und der Weiterentwicklung dieses Forschungsgegenstandes einen nicht zu verachtenden Dienst erwiesen. Besonders verdienen die letzten Kapitel: „Metaphysische Erwägungen zugunsten des ausserirdischen oder kosmischen Lebens“ und „die Mehrheit bewohnter Welten vor dem Richterstuhl des Christentums“ die volle Beachtung philosophisch und theologisch gebildeter Leser. Hier, in dieser einst so heiklen Frage trägt der Verf. nicht wenig dazu bei, einen durchaus befriedigenden und versöhnenden Gesichtskreis zwischen Glauben und Wissenschaft, zwischen Natur und Offenbarung zu eröffnen. Uebelwollende Beurteiler von übertrieben-praktischer Geistesrichtung, wie sie Pohle selbst nicht übel kennzeichnet, fürchten allerdings auch hier eine neue „Blamierung scholastischer Metaphysik“, übersehen aber, bei ihrem Uebereifer für das rein Tatsächliche, für das Räumlich-Gegebene und die sogenannten Dingobjekte, den augenfälligen Unterschied, wenn auch nicht gerade zwischen Bewohntheit und Bewohnbarkeit, so aber doch zwischen Bewohnbarkeit in einem Sinn und Bewohnbarkeit in einem anderen. Oder hätte etwa die unlängst angepriesene Schrift des Engländers Wallace „Des Menschen Stellung im Weltall“ (übersetzt von F. Heinemann, Berlin), die absolute Unmöglichkeit der Belebtheit anderer Welten dargetan, wenn er auch wirklich nachgewiesen hätte, dass sich in keiner anderen Welt die für uns auf Erden notwendigen „Lebenskonstanten“ vorfinden? Wer das behaupten wollte, dem könnte man zur Lesung empfehlen, was bereits Galilei in seinen bekannten Dialogen gegen solche unphilosophischen Schlussfolgerungen auseinandersetzt, wo er auf die Bewohnbarkeit des Mondes zu sprechen kommt, er weist darauf hin, dass etwaige

Mondbewohner möglicherweise mit einem vom menschlichen durchaus verschiedenen Organismus ausgestattet sein könnten. Betreffs solcher Bewohner, sagt der von den Gegnern der scholastischen Metaphysik besonders gefeierte Florentiner Gelehrte, befinden wir uns ungefähr in der Lage eines Wesens, das niemals in seinem Leben Wasser gesehen hat. Erzählte man einem solchen, dass es ausser der ihm bekannten festen Erde und der sie überwölbenden Atmosphäre noch ein anderes flüssiges Element gäbe, in welchem Tiere ohne Füsse und ohne Flügel nicht bloss ihr Leben fristen, sondern nach Herzenslust sich umhertummeln, und zwar nicht etwa bloss auf der Oberfläche, sondern im Innern des neuen Elementes; erzählte man ihm weiter, wie selbst Menschen auf der Oberfläche desselben wohnen, auf demselben mitsamt ihren Wohnungen sich mit Leichtigkeit von einer Weltgegend zur anderen begäben u. s. w., so würde ein solches Wesen gewiss grosse Mühe haben, so wunderlichen Dingen Glauben zu schenken.

Schreiber dieser Zeilen hat bei verschiedenen Gelegenheiten seinen eigenen Standpunkt in der vorliegenden Frage dargelegt, so z. B. in den Stimmen aus Maria Laach (1900, Heft 2 und 6) und noch neuerdings in seinen *Elementi di Astronomia* (Roma 1906, II 550—567). Da der Raum uns hier nicht gestattet, auf weitere Einzelheiten einzugehen, so verweisen wir auf das dort Gesagte; es genüge hier die Bemerkung, dass sich unsere Ausführungen so ziemlich mit denen von Prof. Pohle decken, mit dem einzigen unwesentlichen Unterschiede, dass wir die Sache vielleicht mit etwas mehr wissenschaftlicher Indifferenz darstellen, während bei Pohle allenthalben eine gewisse Begeisterung für die Belebtheit anderer Welten durchklingt. So etwas nimmt aber der einsichtige Leser gerne in den Kauf, und so können wir das schöne Buch der ferneren Gunst einer gebildeten Leserwelt nur bestens empfehlen.

Rom.

Adolf Müller S. J.

Immanuel Hermann von Fichte und seine Gotteslehre. Von Carl Christoph Scherer. Wien 1902.

Der jüngere Fichte bedeutet die energische Reaktion gegen den durch Hegel herrschend gewordenen Pantheismus seiner Zeit. Der Menscheng Geist erwacht wieder zum Bewusstsein seiner Eigenpersönlichkeit und empört sich gegen den alles nivellierenden und jede Selbständigkeit des Geschöpfes vernichtenden Monismus. Die Persönlichkeit gilt nicht mehr als Schranke, sondern wird als höchste Vollkommenheit begriffen, und der Theismus, der die Persönlichkeit in Gott wie im Menschen anerkennt, heisst nun die einzig befriedigende Weltanschauung. Für die Wahrheit dieses Gedankens ist Fichte trotz heftiger Anfeindungen von

seiten der damaligen philosophischen Welt schon in seinen ersten Schriften eingetreten, für sie hat er sein ganzes Leben hindurch gekämpft. Er ist einer der entschiedensten, aber auch tiefstinnigsten Vertreter des Theismus. Und darin liegt, wie Scherer mit Recht betont, die Hauptbedeutung seiner Gedankenarbeit, dass sie zeigt, „wie ein selbständiger und vorurteilsfreier Denker zur Grundüberzeugung der theistischen Weltanschauung sich hindurcharbeiten muß“.

Deshalb ist das Werk, das wir hiermit anzeigen, und das dem Verfasser als Habilitationsschrift an der Universität Würzburg gedient hat, als ein wirklich zeitgemäßes zu begrüßen. Denn die heutige Zeitlage hat, wie Scherer treffend hervorhebt, in philosophischer Hinsicht Aehnlichkeit mit der, in die das Auftreten Fichtes fällt. Materialismus und Atheismus befriedigen nicht mehr. Die Probleme des Geistes sind wieder in den Vordergrund des Interesses getreten. Dafür ist aber um so heftiger der Streit zwischen der Weltanschauung des persönlichen und des unpersönlichen Geistes, zwischen Theismus und Pantheismus entbrannt. Dies ist der eigentliche philosophische Kampf der Gegenwart. Nun gilt in weiten Kreisen der Pantheismus als das tiefstinnigere System, der Theismus aber als veraltet und rückständig. Da ist es von besonderem Reiz, zu sehen, wie ein Denker, der aus den Kreisen der modernen Philosophie hervorgegangen ist, dazu kommt, im Theismus das Höhere zu schauen und zu ihm als der allein befriedigenden Weltanschauung sich durchzuringen. Es ist gut, dass unseren Zeitgenossen dieses Bild vor Augen geführt wird.

Die Lektüre des Buches ist ein Genuss. Zum grossen Teile liegt das am Gegenstande selbst. Es ist ein Vergnügen, der tief gehenden und doch so klaren Spekulation Fichtes zu folgen. Aber der Verfasser hat doch auch sein Scherflein zum Erfolge beigetragen. Die Darstellung ist klar und übersichtlich, die Kritik, wo sie nötig wird, ruhig, sachlich und treffend. Die Polemik trifft hauptsächlich den Schöpfungsbegriff Fichtes. Die Schöpfung aus nichts ist Fichte ein widersinniger Begriff, die Welt ist aus Gott und existiert von Ewigkeit her in ihm, und zwar nicht nur als Idee, sondern als etwas Reales. Die Schöpfung besteht nur darin, dass sie aus dieser präexistenten Form in die Form der Räumlichkeit und Zeitlichkeit eingeht. Hier hat Fichte den reinen Theismus nicht festzuhalten vermocht: trotz seines entschiedenen Protestes gegen jede Hineinziehung Gottes in den Weltprozess und jeden Pantheismus kommt er diesem doch wieder nahe. Daher der Vorwurf des Semipantheismus, der gegen ihn erhoben wird. Wie Scherer ausführt, hat Fichte in späterer Zeit nur noch von einer idealen Präexistenz der Welt in Gott gesprochen, er hat es aber unterlassen, den Gedanken klar zu entwickeln und in seine letzten Konsequenzen hinein zu verfolgen. — Ganz einwandfrei ist also die Philosophie Fichtes nicht,

immerhin treten die Irrtümer gegen den bedeutenden Wahrheitsgehalt des Systems zurück. Jedem Suchenden bieten die Schriften Fichtes eine reiche Ausbeute für die theistische Weltanschauung. Dass er diesen Schatz gehoben hat, dafür gebührt dem Verfasser unser Dank.

Pelplin.

Dr. F. Sawicki.

Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 4 Aufl. Hggb. und mit einer Einleitung, drei Beilagen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. (Philos. Bibl. Bd. 40.) Leipzig, Dürr. 1905. XLVIII, 208. Ungeb. M 2.

Der Herausgeber — kein Neuling in der Ausgabe Kantscher Schriften — bietet hier einen Text, der auf einer genauen Vergleichung mit der Originalausgabe, der Akademieausgabe, der von B. Erdmann (1878) und K. Schulz (Reclam) beruht. Auch einige (37) neue Textverbesserungen werden versucht, und mit Vaihingers Blattversetzungshypothese wird Ernst gemacht. — Eine ausführliche Einleitung behandelt die Entstehungsgeschichte der Prolegomena und die auf sie bezüglichen Streitfragen zwischen Erdmann, E. Arnoldt, Vaihinger und Schöndörffer (auf Grund der Briefe Kants und Hamanns), die sich nun freilich ins Kleinliche und Unbedeutende zu verlieren drohen, wie z. B. die von B. Erdmann angestellte Vergleichung der verschiedenen Drucke der Originalausgabe, die, wie Erdmann selbst sagt, für den „inneren Bestand“ des Werkes völlig nichtssagend ist. Weiterhin ist ein Ueberblick über den Gedankengang der Schrift und ein textphilologisches Exposé über die bisherigen Ausgaben und über Vaihingers Blattversetzungshypothese, der Vorländer zustimmt, beigegeben. — Drei Beilagen bringen „Eine Vorarbeit Kants zu seinen Prolegomenen“, die Göttinger Rezension und den Briefwechsel zwischen Garve und Kant anlässlich dieser Rezension. Ein Personen- und Sachregister schliesst die handliche und besonders für seminaristische Zwecke recht brauchbare Ausgabe ab. Sie hätte gerade für letzteren Zweck an Wert noch erheblich gewonnen, wenn jeweils die Parallelstellen der Kr. d. r. V. fortlaufend notiert worden wären, und wenn bei wichtigen Punkten in Anmerkungen auf bestehende sachliche Kontroversen nebst ihrer Literatur verwiesen worden wäre.

Tübingen.

Dr. I. Baur.

Der letzte Scholastiker. Von Dr. K. Krogh-Tønning. Eine Apologie. Freiburg, Herder. 1904. gr. 8°. VI, 227 *M* 5.

Diese Schrift des norwegischen Konvertiten Dr. K. Krogh-Tønning liegt an und für sich ausserhalb des Besprechungsteiles des „Philosophischen Jahrbuches“, da sie spezifisch theologischen bzw. dogmengeschichtlichen Inhalts ist. Der Verfasser bietet hier eine scharfsinnige und überzeugende Apologie der so viel angegriffenen Gnadenlehre des 15. Jahrhunderts, wie sie durch den angesehensten Scholastiker dieser Zeit, den Karthäuser Dionys Rickel, und durch die populär-asketische Literatur des ausgehenden Mittelalters vertreten ist.

Doch trotz dieses spezifisch theologischen Inhaltes ist Krogh-Tønning's Buch auch für den Philosophen, den Philosophiehistoriker von Interesse, indem es ein farbenfrisches Bild der geistigen und geistlichen Physiognomie des 15. Jahrhunderts gibt. Dionys Rickel ist eine hochinteressante, auch von protestantischen Theologen, wie Zöckler, Moll u. a., bestgeschätzte Persönlichkeit. Er nimmt in seinen Schriften Stellung gegen die Auswüchse und Albernheiten der sinkenden Scholastik und schliesst sich enge an Thomas v. Aquin und die andern grossen Theologen der Hochscholastik an, deren Lehren er in seinem katenenartig angelegten Sentenzenkommentar zusammenstellt, abwägt und vergleicht. Er ist eine enzyklopädische Natur, ein Mann von damals einziger Belesenheit, von deutschem Forscherfleiss.

Möge dieses verdienstvolle Buch Krogh-Tønning's auch zu einer Untersuchung der philosophischen Anschauungen des „letzten Scholastikers“ anregen. Die schöne Neuausgabe seiner Werke, die durch seine emsigen Ordensgenossen veranstaltet wird, erleichtert erheblich das Studium dieses grossen deutschen Theologen am Ausgange des Mittelalters.

Eichstätt.

Dr. Martin Grabmann.

Christus Medicus? Ein Wort an die Kollegen und die akademisch Gebildeten überhaupt. Von Dr. K. Knur, approbierter Arzt. Freiburg, Herder. 1905. 74 S. *M* 1.

Immer wieder sucht der Unglaube sich der Macht des Beweises für das Christentum aus den Wundern des Herrn dadurch zu entziehen, dass er die Krankenheilungen, die allerdings den grössten Teil seines übernatürlichen Eingreifens in die Natur ausmachen, als natürliche Heilungen darzustellen sucht. Die moderne, bereits weitverbreitete Behandlung verschiedener Krankheiten durch Hypnose, Suggestion bot dieser Wunderscheu ein willkommenes Mittel, um einen Schein der Wahrheit ihrer Ausflüchte zu erwecken. Nun kann ja jeder vernünftige

Mensch leicht erkennen, dass Christus nicht als ein geschickter Hypnotiseur, sondern als der Herr über Leben und Tod, als Herr der lebenden und leblosen Natur uns in den Evangelien entgegentritt. Und doch ist es sehr zu begrüßen, wenn ein Arzt von Fach einmal jene Ausflüchte des Unglaubens mit den Mitteln strenger Wissenschaft prüft, die Krankheiten, welche Christus heilte, medizinisch untersucht, die Mittel herbeizieht, welche den Aerzten zur Heilung zu Gebote stehen usw. Dieser dankenswerten Aufgabe hat sich der Vf. vorliegender Schrift mit peinlichster Sorgfalt unterzogen und ist zu folgendem Resultate gelangt:

- „1. Christus heilt Kranke auf ungewöhnliche Art.“
- „2. Er heilt solche, die wir nicht heilen.“
- „3. Er heilt auf einen Schlag solche, die wir nur langsam und mühsam heilen resp. bessern.“
- „4. Er setzt sich über das ganze hergebrachte medizinische Verfahren einfach hinweg.“
- „5. An Stelle dieser Methoden setzt er nicht etwa andere, sondern meistens nur seinen Willen, sein Gebot, in seltenen Fällen durch einige äussere Zeichen unterstützt, die aber zu der Heilwirkung in keinem kausalen Zusammenhange stehen.“
- „6. Christus gebärdet sich nicht wie ein Hypnotiseur. Er heilt Krankheiten, welche die Hypnose nicht heilt. Er hat keinen Vorteil von seinem therapeutischen Wirken.“
- „7. Christus betont das Wunderbare seiner Heilungen. Dieselben haben offenbar nur sekundäre Bedeutung, sind Zeugnisse für die messianische Sendung.“
- „8. Auch das Volk teilt diese Auffassung.“

Ein sehr zwingender Beweis für die suggestive Einwirkung Christi auf die Kranken soll nach den Ungläubigen der Glaube sein, den Christus von den zu Heilenden fordert. Aber der Glaube, den er verlangt, ist der Glaube an seine messianische Sendung:

„Christus verlangt von den zu Heilenden den Glauben, das Vertrauen auf seine Macht. Es entspricht dies seiner messianischen Würde und macht ihn nicht zum Hypnotiseur. Auch sind die Krankheiten, die er heilt, so beschaffen, dass auch ein schrankenloses Vertrauen seitens des Befallenen zum Geheiltwerden nicht ausreicht. Auch die wirksamste Hypnose ist im Vergleiche zu den Krankenheilungen des Evangeliums eine Art Lächerlichkeit, wie ja auch das Gebaren eines modernen Hypnotiseurs im Vergleich zu der Hoheit des biblischen Berichtes über Christi Person den Eindruck widerlichster Karikatur hinterlässt.“

In betreff der einzelnen von Christus geheilten Krankheiten müssen wir auf die interessante Diagnose des Vf.s im Original verweisen.