

## Rezensionen und Referate.

**Institutiones philosophicae.** Auctore C. Willems, S. Theol. et Phil. Doctore, Phil. in Sem. Trevirensi Professore. **Vol. I.: Logica, Critica, Ontologica.** Treveris, Ex officina ad S. Paulinum. 1906. XXVII, 578 p. *Nb* 7.

Wenn Günther (in „Natur und Offenbarung“, besonders im Februar- und Märzheft 1906) im Rechte ist, wird die Abfassung eines Lehrbuches der Philosophie auf scholastischer Grundlage nachgerade zu einem Frevel an der Wissenschaft, zumal wenn dessen Inhalt in das unbeholfene, den jetzt so virtuos gehandhabten psychologischen Analysen widerstrebende Latein gekleidet wird, und das nicht etwa, weil wir schon genug scholastische Philosophiekompendien besäßen — wer wollte diesem Grunde die Berechtigung absprechen? —, sondern weil die scholastische Philosophie unserem fortgeschrittenen Denken nun einmal nicht mehr konveniere. Auch in anderen katholischen Zeitschriften und Revuen sind in letzter Zeit ähnliche Stimmen laut geworden. Im Februarheft 1906 der genannten Zeitschrift fasst G. seine diesbezüglichen Anschauungen in folgende Thesen:

„1. Der Geist der Scholastik ist ein Geist der Unselbständigkeit“ (98).  
„2. Der Geist der Scholastik ist ein Geist der Abneigung gegen die Erfahrung“ (101). „3. Der Geist der Scholastik ist ein Geist der Aeusserlichkeit und der Abstraktion“ . . . Dieser „äusserlich-abstrakte Geist der Scholastik drückt sich naturgemäss aus a) in der unpsychologisch-spekulativen Methode, b) in dem Formalismus“ (106) . . . „ich finde den Formalismus  $\alpha$ ) in dem Gebrauch der lateinischen Sprache,  $\beta$ ) in dem Uebermass der Definitionen, Distinktionen und der Sucht zu schematisieren“ (107) . . .

„Die vorstehenden Betrachtungen wurden, wie ich schon wiederholt betont habe, vom Standpunkte der heutigen Zeit gegeben, um dadurch zu zeigen, wie wenig die Scholastik in unsere moderne Zeit hineinpasst. Vom Standpunkte der damaligen Zeit sind die genannten drei Eigenschaften im allgemeinen zu verstehen und zu entschuldigen“ (112). Für ihre Zeit war speziell „die Philosophie des Thomas umfassend, relativ modern und freimütig“ (112).

Trotzdem hat Willems den Frevel gewagt und ein lateinisch geschriebenes Lehrbuch der Philosophie auf scholastischer Grundlage herausgegeben. Es bestimmte ihn hierzu, wie er im Vorwort (X sqq.) unterrichtet, die Erwägung, dass eine Philosophie, die von so vielen geistig

und sittlich hervorragenden Männern aller Zeiten gelehrt worden ist, die sich in den Stürmen vieler Jahrhunderte ruhmvoll behauptet hat, die wie keine andere auf der Erfahrung sich aufbaut und der Ueberzeugung des Menschenschlechtes entspricht, die in sich einen Bau von solcher Harmonie, Einheitlichkeit und Festigkeit darstellt, die der natürlichen und geoffenbarten Religion von ehemals bis heute so unschätzbare Dienste geleistet hat, und als die beste Vorbereitung für die in vielen Seminarien und Klöstern lateinisch vorgetragene Theologie gelten muss, den unleugbaren Nachweis ihrer Existenzberechtigung erbracht habe. Dazu kommt für ihn die Rücksicht auf die immer wieder ausgesprochene Empfehlung der Scholastik durch die berufensten kirchlichen Organe, besonders durch Leo XIII. in seiner Enzyklika „*Aeterni Patris*“ (wobei noch hätte erwähnt werden können der Satz des Syllabus: „*Methodus et principia, quibus antiqui Doctores Scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt*“ (Denzinger n. 1560) und der ähnlich lautende Passus im Schreiben Pius' IX. an den Erzbischof von München-Freising vom 21. Dezember 1863 (Denzinger n. 1532), die beide indirekt zu Gunsten auch der scholastischen Philosophie zitiert werden können).

Die lateinische Sprache aber wählte der Verfasser aus folgenden Gründen (V sqq.): Die lateinische Sprache ist auch heute noch bei allen christlichen Völkern das Fundament der höheren Studien; durch sie wird die Verbindung mit der Vergangenheit unterhalten, mit den Vätern und Scholastikern, ja mit der gesamten kirchlichen und weltlichen Wissenschaft bis zum 18. Jahrhundert, mit Baco, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Copernicus, Newton, Keppler, W. Harwey, Linné, Gauss u. a., Katholiken wie Protestanten; kaum eine andere Sprache ist für die Darstellung der Philosophie so geschaffen, wie auch kaum eine andere sich zu der vom internationalen Kongress für Philosophie zu Paris (1900) ersehnten internationalen Gelehrtensprache eignen würde, als die lateinische, selbst für die nichtphilosophischen Disziplinen, wie Copernikus, Newton, Euler, Gauss usw., durch die Tat erwiesen haben. Für Spezialfragen freilich, schränkt der Verf. ein, namentlich, wenn sie weiteren Kreisen nutzbar gemacht werden sollen, und selbst im Unterricht bei historischen und experimental-psychologischen Partien wird man mit grösserem Nutzen sich der Landessprache bedienen, doch bleibe auch hier der Nutzen einer lateinisch geschriebenen systematischen Vorlage bestehen.

Die Frage, ob die scholastische Philosophie auch für die heutige Zeit noch Lebenskraft besitze, wird durch diese Gründe und Gegengründe nicht gelöst, Günther und Willems haben dies auch kaum gewollt. In dieser oft und jetzt wieder aufs neue mit so grosser Lebhaftigkeit, Schärfe und Verallgemeinerung geführten Kontroverse wird man m. E. überhaupt so lange nicht zu einem

Ziele kommen, als man sich nicht dazu versteht, auszugehen von klaren, festumschriebenen Erkenntnissen über das, was denn eigentlich die Scholastik und die scholastische Methode sei. Vor allem wird man sich darüber klar werden müssen, wer als Scholastiker zu gelten habe. Hier aber wird man sich frei machen müssen von jener Engherzigkeit, die selbst einem Kenner der Scholastik wie de Wulf in seiner *Histoire de la phil. médiév.* 1900 anhaftet. Auf Grund dieses Studiums wird man gewiss zu der Ueberzeugung kommen, dass die philosophischen und methodologischen Prinzipien und Lehrensätze, die von allen Scholastikern anerkannt werden und die darum das Gebäude der Scholastik bilden, einestheils gering an Zahl sind (etwa folgende: Die Möglichkeit der Metaphysik, d. h. der Erkenntnis allgemein gültiger Wahrheiten und des Uebersinnlichen, die Objektivität der Kategorien Kausalität und Substanz; die Zusammensetzung der menschlichen Natur aus zwei Prinzipien, aus Stoff und einer geistigen, freien Seele, ferner die Existenz der Aussenwelt und die damit zusammenhängende Objektivität unserer Sinneswahrnehmungen und Verstandeserkenntnisse unter den genau fixierten Vorbedingungen, und einiges mehr), anderenteils aber solche sind, die zwischen der Scholastik auf der einen Seite und dem Lockeschen Empirismus, Humeschen Skeptizismus, Kantschen Subjektivismus und Millschen Positivismus auf der anderen Seite einen direkten Gegensatz begründen; man wird einsehen, dass, wer diese Scholastik abweist, nichts geringeres tut, als der Vernunft die Fähigkeit abzuspochen, die ersten, notwendigsten und fundamentalsten, allgemein gültigen Wahrheiten zu erkennen. Von dieser Behauptung zu der weiteren, die Geistesgeschichte der Menschheit sei bis jetzt nur ein irrendes Suchen nach der Wahrheit, eine vom blinden Zufall geleitete Entwicklung zu einem chimärischen Ziel, um es auf immer zu bleiben, ist nur ein Schritt. Dass viele Gegner der Scholastik mit solchen Theorien nichts zu schaffen haben wollen, ist die gute Seite der Inkonsequenz. Ich finde aber, dass Günther auch nicht auf Grund seiner (aus Wundt herübergenommenen) Theorie der ontogenetischen bzw. phylogenetischen Entwicklung der Menschheitsseele das logische Recht hat, diese Scholastik abzuweisen, denn nur wer sich auf den Boden des Skeptizismus, Positivismus und Subjektivismus stellt, besitzt ein solches logisches Recht, G. aber will auf diesem Boden durchaus als Fremdling gelten, denn er spricht (a. a. O. 95) ausdrücklich von Wahrheiten, zu denen die Menschheitsseele selbst schon in ihrer Jugend sich durchgerungen hat. Auch die von G. im Märzheft 1906 der „Natur und Offenbarung“, wenn sie vernünftig verstanden wird, mit Recht geltend gemachte Relativität unserer Erkenntnis (174 ff.) berechtigt noch nicht zum Verdikt über die Scholastik. Die methodologischen Prinzipien aber, die „eine wissenschaftliche Philosophie heute“ bekennen und befolgen muss (170), Freiheit, Voraussetzungslosigkeit und Empirie, d. h. „1. die Philosophie muss von der Wirklichkeit ausgehen“ (170) . . . „2. die Philosophie muss voraussetzungslos sein, d. h. sie darf sich nicht auf äusseren bewussten Einfluss hin Resultate setzen, und sie dann mit ihren Mitteln zu beweisen suchen“ (171), ferner sie muss „die breitesten Grundlagen in der Erfahrung und den engsten Anschluss an die Erfahrungswissenschaften“ (172) suchen, müssen nicht bloss der Philosophie heute eignen, sondern sind Richtlinien für die Philosophie aller Zeiten, sind aber auch von der Scholastik einst und jetzt, ja selbst von den strengsten

Scholastikern, den Thomisten, gefordert worden. Geht nicht die Scholastik immer wieder von der Erfahrung aus, und fordert sie nicht für die Philosophie eine gesunde Voraussetzungslosigkeit? „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu“ und „tantum valent auctoritates, quantum valent rationes“, sind männiglich bekannte und geübte Axiome der Scholastik. Dass ihr Erfahrungsmaterial so unzulänglich und vielfach falsch war, beeinträchtigt zwar die Richtigkeit vieler philosophischen Aufstellungen im einzelnen, auf keinen Fall aber die Richtigkeit der oben skizzierten Wahrheiten des Systemes als solchen, zu dessen Aufbau die vorhandenen richtigen Naturkenntnisse vollständig genügten.

Nun ist freilich nicht zu leugnen, dass manche Scholastiker ältester, neuerer und neuester Zeit besonders die erwähnten methodologischen Grundsätze nicht beachtet haben. Das ist aber ein Fehler der menschlichen Beschränktheit, der auch den Gegnern der Scholastik oft genug zugestossen ist. Unbeschadet der Prinzipien und des Systems kann (und muss) die Scholastik auch der neuen Naturwissenschaft sich anpassen und deren gesicherte Resultate sich lebensvoll eingliedern, auch muss der Geschichte der Philosophie, muss der Erkenntnistheorie ein breiterer Raum angewiesen werden als je zuvor: das fordert das historische Milieu. Aber sind diese Dinge denn nicht auch schon von vielen scholastischen Philosophen angestrebt worden? Nur einer sei für mehrere genannt: Gutberlet.

Wer den vorliegenden Band durchliest, wird auch dem Verfasser nicht das Zeugnis versagen, dass er ehrlich in diesem Sinne gearbeitet hat. Ich will kein übergrosses Gewicht legen auf die Klarheit und Schärfe der Begriffe, Definitionen und Distinktionen, auf die streng logische Beweisführung usw., so anerkennenswert das ist, so ist es doch noch kein „Vorzug“ gegenüber unseren anderen guten lateinisch geschriebenen philosophischen Lehrbüchern. In dieser Hinsicht hat die entferntere und nächste Vorzeit tüchtig vorgearbeitet, auch drängt die exakte lateinische Sprache förmlich zu einer solchen Darstellungsweise.

Aber was ihm zum wirklichen „Vorzuge“ angerechnet werden muss, und ihn ehrenvoll in die Reihe der im guten Sinne modernen Neuscholastiker stellt, ist die ausführliche und gediegene Behandlung der Erkenntnistheorie (während der Logik 92 S. und der Methaphysik 197 S. zugeteilt wurden, erhielt die Erkenntnistheorie 280 S.); ist die ausgiebige Verflechtung der Geschichte der Philosophie in den Text, ist die recht beachtenswerte Berücksichtigung der neuen und neuesten, namentlich auch neuscholastischen, Literatur, sind vor allem auch die reichen Literaturangaben, die W. gibt. Und so darf man das Erscheinen dieses ersten Bandes eines neuen philosophischen scholastischen Lehrbuches in Wahrheit begrüßen, auch trotz der bestehenden Ueberproduktion auf diesem Gebiete. Der schwierigste Teil, die empirische Psychologie, steht freilich noch aus, aber wenn der Verfasser auf gleicher Höhe sich behauptet, ist Ausgezeichnetes zu erwarten. Dem Seminar in Trier, aus dessen Schoss vor einer Reihe von Jahren eine

so vorzügliche Dogmatik, später so treffliche exegetische Arbeiten und eine so brauchbare Kirchengeschichte hervorgegangen sind, wünschen wir zu dieser Publikation aufrichtig Glück. Erwähnt sei noch, dass im Index diejenigen Stoffe, die bei einem bloss einjährigen philosophischen Kursus nach der Meinung des Verfassers durchgenommen werden müssen, mit einem Sternchen versehen sind, und dass ein sehr gutes Namen- und Sachregister den Band beschliesst. Auf sachliche Meinungsverschiedenheiten einzugehen, ist nach Vollendung des ganzen Werkes die passendere Zeit. Das Papier dürfte besser, d. h. weniger durchscheinend sein.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote.** Par C. Sentroul, docteur en philosophie. Louvain, Institut supérieur de philosophie. 1905. XII et 240 p. 8°. Fr. 3,50.

Diese Schrift ist ein Erzeugnis der Löwener Schule. Sie bildet ein Stück der bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie und ist dem Bischofe von Bruges gewidmet.

„Der Vergleich zwischen Kant und Aristoteles,“ sagt der Verfasser p. VIII, „ist bereits von einem Kantianer angestellt worden (von Paulsen in den Kantstudien 1901: Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten; Derselbe: *Philosophia militans*, 2. Aufl. Berlin 1901).“ „Vielleicht,“ so setzt er bei, „müsste der Vergleich aber neu angestellt werden.“

Ganz gewiss, sagen wir, und es ist eine Ehrenpflicht der christlichen Philosophie der Gegenwart, der Ueberschätzung Kants entgegenzutreten und die Ueberlegenheit jener *philosophia perennis*, die an den Namen des Aristoteles anknüpft, immer und immer wieder zur Geltung zu bringen.

„Kant,“ so meint unser Verfasser wiederum p. VII, „hat sich geschmeichelt, der Metaphysik endlich einmal eine feste Grundlage gegeben zu haben. Sollen denn seine Vorgänger sämtlich an dieser Aufgabe gescheitert sein? Und hatte nicht der allerberühmteste von ihnen, Aristoteles, bereits das kritische Problem so glücklich gestellt, dass er das metaphysische Problem richtig zu lösen vermochte?“

Mit dieser Frage wird die Tendenz der vorliegenden Arbeit von dem Vf. angedeutet. Sie berührt sich nahe mit dem Thema, das jüngst von der Kantgesellschaft als Preisaufgabe gestellt worden ist: „Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles“ (vergl. 18. Bd. dieser Zeitschrift, S. 280). Man sieht auch aus dieser Aufgabe, wie gerade in der Gegenwart Aristoteles und Kant als die beiden entgegengesetzten Pole der Weltanschauung gelten.

Was die Ausführung des Themas betrifft, so verkennen wir zwar auch in dieser Beziehung das Verdienst des Verfassers nicht; er hat sich in den schweren Stoff, doppelt schwer für ihn als Nicht-

deutschen, mit grossem Fleisse hineingearbeitet, er schreibt klar und gewandt, er verfügt über eine ziemliche Erudition und kein geringes Talent, aber im Vergleich zu dem Umfang seiner Schrift hat er nicht genug für seine eigentliche Absicht getan; denn diese ist im Grunde doch die Widerlegung Kants und die Rechtfertigung des Aristoteles. Dieser Mangel erklärt sich, wie uns scheint, teilweise aus der Disposition: gewisse Begriffe, wie Wahrheit, Wirklichkeit, Wissenschaft und Kants Auffassung derselben behandelt der Vf. sehr ausführlich und kommt nicht dazu, uns den eigentlichen Kant im Zusammenhang seines Systems vorzuführen. Dazu gesellen sich freilich auch verschiedene Unebenheiten im einzelnen.

Die Schrift zerfällt in sieben Abschnitte. Der erste handelt von dem System Kants im allgemeinen und sucht die geistige Entwicklung des Philosophen bis zu seiner kritischen Periode zu verfolgen. Der zweite erörtert objektiv den Begriff der Wahrheit. Dieser Abschnitt ist, wie uns der Vf. mitteilt, nur eine Wiedergabe von Ausführungen aus der Kriegerologie von Mercier. Letzterer will die Schwierigkeit, die in der Uebereinstimmung der Vorstellung in uns und des Dinges ausser uns liegen soll — eine Schwierigkeit, die von Kant, wie uns bedünkt, nur nebenher erwähnt wird —, durch den Begriff der ontologischen Wahrheit überwinden. Es wäre vielleicht besser gewesen, nach Aristoteles von den Universalien zu reden und zu zeigen, wie die Begriffe zwar die Form der Allgemeinheit vom Verstande haben, ihr Inhalt aber sich wirklich in den Dingen wiederfindet. Der dritte Abschnitt behandelt die Wahrheit nach Kant. Hier wird hervorgehoben, dass das Kantsche Wahre einmal ein subjektives ist, beruhend auf der normalen Verknüpfung der Vorstellungen, und dann wieder ein objektives, als Uebereinstimmung des Urteils mit dem Gegenstand, und nach einem Ausgleich der beiden Auffassungen gesucht. Der Ausgleich liegt unseres Erachtens einfach darin, dass Kant keinen anderen Gegenstand kennt, als die Erscheinung. Dem Vf. begegnet hier das Missgeschick, dass er, S. 60 und 61, von einer Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Subjekt *in concreto* als der Kantschen Definition der Wahrheit spricht, da doch bei Kant *proleg.* § 5 nicht vom Subjekt, sondern vom Objekt die Rede ist. Der vierte Abschnitt verbreitet sich über die Wirklichkeit nach Kant. Die Untersuchung kommt in etwas eigentümlicher Weise zur Behandlung dieses Begriffes. Da es sich, so vernehmen wir, für Kant fragt, ob Metaphysik Wissenschaft sei, und das Wissen nach ihm auf das Wirkliche geht, so stelle sich die Forderung nach Erörterung dieses Begriffes ein. Wir neigen zu der Auffassung, dass nach Kant auch für die von ihm zugegebenen Wissenschaften, Physik und Mathematik, der Begriff der Wirklichkeit, das ist der Existenz oder des Daseins, entbehrlich ist. Die Frage, ob die Dinge wirklich existieren, kann unerörtert bleiben. Wo nur die nach

subjektiver Notwendigkeit erfolgende normale Verknüpfung der Vorstellungen im Urteil vorhanden ist, da ist nach Kant Wissenschaft.

Bei dieser Gelegenheit scheint übrigens dem Vf. ein Missverständnis zu begegnen, das auch sonst hin und wieder bei ihm hervortritt. Warum verlangt Kant für die Metaphysik als Wissenschaft noch eigens, dass sie auf das Wirkliche gehe, selbst für den Fall, dass eine Metaphysik, ähnlich wie Mathematik und Physik, schon vorhanden sein sollte? Bewiese dieses ihr Vorhandensein, als eine allgemeine Ansicht und Ueberzeugung, nicht schon allein, dass sie mit den Regeln unseres Denkens übereinstimmt, und dass sie demgemäss objektiv gültig ist (75 sq.)? — Hier scheint die äussere Uebereinstimmung mit der inneren Notwendigkeit der Sache verwechselt zu werden, deren notwendige Folge die Allgemeingültigkeit ist.

Der Vf. beantwortet übrigens die Frage, ob nach Kant die Dinge der Aussenwelt wirklich sind, bejahend, und hierin wird man ihm unseres Erachtens beipflichten müssen. Auch darin, dass gleichwohl die Kant'schen Beweise für die Wirklichkeit unkräftig sind, und dass Kant selbst durch die Behauptung, wir wüssten von den Dingen nichts, als dass sie sind, dieses ihr Dasein wieder aufzuheben scheine. Denn es kann nur da sein, was etwas ist.

Der fünfte Abschnitt ist überschrieben: Die Wissenschaft nach Kant. Hier wird das Erfordernis nicht aufgestellt, dass sie auf das Wirkliche, Reale, gehe, sondern dass sie gewiss sei; um das zu sein, müssten ihre Sätze notwendig und allgemein sein. Bei dieser Gelegenheit kommt der Vf. ganz naturgemäss auch auf die Entstehung der Begriffe nach Aristoteles zu sprechen. Hier lässt er Aristoteles irrtümlicher Weise einen *intellectus agens* und *passibilis*, statt *possibilis*, lehren (136). Aus seinen Citaten sehen wir, dass auch Claudius Piat, (*Aristote* 1903) diese irrtümliche Lehre hat, und wohl auch Mercier (*Psychologie* II, 40—80). Dasselbe Versehen findet man bei de Wulf (*Introduction à la philosophie néo-scholastique*); man vergl. Jahrb. f. Phil. XIX. Bd. 2. Heft, S. 154 f.)

Der sechste Abschnitt ist überschrieben: Die Metaphysik nach Kant. Der Vf. führt hier mit Recht aus, dass nach Kant die Metaphysik keine Wissenschaft ist, weil ihr die theoretische Gewissheit fehlt, die sich nur auf dem Gebiete möglicher Erfahrung findet. Darum aber habe Kant die Metaphysik nicht zerstören wollen, er habe sie nur als ein „Jenseits“ der Wissenschaft nachweisen wollen, dessen Realität nur durch die praktische Vernunft verbürgt wird.

Das Objekt der Metaphysik ist nach Kant das Absolute oder Unbedingte (eine Bestimmung nebenbei bemerkt, die sich materiell, wenn auch nicht formell, von der aristotelischen nicht allzuweit entfernt; denn auch nach Aristoteles ist die Metaphysik hauptsächlich darauf

aus, das Uebersinnliche zu erkennen, dieses aber ist dem Unbedingten Kants sehr nahe verwandt). Geht aber die Metaphysik auf das Unbedingte, so muss sie nach Kant das Feld der Wissenschaft verlassen. Denn dieses Feld, es ist das „fruchtbare  $\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  der Erfahrung“ (Prolegomena 151), das Unbedingte aber wird nicht erfahren.

Der siebente und letzte Abschnitt hat die Ueberschrift: Die metaphysische Wissenschaft nach Aristoteles. Schon diese Ueberschrift verrät den Gegensatz zu Kant (211). Aristoteles trennt die Metaphysik nicht von der Wissenschaft, sie ist eine Art derselben, die vornehmste, oder vielmehr die Wissenschaft mit Vorzug. Sie geht auf das Seiende als solches. Sie ist als Wissenschaft möglich. Man kann nämlich von einem Seienden auf ein anderes schliessen und so die Ursachen erkennen bis zu den höchsten und letzten, worin das eigentliche Wissen besteht. Die Schlussfolgerung geschieht nicht kraft einer Nötigung, die bloss in unserem Denken liegt, sondern auf Grund einer notwendigen Verknüpfung, die in den Dingen selbst liegt. Diese Verknüpfung der Dinge spiegelt sich in unseren Begriffen bloss ab, und darum schliesst der eine Begriff den anderen ein. Indem man nun von einem zum anderen fortschreitet, erweitert man seine Erkenntnis wirklich, indem das, was *implicite* und virtuell erkannt war, *explicite* und aktuell erkannt wird. Es ist also nicht wahr, was Kant behauptet, dass nur die synthetischen Urteile unsere Erkenntnis erweitern, dies tun auch die analytischen, und in gewissem Sinne kann man jedes Urteil analytisch nennen, weil es die Identität von Subjekt und Prädikat durch die Kopula „ist“ ausdrückt. Der Unterschied zwischen den Urteilen liegt nach Aristoteles nur darin, dass die einen aus der Erfahrung, die anderen aus dem blossen Denken stammen. (224).

Wir schliessen diese Besprechung mit dem Wunsche, dass der Vf. uns noch mit manchen weiteren Erzeugnissen seines Fleisses und seines Talentcs erfreuen möge, und erlauben uns die Versicherung beizufügen, dass diese Erzeugnisse um so wertvoller sein werden, je intensiver er sich dem Quellenstudium des Aristoteles und des hl. Thomas zuwenden wird.

Bonn-Dottendorf.

Dr. E. Rolfes.

**Abregé de Métaphysique, Étude historique et critique des doctrines de la métaphysique scolastique d'après les enseignements des principaux docteurs** Par le Comte Domet de Vorges. Lethielleux, Paris. 1906. Vol. 2; IX et 301, et 253 p.

Der Verfasser, früher in diplomatischen Diensten der französischen Regierung, ist in der Philosophie und speziell in den metaphysischen Fragen der Philosophie längst kein Neuling mehr. Bereits im Jahre 1875 veröffentlichte er eine metaphysische Studie: „La méta-

*physique en présence des sciences*“; dieser Schrift folgte 1883 der „*Essai de métaphysique positive*“; dann 1886: „*La constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne*“; 1888 die Schrift: „*Cause efficiente et cause finale*“; 1892 die Studie: „*La perception et la philosophie thomiste*“; 1899: „*Les ressorts de la volonté et de libre arbitre*“; 1901: „*Saint Anselme*“.

Die oben angezeigte Schrift: *Abrégé de Métaphysique* fasst gleichsam den Ertrag der früheren Schriften zusammen; sie ist ohne Zweifel das reifste Werk des Herrn Verfassers, die Frucht eines 20jährigen Studiums, wie er selbst sagt. Im ersten Bande werden das Sein und dessen transzendente Eigenschaften, sowie die Ursachen desselben entwickelt. Aber auch Fragen, die sonst anderswo behandelt werden, finden hier an geeigneter Stelle eine eingehende Besprechung; so insbesondere die Universalienfrage im Anschluss an die Einheit des Seins, so die Freiheit des Willens im Zusammenhang mit der Wirkursache. Der zweite Band wird eröffnet mit der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz; darauf folgt die Erörterung der zehn Kategorien in der üblichen Reihenfolge. Obschon der Verfasser mit derselben nicht ganz einverstanden ist, so wollte er sie doch der bisherigen Gewohnheit und der besseren Uebersicht halber beibehalten.

Die ganze Darstellung schliesst sich, wie der Verfasser selbst sagt, eng an die berühmten *Disputationes metaphysicae* des Suarez an. Das hindert ihn aber nicht, von Suarez abzuweichen, wo er glaubt, dass derselbe mit Unrecht sich von den Anschauungen der früheren Zeit, von den grossen Scholastikern entfernt habe. Dabei geht Domet de Vorges immer auf die Blütezeit der Scholastik zurück, insbesondere natürlich auf den hl. Thomas, und setzt durch seine Belesenheit in den einschlägigen Werken in Staunen. Gerade diese Vertrautheit mit den besten Schriften der Scholastik ist einer der mannigfachen Vorzüge des vorliegenden Werkes und gibt dem Verfasser vor allem das Recht, in den schwierigen metaphysischen Fragen sein Wort in die Wagschale zu werfen. Dazu kommt eine grosse Selbständigkeit des Urteils, verbunden mit seltener spekulativer Begabung; die ganze Darstellung wird belebt durch den Reiz einer frischen, klaren, edlen Sprache.

Der Verfasser selbst schmeichelt sich nicht mit der Hoffnung, alle Leser für seine Ansichten bzw. Lösungen der behandelten Probleme gewinnen zu können; und wer könnte dies auch bei der grossen Verschiedenheit, welche in diesen Fragen seit den Tagen der Blüte der Scholastik, ja seit den Tagen des Aristoteles, des eigentlichen Vaters der wissenschaftlichen Philosophie, sich geltend machte? So werden vielleicht manche ihm nicht zustimmen, wenn er die vorbildliche Ursache auf die Zweckursache restlos zurückführt, oder wenn er die Existenz als nächstes Individuationsprinzip aufstellt, und ihre reelle Verschiedenheit

von der Essenz mit den Thomisten energisch verteidigt, ja gleichsam zu einem Kardinalpunkt der Metaphysik macht. Dagegen will er eine reelle Unterscheidung zwischen Substanz und Suppositum (Person) nicht gelten lassen. Auch die Relation fasst er als eine von ihrem Fundament verschiedene Realität auf und infolgedessen auch die räumlichen und zeitlichen Beziehungen, welche nur Spezialfälle der Relation im allgemeinen sind. Ein besonderes Verdienst scheint mir der Verfasser dadurch erworben zu haben, dass er die bisher so inhaltleere und stiefmütterlich behandelte letzte Kategorie, den *habitus* (ἕξις), erweitert unter dem Namen *possession*, und ihr vor allem die rechtlichen Beziehungen zum Inhalte gibt; dadurch wird diese bisher kaum beachtete Kategorie von grosser Bedeutung zur Begründung der Eigentums- und Gesellschaftslehre.

Wer aber auch nicht in allen Punkten mit den gegebenen Lösungen der Probleme einverstanden ist, wird dem Verfasser doch Dank wissen für die vielfache Anregung zum Nachdenken, die er gibt, indem bisher unbeachtete Schwierigkeiten hervorgekehrt und die Probleme in neuer Beleuchtung gezeigt werden. Rein metaphysische Werke, wie das vorliegende, sind in unserer Zeit selten, und auch in der philosophischen Literatur der Vergangenheit sind Abhandlungen über die Kategorien nicht häufig; die von Gilbert von Poitiers († 1159 nach Stöckl, 1154 nach Ueberweg-Heinze<sup>8</sup> und de Wulf, 1164 nach Domet de Vorges) und von Suarez sind wohl die bedeutendsten der Vergangenheit, und zu unserer Zeit hat bekanntlich E. v. Hartmann ein grosses Werk über die Kategorien geschrieben, freilich von einem ganz anderen Standpunkte aus, und es sind nicht mehr die aristotelischen Kategorien, die er behandelt. Noch eins berührt angenehm in dem vorliegenden Werke und verdient Nachahmung, nämlich die kurzen historisch-biographischen Notizen in Fussnoten über die bedeutenderen der erwähnten Schriftsteller. Es ist wohl nur ein *lapsus calami*, wenn Averroes ein in Cordova geborener Jude genannt wird (tom. I, p. 2 note 6). Wir zweifeln nicht, dass ein jeder Freund der Philosophie in diesem *Abrégé de Métaphysique* Belehrung und Anregung finden wird. Mit Recht kann der Verfasser am Schlusse der Vorrede schreiben:

„Les solutions que nous recommandons ne satisferont pas tous les esprits. Mais nous croyons avoir fait oeuvre utile, si nous avons pu inspirer à quelques penseurs le désir de pénétrer plus avant dans ces profondes études ébauchées par Aristote et poussées par les scolastiques à un degré de perfection que l'on n'a pas encore dépassé.“

Trier.

Dr. Chr. Willems.

**Ueber Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen.** Von W. Windelband. Tübingen und Leipzig, Mohr. 1904.

Diese Vorlesungen wurden bereits zweimal öffentlich gehalten und wenden sich auch in der vorliegenden Form an das „allgemein gebildete Publikum“. Dem entsprechend erscheinen sie in sehr populärer Darstellung, zeichnen sich durch äusserst anschauliche Behandlung des Problems und sachlich durch sehr feine eingehende Analyse der psychischen Erlebnisse aus. Sie sind also in hohem Grade geeignet, Leser, die anderweitige Kenntnis von der Sache nicht besitzen und keine philosophische Schulung durchgemacht haben, von der Unfreiheit des Willens, welche der Vf. zu beweisen sucht, zu überzeugen. Um so dringender tritt an den Kritiker die Pflicht heran, die glänzenden und viel gepriesenen Ausführungen des Vf.s auf ihren inneren Wahrheitsgehalt insbesondere auf logische Folgerichtigkeit zu prüfen.

Und da ist schon der Gesamteindruck ein wenig günstiger. Die weitausgreifenden psychologischen Erörterungen mit eingestreuten erkenntnistheoretischen Erörterungen dienen nicht dazu, Dunkles aufzuhellen, sondern vielmehr die klarsten Tatbestände zu verdunkeln, die einfachsten Verhältnisse zu verwickeln und so das Problem, das so einfach vorliegt, als das allerverwickeltste bezeichnen zu können.

„In der Frage nach der Willensfreiheit, wie sie historisch vorliegt, haben wir darnach eine Problemverschlingung vor uns und zwar von allen Problemverschlingungen, welche die Geschichte des menschlichen Denkens aufweist, wohl die verwickeltste. Kaum eine andere gibt es, bei deren Lösung Theorien und Resultate so unabtrennbar in einandergeflochten sind, wie bei dieser, darum taucht sie auch eist verhältnismässig spät auf“ (3).

Dass das Freiheitsproblem so spät erst erörtert wurde, hat einen anderen Grund. Das ganze Menschengeschlecht war zu allen Zeiten theoretisch wie praktisch von der Willensfreiheit überzeugt; ein Zweifel, der zu einer Erörterung darüber hätte führen können, tauchte gar nicht auf. Erst als Systeme aufgestellt wurden, mit welchen die Freiheit unvereinbar ist, wie der Stoische Pantheismus, ergab sich die Notwendigkeit, sich mit der Frage zu beschäftigen. So ist es bis auf den heutigen Tag. Die Problemverschlingung hat die Freiheit mit vielen anderen Fragen gemein. Die Vorstellung, die Existenz der Aussenwelt, ja das zufälligste Ereignis in der Natur wie im Menschenleben, das Fallen eines Regentropfens, die Bewegung einer Hand, ist kompliziert mit der gesamten Welt- und Naturordnung: man kann sie nicht adäquat erklären ohne Physik, Chemie, Naturphilosophie, Psychologie, Physiologie usw.; und bei der Erklärung stösst man auf viele ungelöste Rätsel. Aber wegen dieser Schwierigkeiten leugnet man nicht die Tatsache der Vorstellung, der Aussenwelt, des fallenden Tropfens, der Handbewegung. Ganz anders, wenn es sich um die Freiheit handelt, welche uns durch

das Bewusstsein unmittelbarer und sicherer gegeben ist, als die Körperwelt durch die Sinne. — Doch sie ist mit dem Pantheismus, mit der Psychologie ohne Seele nicht vereinbar, darum darf sie nicht sein: sie wird als ein verwickeltes Problem hingestellt, und die langen psychologischen Analysen mit Kantscher Erkenntniskritik müssen nun helfen, die Tatsache zu beseitigen.

Gehen wir nun auf das Einzelne ein. Der Vf. unterscheidet sachgemäss drei Phasen beim Wollen: die letzte, die Freiheit des Handelns, die vorausgehende, das Wählen, und die erste, das Wollen selbst. Die wichtigste ist die mittlere, mit welcher wir uns zunächst beschäftigen.

Die Wahl besteht nach dem Vf.

„in einer gegenseitigen Hemmung von Begehungen. Ihr einfachster Fall ist somit der Wettstreit zwischen zwei verschiedenen Begierden. Dieser wird jedoch nur dann eintreten, wenn die beiden Handlungen, in die jede der beiden Begierden, sofern sie allein vorhanden wäre, überspringen würde, mit einander in dem Sinne in Widerspruch stehen, dass sie nicht gleichzeitig miteinander ausgeführt werden können“ (32).

Dazu ist zu bemerken, dass die Freiheit sich auch ohne allen Widerstreit von Begierden betätigen kann. Mit rein verstandesmässiger Erwägung kann sich der Wille ohne alle Gefühlsregungen für einen Entschluss, für eine Arbeit, für ein sittlich gutes Werk entscheiden. Dabei kann die Betätigung der Freiheit eine viel energischere sein als im Widerstreit von Begierden. Wenigstens ist in dem Falle, den der Vf. als Typus einer Wahl anführt, wenig oder gar keine freie Wahl zu finden:

„Setzen wir uns z. B. in die Lage eines Knaben, der, hungrig aus der Schule heimgekehrt, im Begriffe ist, über das bereitstehende Mahl herzufallen, und in diesem Augenblicke ans Fenster gerufen wird, um schnell vorüberziehende Soldaten zu sehen: wenn er isst, kann er nicht schauen, wenn er schaut, kann er nicht essen. Hunger und Neugierde streiten um sein Handeln. Ist der Hunger sehr gross, so lässt er Soldaten Soldaten sein und isst darauf los; überwiegt die Schaulust, so lässt er das Essen kalt werden. Eines von beiden muss er wählen.“

„Wenn er nun, sei es auch noch so kurze Zeit, schwankt, was er tun soll, so hat er dabei zunächst ein Gefühl der Freiheit: ich kann essen oder ans Fenster gehen. Es steht bei mir, was ich wählen will. Dies Gefühl bezieht sich also offenbar darauf, dass ihn nichts hindert, das eine oder das andere auszuführen . . . Dies Gefühl der Freiheit also, mit dem man in die Tätigkeit des Wählens eintritt, bezieht sich eigentlich auf die Freiheit des Handelns, auf das Wissen, dass mich nichts hindert, jede der möglichen Handlungen auszuführen, wenn ich mich dafür entschieden . . .“

„Was ist nun das Ergebnis der Wahl selbst? In dem einfachen Fall, den wir als Beispiel genommen haben, hängt die Entscheidung offenbar lediglich davon ab, welche der beiden Begierden einen Augenblick stärker ist, der Hunger oder die Neugierde. Darüber lässt das unbefangene Bewusstsein uns gar keinen Zweifel. Wo zwei Begierden allein im Gegensatz zu einander tätig sind, voraus-

gesetzt, dass alle Nebengedanken und Nebenmotive als ausgeschlossen gelten dürfen, da versteht es sich ganz von selbst, dass die Wahl für das stärkere Motiv ausfällt . . .“

„Die axiomatische Selbstverständlichkeit dieses Verhältnisses geht so weit, dass wir darnach allein zu entscheiden vermögen, welches von zwei Motiven, die so aufeinander isoliert wirken, das stärkere sei. Denn von den Intensitätsunterschieden zweier Begehungen wissen wir nur vermöge der entscheidenden Macht, welche die eine oder die andere in der Wahl, d. h. im Verhältnis zu einander oder zu andern Motiven, auszuüben imstande ist. Dies Merkmal macht den Sinn einer Behauptung von verschiedener Intensität der Motive aus: und eine solche Behauptung kann sich deshalb wiederum nur auf die Erfahrung einer Wahlentscheidung und, abgesehen von besonderen Fällen, nie auf Ueberlegungen *a priori* gründen. Die Intensität psychischer Grössen ist überhaupt nicht messbar . . .“

„Das einzig richtige Kriterium also für die Stärke eines Motivs ist die Erfahrung von der mehr oder minder entscheidenden Kraft, welche es bei einer wirklichen Wahlentscheidung geltend macht; und wenn wir nach der Definition der Intensitätsverschiedenheit von Begehungen fragen, so ist keine Antwort als: diejenige ist die stärkere, für die sich der Wille bei der Wahl entscheidet.

„Sonach gilt ex definitione der bekannte Satz: die Wahl folgt jedesmal dem stärkeren Wollen . . . Ist aber die Intensität des Wollens nur durch den Ausschlag bei der Wahl zu definieren, so haben wir in jenem Satze eine analytische Wahrheit und damit eine unumstössliche Grundlage für unsere fernere Untersuchung über das, was man Freiheit der Wahl nennen darf und muss“ (33 ff.).

Hierin müssen wir eine ganze Reihe von logischen und sachlichen Irrtümern konstatieren.

Der erste liegt in einer Erschleichung, der Heterozetesis, in unserem Falle der schlimmsten Art. Es wird als ein besonders typisches Beispiel von Wahl angeführt, wo in Wirklichkeit keine freie Wahl stattfindet, sondern lediglich zwei Neigungen sich einander bekämpfen; von denen natürlich die stärkere siegen muss. Wenn man nach dem momentanen Schwanken des Knaben zwischen den zwei Handlungen und dem vorgeblichen Freiheitsgefühl an eine Wahl denken möchte, so wird dieselbe vom Vf. ausdrücklich ausgeschlossen; die Begierden sollen ganz isoliert in Gegensatz zu einandertreten ohne „alle Nebengedanken und Nebenmotive.“ Dass in diesem Falle einfach der psychische Mechanismus in Tätigkeit tritt, ist ganz evident; das stärkere Wollen dringt durch, ebenso wie, um das Gleichnis des Vf. zu bringen, die stärker belastete Wagschale die leichtere überwindet. Was nun aus diesem axiomatischen Satze folgt, auf die freie Wahl anwenden, und daraus den Schluss ziehen: unter allen Umständen siegt die stärkere Neigung, ist gegen alle Logik, wie es auch der klarsten Erfahrung widerspricht.

Freilich noch eine andere Erschleichung liegt in der geschickten Vertauschung von „Begierde“ und „Wollen“. Dass das stärkere Wollen immer siegt, kann man ja zugeben; aber gegen alle Erfahrung streitet

es, dass das Wollen immer der stärkeren Begierde folgt, oder gar mit ihr identisch sei.

Welche Logik liegt auch darin, dass die axiomatische Selbstverständlichkeit jenes Satzes Grund davon sein soll, dass wir kein anderes Mittel haben, um die Intensität der Motive zu bestimmen, wie der Vf. behauptet?

Man kann allerdings das stärkere Motiv, das stärkere Wollen definieren als dasjenige, nach welchem die Wahl ausfällt, wenn man eben unter dem stärkeren Wollen das die Entscheidung herbeiführende Wollen versteht, dieses siegt ja über alle andern Motive und Begierden. Aber damit haben wir keine eigentliche Definition, sondern eine Tautologie: das siegende, die anderen überwältigende Motiv ist das stärkere. Aber darum handelt es sich nicht, wenn man fragt, ob der Wille immer dem stärkeren Motive, der stärkeren Begierde folge. Hier fragt man nach dem Wollen vor der Entscheidung: Kann der Wille nicht der stärker auf ihn eindringenden Begierde widerstehen, muss er ihr folgen? Oder kann er selbst die schwächere Neigung durch vernünftige Ueberlegung so verstärken, dass nun gegen die ursprünglich stärkere Begierde ein stärkeres Wollen für ihr Gegenteil erreicht werden kann? Dass dies wirklich möglich, und im Kampfe um die Tugend sehr oft tatsächlich der Fall ist, kann nur derjenige leugnen, der sich gegen die offenkundigsten Tatsachen geflissentlich abschliessen will.

Man kann und muss also sagen: das stärkere Wollen, was stärker in und nach der Entscheidung sich als solches erweist, ist dasjenige, welches durch die Entscheidung uns bekannt wird. Aber was vor der Entscheidung stärker war, ist nicht notwendig und nicht immer das, was die Entscheidung herbeiführt.

Sachlich freilich ist die Behauptung von der Unmöglichkeit, Intensität psychischer Zustände zu beurteilen, noch irriger und erfahrungswidriger. Wenn man psychische Zustände auch nicht numerisch in ihrer Stärke bestimmen könnte, was übrigens von der Psychophysik Lügen gestraft wird: dass man sie mit einander vergleichen, die eine stärker als die andere zu erkennen vermag, kann nur absichtliches Verschliessen gegen die klarsten Tatsachen vorgefassten Meinungen zu Liebe in Abrede stellen. Dass ich zur Zeit der Versuchung von stärkster sinnlicher Begierde gezogen werde, dagegen ein viel schwächeres Verlangen nach Pflichterfüllung habe, ist unmittelbare Wahrnehmung meines Bewusstseins, und auch schon daraus so evident, dass ich alle Kraft anwenden muss, um die Heftigkeit der Begierde nach und nach niederzudrücken, und alle Mittel anzuwenden genötigt bin, der momentan schwächeren Neigung zum Siege zu verhelfen.

Nun könnte man einwenden: dann ist am Ende doch die Neigung zur Pflichterfüllung stärker geworden! Allerdings durch meine mit Freiheit unternommene Bemühung. Im Grunde aber kann das Verhältnis

dessen, was der Vf. Begierde nennt, auch am Ende der Ueberlegung noch fortbestehen: die sinnliche Begierde kann viel stärker sein als die Lust am Guten, und doch entschliesst sich der Wille aus rein vernünftiger Beurteilung zur Pflichterfüllung; das „Wollen“ des Guten ist allerdings stärker geworden, als das „Wollen“ des Sinnengenusses, nicht aber die Begierde und Neigung, von welcher der Vf. in seinem Beispiele allein redet.

Wollte der Vf. die Wahl an dem Beispiele des Knaben illustrieren, so musste er etwa den Fall setzen, derselbe habe in der Schule eben von Freiheit und Selbstbeherrschung sprechen und dieselbe vom Lehrer empfehlen hören. In dem Augenblicke, wo er in das Dilemma kommt, fällt ihm die Lektion ein, und er denkt: Ich will doch einmal sehen, ob ich frei mich entscheiden kann, ich will auch einmal mich selbst überwinden. Das Hinaussehen reizt mich zwar mehr, aber es ist doch bloss Neugierde, ich will es lassen und mein Essen nicht kalt werden lassen. Hätte er seine Schlussfolgerungen auf einen solchen Fall gegründet, dann hätten sie wohl, wenn sie nicht schon sachlich absolut unhaltbar wären, für das Problem der Freiheit Bedeutung; so aber gelten sie nur für den Bereich des unfreien Wollens, das allerdings neben dem freien besteht: ein Unterschied, den uns das Bewusstsein klar vor Augen stellt, der im Determinismus aber keinen Sinn hat.

Ein anderer sachlicher, dem klarsten Bewusstsein widersprechender Irrtum ist die Behauptung, das Freiheitsgefühl beziehe sich auf die Abwesenheit äusserer Hindernisse, auf die Ausführung der Handlung. Das kann ja hie und da einmal der Fall sein, da nämlich, wo unsere Entschlüsse auf mögliche äussere Hindernisse stossen. Aber auch dann ist neben diesem „Wissen“ ein Gefühl der Freiheit von innerer Nötigung vorhanden; jedenfalls ist dies bei allen überlegten Handlungen und Willensentschlüssen der Fall; wir sind uns klar bewusst, dass wir dieses oder auch anderes wählen können; dass weder im Objekt noch in uns eine Nötigung vorliegt.

Eine ganz gleiche Erschleichung wie bei der Wahl liegt bei der Behandlung des *liberum arbitrium indifferentiae* vor, das er als „*principium rationis deficientis*“ glaubt charakterisieren und so sogleich als Absurdum brandmarken zu können.

Wieder illustriert er dasselbe an einem typischen Beispiel:

„Ich komme beim Spaziergange an ein rundes Rasenstück, das ich, wenn ich weiter will, rechts oder links umgehen muss; ich kann beide Richtungen einschlagen, aber bei vollkommen symmetrischer, in jeder Hinsicht gleicher Anlage habe ich weder einen praktischen noch ästhetischen Grund, die eine oder die andere zu bevorzugen — und ich gehe nach links! Solche „motivlose“ Wahl kann sich auch auf mehr als nur zwei Möglichkeiten erstrecken. Ich kaufe ein Lotterielos und ziehe es mit freier Wahl aus einem ausgebreiteten Fächer. Man verlangt von mir beispielsweise, irgend eine dreizifferige Zahl zu nennen, und

ich sage flugs 457, während ich ebensogut noch 899 andere solcher Zahlen hätte ‚auswählen‘ können.“

„Wie kommt man zu solcher Wahl? Sie scheint tatsächlich motivlos. Denn wir können absolut nicht nur nicht angeben, sondern meist auch gar nicht ausdenken, weshalb wir das eine oder das andere gewählt haben“ (42).

Es wird nun ausgeführt, dass weder die *petites perceptions* von Leibniz, noch unbewusste Motive die Wahl herbeiführen konnten, und wird der physiologische Mechanismus des Spaziergängers vom Vf. in Anspruch genommen:

„Sein ganzes Gehen ist eine freiwillige Gesamtbewegung, deren einzelne Teilfunktionen sich reflektorisch und sensomotorisch ohne besondere neue Willensimpulse entwickeln. So ist es ja auch z. B. schon bei jedem Ausweichen, etwa vor einem Stein der im Wege liegt, der Fall. Im Augenblick der Entscheidung über die Richtung geben nun wiederum die Stellung und der noch wirksame Bewegungsantrieb im Zusammenhange mit dem Bau und den funktionellen Gewohnheiten eine vollkommen genügende Indikation zum Einschlagen der bestimmten Richtung. Dieser Mechanismus spielt weiter, wenn der wählende Wille keinen Grund hat, einzugreifen. Auch in diesem Fall hat somit die Entscheidung ihre Ursache in dem Spiel des physiologischen Mechanismus, aber keinen Grund im wählenden Bewusstsein. Aehnlich erklärt sich *mutatis mutandis* die ‚Wahl‘ des Lotterieloses“ (45).

Wir behaupten mit der Freiheit der Wahl keine motivlose, am wenigsten eine ursachlose Wahl und noch weniger eine Wahl ohne hinreichenden Grund. Ein Motiv hat der Wille, wenn er wirklich frei, d. h. mit Ueberlegung handelt, immer; es ist metaphysisch unmöglich, dass der Wille ohne Motiv, ohne ein zu erstrebendes Gut handelt; das liegt ja im Wesen des Willens als eines *appetitus boni*. Aber das Motiv ist nicht nötigend, sondern bloss anregend. Sodann braucht das Motiv nicht immer ausserhalb des Willens zu liegen. Wenn gar kein Vorzug unter den Motiven besteht, vermag er doch zu wählen; das ausschlaggebende Motiv ist dann die Betätigung der Freiheit. Ich will, weil ich will, ich wähle dieses, obgleich kein Grund vorhanden ist, es anderem vorzuziehen. Dass solche Entscheidungen möglich und tatsächlich sind, lehrt uns das klarste Bewusstsein, das Experiment kann täglich, ja stündlich angestellt werden. Dasselbe klare Bewusstsein lehrt auch, dass eine solche grundlose Bevorzugung nicht auf Grund eines psychischen Mechanismus, den der Vf. flüchtig andeutet, geschieht, sondern mit voller Ueberlegung und Freiheit sich vollzieht.

Statt eine wirkliche Wahl bei gleich starken Motiven zu Grunde zu legen, exemplifiziert er an einer ganz unwillkürlichen Handlung. Ob dieselbe wirklich vorkommt, ist noch zu bezweifeln; bei Tieren und Schlafenden kommt sie wohl vor. Im wachen Zustande müsste ein Mensch sehr in Gedanken vertieft sein, wenn er auf einem Scheidewege bloss seinem physiologischen Mechanismus folgte. Doch die Möglichkeit

zugegeben, so handelt es sich hier nicht um eine Wahl, sondern um eine automatische Handlung. Und vermitteltst einer so unverzeihlichen Erschleichung soll das *liberum arbitrium indifferentiae* bei der überlegten freien Wahl widerlegt werden!

Freilich in dem Beispiele des Vf.s mag rein mechanisch eine Seite des Rasens bevorzugt werden. Es könnte aber auch der Spaziergänger aus Spielerei oder auch wohl, wenn er sich nämlich mit Philosophie beschäftigt hat, aus Ueberlegung die beiden Möglichkeiten ins Auge fassen und eben denken: Ich kann rechts und links gehen, kein Grund spricht für das eine oder das andere, aber ich ziehe aus reinstem Belieben, weil ich frei bin, die linke Seite vor. Er könnte noch weiter seine Freiheit prüfen und denken: am Ende habe ich doch einen Grund für links gehabt, darum gehe ich gerade rechts. Und selbst dies kann er wieder umstossen. Kann es denn einen klareren Beweis für das *liberum arbitrium indifferentiae* geben?

Nachdem sich so die Grundlagen der Freiheitslehre W.s als durchaus verfehlt und irrig herausgestellt haben, wäre es überflüssig, die darauf basierten Ausführungen über verwickelte Wahlenscheidungen einer Kritik zu unterziehen. Doch enthalten dieselben noch besondere Irrtümer, die wir wenigstens kurz berichten wollen.

Ganz entsprechend der „Wahl“ in den analysierten einfachsten Fällen wird dieselbe auch bei der mannigfachsten Komplikation der Motive rein mechanisch erklärt:

„So lässt sich der Vorgang der Wahl im ganzen als eine algebraische Summe vorstellen, in der die Motive, welche etwa für eine bestimmte Entscheidung sprechen, und diejenigen, welche gegenteilig gerichtet sind, in ihrer Gesamtheit, nach partieller gegenseitiger Aufhebung, irgend eine Grösse von der einen oder der anderen Modalität ergeben. Wir können uns das etwa nach der Analogie denken, wie in der Mechanik die Vereinbarkeit verschiedener Kräfte und ihre lineare Ausgleichung dadurch ermöglicht wird, dass alle, als positiv oder negativ gerichtet, sich teilweise gegenseitig aufheben, teilweise verstärken und so im ganzen sich mit einander ausgleichen“ (69).

Noch deutlicher ist das Beispiel der Wage, welche, wenn sie richtig ist, nach Massgabe der Belastung die eine oder die andere Schale sinken lässt. Nach dem Indeterminismus gleicht, wie der Vf. behauptet, der Wille einer gefälschten Wage, in der eine innere Vorrichtung auch dem leichteren Gewicht das Uebergewicht verschafft.

Da diese Auffassung auf der irrigen Grundlage von der Intensität und Wirksamkeit der Motive beruht, so ist sie ebenso irrig wie jene Grundlage. In dieser neuen Gestalt zeigt sie sich aber noch unhaltbarer, der klarsten Erfahrung noch widersprechender. Der Wille wird nun ausdrücklich zu einem Spielballe mechanisch wirkender Kräfte gemacht, alle Aktivität und Spontaneität des Willens beseitigt. Allerdings wäre

der Wille eine falsche Wage, nämlich wenn er eine Wage wäre; ist er keine solche, und nur absichtliche Entstellung der klarsten Tatsachen kann ihn so degradieren, dann ist der so degradierte, als Wage ausgegebene Wille ein gefälschtes Instrument. Wenn man den Menschen zum Tiere degradiert, dann ist er ein gefälschtes Tier.

Der Wille ist keine tote Wage, sondern ein lebendiger Wieger, der nicht passiv dem Gewichte der Motive sich hingibt, sondern das Gewicht selbst und das Ausschlaggeben bestimmt. Der Wille, oder sagen wir besser, das Ich wägt die gegenseitigen Motive gegeneinander ab, verstärkt nach Belieben die eine oder andere Seite, legt auf die eine Wagschale ein gewichtiges Motiv hinzu, nimmt von der andern etwas weg, um so entweder Gleichgewicht oder, was meistens der Fall ist, ein Uebergewicht nach der von ihm gewollten Seite herbeizuführen.

Bei den verwickelteren Wahlentscheidungen sind es nun nach W. die konstanten Motive, welche sich im Wählenden während seines Lebens als fester Kern niedergeschlagen haben, und die momentanen, welche sich ausgleichen.

„Wir dürfen den Ertrag dieser psychologischen Uebersicht in der Erkenntnis aussprechen, dass die Wahl in allen Fällen durch das Verhältnis der momentanen zu den konstanten Motiven des Menschen entschieden wird: sie folgt aus dem Zusammenwirken seiner gegenwärtigen Lage und seines dauernden Wesens“ (67).

Dies hat der Vf. nur bewiesen für den Fall, wo der Mensch rein mechanisch handelt; für den Zustand unüberlegten Handelns wird es wohl meistens zutreffen, weil der Wille meistens wählt, was ihn am meisten zieht; aber immer trifft es nicht zu. Aber auch wenn er mit Ueberlegung dem stärkeren Motiv folgt, treibt ihn dies nicht mit mechanischer Notwendigkeit, sondern er lässt sich frei durch dasselbe bestimmen bezw. er bestimmt sich selbst zu dem, wozu ihn das stärkere Motiv treibt.

Wenn in der Wahl ein „Abwägen“ stattfindet, wo ist denn derjenige, welcher das Abwägen der Motive vornimmt? Damit die Motive sich ausgleichen, müssen sie in einem Einigungspunkte, wie auch die mechanischen Kräfte, sich ausgleichen. Diese Schwierigkeit legt sich der Vf. auch vor und beantwortet sie durch erkenntnistheoretische, den gemeinen Menschenverstand sehr herabsetzende Erwägungen, die im Grunde alles Wählen unmöglich machen:

„Als dies Einheitliche bezeichnen wir nun wohl in der Sprache den Willen oder das Bewusstsein oder die Persönlichkeit. Die Verhältnisse liegen hier aber ganz ausserordentlich verwickelt, und wir müssen, um Missverständnisse zu vermeiden, wenigstens einen zuerst noch kurzen Streifzug in das Gebiet der Erkenntnistheorie unternehmen.“

„Wir sagen zwar von unserem Willen, er habe diese oder jene Eigenschaft, er sei dauernd oder vorübergehend auf diese oder jene Gegenstände gerichtet; mit andern Worten, wir unterscheiden ihn selbst noch von allen seinen Zuständen und Tätigkeiten. Dazu haben wir das Recht und den unausweislichen Anlass

darin, dass jeder einzelne von uns alle diese besonderen Zustände des Wollens als an seinem einheitlichen und mit sich identisch bleibenden Wesen ablaufen weiss. Worin aber diese funktionelle Einheit, als identisches Wesen gedacht, selbst noch wieder sachlich und inhaltlich bestehen soll, das ist absolut unsagbar. Denn jeder besondere Inhalt, den wir etwa diesem Willen als sein charakteristisches, ihn als Eigenwesen bezeichnendes Merkmal zuschreiben wollten, wäre ja doch eines der konstanten Motive oder ein beharrender Motiv-Komplex, von dem wir doch wieder sagen würden, der Wille oder Mensch „habe diese Motive“ (70).

Es wird dann ausgeführt, wie es sich mit dem „Ding“ überhaupt gerade so verhalte:

„Die Kategorie des Dinges hat die logische Funktion, die Zusammengehörigkeit einer Anzahl von Inhaltsbestimmungen, die dann als die dem Dinge inhärierenden Eigenschaften aufgefasst werden sollen, zum Ausdruck zu bringen.“

Das wäre also die Humesche Auffassung vom Ich, von der Substanz als einem „Bündel“ von Eigenschaften. Mit Recht fragt man mit Liebmann, wer ist es denn, der dieses Bündel beobachtet. Da diese Auffassung des Ich, der Substanz ganz unhaltbar ist, so braucht die Ausführung von W. nicht eigens widerlegt zu werden. Sie sind aber besonders auf den Willen angewandt im einzelnen sachlich und logisch so irrig, dass wir sie kurz ins Auge fassen müssen:

1<sup>o</sup> Daraus, dass wir nicht sagen können, worin das einheitliche Wesen unseres mannigfachen Wollens besteht, folgt nicht, dass es kein solches gibt.

2<sup>o</sup> Es ist unrichtig, dass wir dasselbe nicht erkennen, nicht genauer bestimmen können; nicht wieder durch eine seiner Eigenschaften oder Tätigkeiten bestimmen wir es, sondern durch sein Grundwesen, das ist: Subject, Träger aller Eigenschaften und Tätigkeiten zu sein. Dieser Begriff ist kein unsagbarer, sondern einer der klarsten Grundbegriffe unseres Denkens. Dieses Wesen ist uns aber beim Wollen, wie überhaupt beim psychischen Geschehen nicht bloss abstrakt begrifflich bekannt, sondern wird *in concreto* auf das anschaulichste als unser Ich wahrgenommen in unserm Tun, unserem Wollen.

3<sup>o</sup> Nicht der „Wille“ ist der eigentliche Träger der Eigenschaften, nicht der Wille „hat“ das Wollen, sondern das wollende Ich durch den Willen hat es. Aber selbst für den Willen als Besitzer der Eigenschaften bezeichnet, trifft nicht zu, dass er unsagbar sei, nur wieder durch eine seiner Eigenschaften charakterisiert werden könne. Er hat seine eigene Definition als Kraft zu wollen, und diese Bestimmung ist keine rein logische; denn ohne Willenskraft kann man ebensowenig wollen, als ohne Verstand denken.

4<sup>o</sup> Nach dem Vf. gibt es in Wirklichkeit keinen Willen, keinen Wollenden, kein Ich, sondern nur einzelnes Wollen. Damit wird alles Wählen selbst in seinem Sinne unmöglich. Zwei sich entgegenstehende

Begierden können sich doch nur dann bekämpfen, wenn sie als solche gleichzeitig da sind; dies ist aber nur möglich, wenn sie in einem einzigen Subjekte sich finden, das nach beiden Seiten hingezogen wird. Gibt es aber bloss einzelne Willensakte, so ist die eine Begierde nicht mehr da, wenn die andere auftritt. Man wird sagen: In der Erinnerung bleibt sie doch. Aber wer erinnert sich denn? Ein Gedächtnis darf nach der Theorie nicht angenommen werden: es gibt immer nur einzelne Vorstellungen, die nur so lange Existenz und Wirksamkeit haben, als sie gerade vorgestellt werden. Und nun gar eine Wahl zwischen dem dauernden Bestand und momentanen Motiven? Es gibt ja nur momentanes Begehren. Wo findet sich denn auch jener eiserne Bestand? Im Gehirn? Das wäre Materialismus. Eine Seele darf nicht angenommen werden, das verbietet der gute Ton unter den modernen Monisten: also schweben sie frei in der Luft, Gedanken, Wollen ohne Denkenden und Wollenden. Doch auch ihre Selbständigkeit zugegeben: was hält sie denn ein ganzes Leben lang zusammen? Warum zerstieben diese leichtbeschwingten Wesen nicht nach allen Richtungen auseinander? Ostwald, der auf physikalischem Gebiete die Substanz eliminieren will, erklärt den Zusammenhalt der Energien durch die Erdschwere. Die übrigen Himmelskörper sind so weit von uns entfernt, dass die Energie niemals ausserhalb des Bereiches der Erdanziehung in den eines anderen Sternes kommen kann. Nun die Gedanken und Wünsche unterliegen nicht der Attraktion; warum zerstieben die unzähligen einander drängenden, stossenden, sich bekämpfenden Motive nicht nach allen Seiten auseinander?

In der Tat gibt auch Windelband das „Selbst“, das er aus theoretischen Gründen verworfen, aus praktischen Motiven zu:

„Wir haben auch ein unmittelbares Persönlichkeitsgefühl, worin dieses eigenste und intimste Selbst als das von jenen Bestimmungen geschiedene und ihnen zu grunde liegende Wesen erfasst wird. Dieses Individualitätsgefühl sträubt sich dagegen, seinen wesenhaften Inhalt restlos aus Einwirkungen der Aussenwelt, aus den Niederschlägen des Lebens zusammengesetzt zu denken: es verlangt die Anerkennung seiner Ursprünglichkeit . . . Ohne diese selbständige Ursprünglichkeit der Individualität können wir, so scheint es, weder von selbst, noch von andern für dasjenige, was wir vermöge dieses unseres Selbst tun, was wir wählen und handeln, verantwortlich gemacht werden . . .“

„So stossen wir auf die Tatsache eines individuellen Freiheitsgefühls, das mit dem Verantwortungsbewusstsein unmittelbar zusammenhängt, und wir sehen, wie stark dies durch die Erfordernisse bedingt ist, welche das kausale Denken mit sich bringt . . . Wenn man vernünftigerweise niemals etwas anderes verantwortlich machen kann, als eine Ursache für ihre Wirkung, so bleibt in letzter Instanz die eigentliche Verantwortung nur bei denjenigen Ursachen hängen, welche selbst keine Wirkungen mehr sind, d. h. bei den ersten und letzten. So spitzt sich die Frage zu dem Problem zu, ob der Mensch als wollende Individualität unter jene höchsten und ersten Ursachen zu rechnen sei . . .“

Treiben die Ketten der Kausalität die Erkenntnis über die Kausalität hinaus zu ihren weiter zurückliegenden Ursachen, so fällt diesen auch die Verantwortung für diese ihre Wirkung zu: die Persönlichkeit selbst scheint nur verantwortlich zu bleiben, wenn sie zu dem unverursachten Urbestand aller Wirklichkeit zu rechnen ist.“

„Darum erhält jenes Freiheitsgefühl, das auf diese Weise mit dem letzten Bedürfnis der Verantwortlichkeit gegeben ist, einen Begriff der Freiheit, den wir als den metaphysischen oder makrokosmischen von dem psychophysischen Begriffe der Freiheit des Tuns unterscheiden müssen. Diese metaphysische oder makrokosmische Freiheit bedeutet eine Freiheit von der Kausalität“ (120 ff.).

Wir müssen die Offenheit anerkennen, mit der der Vf., im Gegensatz zu andern Deterministen, die Verantwortlichkeit mit Unfreiheit unvereinbar erklärt; noch offener freilich sind diejenigen Deterministen, die wie P. Rée die Verantwortlichkeit samt der Freiheit als Illusion erklären; indes die Art und Weise, wie die Freiheit und Verantwortlichkeit vom Vf. gefasst wird, ist absolut unhaltbar.

1<sup>o</sup> Es ist irrig, zu behaupten, nur eine letzte, unverursachte Ursache könne verantwortlich für ihr Tun gemacht werden. Freilich alle Mittelursachen können die Verantwortlichkeit auf ihre Ursache zurückführen, wenn diese sie so veranlagt hat, dass sie notwendig wirken müssen bis auf die letzte Ursache. Selbst diese ist unverantwortlich für ihr notwendiges Tun. Wenn sie nicht frei wählen kann, ist ihr Wirken ebenso wenig ihr aufzubürden, wie ihre Existenz. Die letzte Ursache existiert mit innerer Notwendigkeit; wenn nun, wie die Deterministen behaupten, die Notwendigkeit des Wirkens im Begriffe der Kausalität liegt, so muss auch die letzte Ursache notwendig wirken. Es ist also ihr Verursachen ebenso notwendig wie ihre Existenz. Wie es nun lächerlich wäre, sie für ihre Existenz verantwortlich zu machen, so ist es auch absurd, die Hervorbringung anderer Ursachen ihr aufzubürden.

2<sup>o</sup> Es kann aber auch eine hervorgebrachte Ursache, die nicht „zu dem unverursachten Urbestand aller Wirklichkeit“ gehört, für ihr Tun verantwortlich gemacht werden, nicht wenn es ursachlos ist, denn dann wird es ohne Ueberlegung geschehen bzw. ist es unmöglich, sondern wenn sie mit freier Ueberlegung sich zu etwas entschliesst: denn dann ist sie Herrin ihres Tuns, es steht in ihrer Gewalt, es zu tun oder zu lassen.

Während der Vf. durch seine Deduktionen zu einer Ursachlosigkeit und was noch schlimmer ist, zu einer metaphysischen, makrokosmischen gelangt, schiebt er nochmals dem *liberum arbitrium indifferentiae* diese Absurdität unter und bekämpft aufs heftigste eine Ausnahme vom Kausalgesetz:

„Man glaubte in den Tatsachen der scheinbar ursachlosen Wahlentscheidung die Möglichkeit eines in diesem metaphysischen Sinne freien d. h. ursachlosen Wollens erwiesen zu haben und darnach überhaupt mit diesem Begriffe der Willensfreiheit operieren zu dürfen“ (129).

Das ist eine plumpe Dichtung, eine unbegreifliche Entstellung der Tatsachen, und die Polemik dagegen ist, um die schmeichelhaften Ausdrücke des Vf.s über den Indeterminismus mit besserem Rechte anzuwenden: „ein Kampf des Ritters von der traurigen Gestalt gegen Windmühlen“.

Auf die Art und Weise, wie der Vf. eine Verantwortlichkeit durch eine metaphysische, makrokosmische Freiheit, d. h. Ursachlosigkeit, zu gewinnen sucht, brauchen wir nicht näher einzugehen. Sie nimmt die Unterscheidung Kants vom intelligibelen Charakter, der Freiheit bedingt, und der empirischen Wirklichkeit, in der die Kausalität herrscht, zum Ausgangspunkte:

„Die tief sinnige Lehre vom intelligibelen Charakter, mit der das Problem der Willensfreiheit von dem grössten der Philosophen zu lösen versucht wurde, gilt mit Recht als eine der wunderbarsten und eindrucksvollsten seiner Leistungen“ (176).

Nun, andere, auch tiefe Denker halten diese Unterscheidung für einen Nonsens, und selbst eifrige Anhänger Kants weichen gerade in diesem Punkte von ihm ab; und selbst unser Kantianer, der durch die masslosen Lobsprüche die Blößen des Meisters verdecken will, gesteht, dass hierin auch die Schwierigkeiten und die unausgeglichenen, z. T. ungleichbaren Gegensätze (die Widersprüche!) seines vielseitigen, alle Motive umspannenden und vertiefenden Denkens zusammenfallen.

Der Vf. modifiziert diese Lehre so, dass es sich bei der Unterscheidung nur „um zwei verschiedene, von einander unabhängige und einander in keiner Weise widerstreitende Betrachtungsweisen des menschlichen Willenslebens handelt.“

Aber es ist und bleibt ein Widerspruch, dass dasselbe Willensleben einmal kausal bedingt, dann wieder kausallos sein soll. Das Kausalprinzip ist ein absolut notwendiges Prinzip, das nicht minder für die intelligibele Welt wie für die empirische gilt. Es ist höchst auffallend, dass uns die Deterministen fortwährend Verletzung des Kausalgesetzes vorwerfen, die wir dasselbe als absolut notwendig und allgemein anerkennen, während sie dasselbe in der ärgsten Weise misshandeln, indem sie es entweder bloss als empirische Regel oder als Vernunft-Regulativ oder als Assoziationsvorgang u. dgl. behandeln und demgemäss ihm ganze Gebiete des Geschehens und gerade das wichtigste, das der „Dinge an sich“, entziehen. Und solche Henker des Kausalprinzips haben, wie Windelband, den Mut, die freie Wahl mit dem zufälligen, ganz ursachlosen Abweichen der Atome von der geraden Richtung nach unten bei Epikur auf eine Linie zu stellen, ja den Epikur zum Vater des *liberum arbitrium indifferentiae* zu stempeln! Zu solchen Kampfesmitteln sollte man doch in der Wissenschaft nicht greifen. Es ist doch sonderbar: in der empirischen Wirklichkeit ist uns die Wahlfreiheit aufs klarste gegeben,

hier hat sie ihre volle Bedeutung: und da wird sie geleugnet, in einer intelligibelen Welt, von der die Vernunft nichts aussagen kann, an welche keine Erfahrung reicht, wo die Freiheit ganz und gar wertlos ist, soll sie bestehen!

Solche unbegreifliche Inkonsequenz lässt sich nur durch den Einfluss von Weltauffassungen oder liebgewonnenen philosophischen Systeme auf den Verstand in Behandlung spezieller Probleme erklären.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

**Naturphilosophische Strömungen der Gegenwart in kritischen Darstellungen.** Erste Folge: E. Haeckels monistische Weltansicht. Von J. Koltan. 1905. E. Speidel, Zürich. gr. 8. 88 S. *N.* 1,50.

J. Koltan hat den glücklichen Gedanken gefasst, uns in einer Reihe von Arbeiten die naturphilosophischen Strömungen der Gegenwart in kritischer Darstellung vorzuführen. In den Lösungsversuchen der naturphilosophischen Probleme, die auf die eine Frage hinauslaufen „Was ist Substanz?“, unterscheidet er vier Richtungen: 1) den hylozoistischen Monismus (E. Haeckel), 2) den dualistischen Neo-Vitalismus (J. Reinke), 3) den positivistischen Energismus (W. Ostwald), 4) den sensualistischen Phänomenalismus (E. Mach). In der vorliegenden Arbeit behandelt Vf. die erste Richtung, zu deren Charakteristik er sich auf Haeckels „Welträtsel“ beschränkt. Wir werden mit Haeckels Erkenntnistheorie, Substanzlehre, Kosmogenie, Geogenie, Biogenie, Anthropogenie und Psychogenie bekannt gemacht. Vf. erklärt sich aus logisch-methodologischen Gründen mit der monistischen Tendenz Haeckels einverstanden, zeigt aber, dass Haeckel zwischen dem hylozoistischen Monismus Spinozas und dem mechanischen Materialismus hin- und herschwankt und keine von diesen beiden Ansichten konsequent durchgeführt hat; ferner deckt er das Unberechtigte und Voreilige in Haeckels Dogmatismus auf. Die Kritik, die Vf. übt, ist leider sehr knapp; Haeckels Lehre vom Sein und Werden der Welt (Kap. 4 u. 5.) vor allem, ferner die Seelenlehre verlangten eine viel gründlichere Auseinandersetzung, zumal da sie die eigentlichen naturphilosophischen Probleme in sich bergen. Das beste Kapitel dürfte wohl das 7te sein, wo Haeckels Deszendenzlehre behandelt wird. Das letzte (11.) Kapitel gehört eigentlich nicht zum Titel, da es persönliche Dinge behandelt; aber es gibt uns über die Entstehung der Arbeit, die ursprünglich eine Doktor-Dissertation sein sollte, Aufschluss, und stellt manches in ein milderes Licht.

Im allgemeinen ist die Arbeit, wenn man sie mit dem Haupttitel vergleicht, zu eng ausgefallen. Vielleicht hätte Vf. besser getan, statt einen Auszug aus Haeckels Welträtseln zu geben, die Hauptlehren

des hylozoistischen Monismus der Gegenwart in markanten Zügen hervorzuheben und vor allem die diesbezüglichen Beweise darzulegen und kritisch zu untersuchen. Es ist zur Charakteristik einer ganzen „Strömung“ nicht hinreichend, sich auf einen einzigen Autor zu stützen, sei er auch ein so hervorragender Führer wie Haeckel. Auch verliert man sich so zu viel in unnützes Detail und kann nicht die Aufmerksamkeit auf die Hauptlehren und ihre Kritik konzentrieren. Die andere Arbeit ist mühsamer, aber auch lohnender, weil übersichtlicher und lehrreicher.

Das Werkchen ist also mehr eine Kritik von Haeckels „Welträtseln“ als eine kritische Darstellung des hylozoistischen Monismus der Gegenwart zu nennen.

F. Klimke S. J.

**Philosophische Werke.** Von G. W. Leibniz. Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek“. Dürr, Leipzig. In vier Liebhaberbänden gebunden 24 *M.*

Erster Band: **Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie.** Uebersetzt von Dr. Artur Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Dr. Ernst Cassirer. I.: Zur Logik und Methodenlehre; Zur Mathematik; Zur Phoronomie und Dynamik; Zur geschichtlichen Stellung des metaphysischen Systems. Mit 17 Fig. VIII, 384 S. Leipzig. 1904.

Zweiter Band: **Hauptschriften u. s. w.** II.: Zur Metaphysik (Biologie und Entwicklungsgeschichte, Monadenlehre); Zur Ethik und Rechtsphilosophie; — Anhang; — Sach- und Namenregister. IV, 582 S. Leipzig. 1906.

Dritter Band: **Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand.** Uebersetzt, mit Einleitung, Lebensbeschreibung und Erläuterungen versehen von Prof. Dr. C. Schaarschmidt. LXVIII, 712 S. Leipzig. 1904 und 1874.

Vierter Band: **Die Theodicee.** Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. 540 S. Leipzig. 1879.

Zweck dieser vierbändigen Leibniz-Ausgabe ist, ein Gesamtbild der Leibnizischen Weltanschauung vorzulegen, und zwar in einer Weise, die nicht ausschliesslich dem Gelehrten diene, sondern vor allem den philosophisch interessierten Laien unmittelbar im Studium der Leibnizischen Lehre zu fördern geeignet sei. Zu diesem Behufe wurde eine Auswahl aus der Gesamtheit der philosophischen Werke des grossen

Philosophen getroffen. Massgebende Norm bei dieser Auswahl und bei der Anordnung der einzelnen Stücke war die Absicht, nicht bloss das was Leibnizens universeller Geist hervorgebracht hat, in den Hauptzügen wiederzugeben, sondern auch die Art und Weise, wie es nach und nach geworden ist, erkennen zu lassen:

„Das System sollte nicht sogleich als ein fertiges Gebilde, wie es sich in den bekannten metaphysischen Hauptschriften darbietet, hingestellt werden, sondern sich in der Folge von Leibniz' eigenen wissenschaftlichen Abhandlungen vor den Augen des Lesers entwickeln.“

„So schreitet die Ausgabe von den Schriften zur Logik und Mathematik zu denen über die Phoronomie und Dynamik fort, um weiterhin durch das Mittelglied der biologischen Schriften zur eigentlichen Monadenlehre zu gelangen. Damit erst kann das Verständnis für die inneren Bildungsgesetze der Lehre gewonnen und so zugleich die Vorbereitung für die „Neuen Abhandlungen“ und für die Theodicee geschaffen werden, die den dritten und vierten Band der Ausgabe bilden.“ (Prospekt).

Was die vorliegende Ausgabe vor seitherigen Gesamtausgaben der Werke Leibniz' auszeichnet, sind demnach zwei Umstände: Erstens, sie bietet uns Stücke aus allen philosophischen Werken des Philosophen, im Gegensatz z. B. zu der siebenbändigen Ausgabe von Leibniz' philosophischen Werken, die Gerhardt veranstaltet hat, in der die grundlegenden wissenschaftlichen Abhandlungen fehlen; zweitens, sie vermittelt einen Einblick in das Werden der Leibnizischen Philosophie und in den Zusammenhang der Systemglieder.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

**Index philosophique.** (Philosophie et sciences). Publication annuelle de la „*Revue de Philosophie*“, sous la direction de M. E. Peillaube. Par N. Vaschide. 2<sup>e</sup> année (1903). Paris, Chevalier & Rivière. 1905. gr. 8. 500 p. Fr. 10.

Seit dem Jahre 1903 gibt N. Vaschide, unterstützt von einer grossen Anzahl Gelehrter verschiedener Nationalität, alljährlich eine Zusammenstellung der philosophischen Literatur, so wie sie in Büchern und Zeitschriften niedergelegt ist. Der diesjährige *Index philosophique*, ein stattlicher Band von 500 Seiten, umfasst 5367 Nummern, die nach inhaltlichen Gesichtspunkten in übersichtlicher Weise gruppiert sind. Einen besondern Fortschritt bedeutet die Einrichtung, dass den bedeutenderen Werken kurze Analysen, zum Teil aus der Feder der Autoren selbst, beigegeben sind. Da der Index alle ähnlichen Unternehmungen in der Vollständigkeit des aufgenommenen Materials übertrifft, so kann er als wertvolles Hilfsmittel für Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie und der angrenzenden Wissenschaften allen philosophischen Bibliotheken empfohlen werden.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.