

Rezensionen und Referate.

Bibliography of Philosophy, Psychology and Cognate Subjects.

Von B. Rand. 2 Vols. XXIV, 1192 p. Lex.-Format. New-York and London, Macmillan & Co. 1905. Sh. 42.

Die hier angezeigte Bibliographie der philosophischen Gesamtliteratur aller Länder und Zeiten bildet den dritten und letzten Band des grossangelegten, von dem hochverdienten Prof. J. M. Baldwin an der John Hopkins Universität in Baltimore herausgegebenen Werkes: *Dictionary of Philosophy and Psychology*, dessen zwei erste, illustrierte Bände (mir leider nicht vorliegend) ganz der systematischen Philosophie und der Geschichte der Philosophie gewidmet sind und in diesem gleichsam als Literaturbeleg dienenden Schlussband ihre willkommene Ergänzung und krönende Spitze erhalten. Uebrigens hat sich speziell um die psychologische Literatur schon seit 1894 die im selben Verlag erscheinende Zeitschrift *The Psychological Review* durch Herausgabe eines jährlichen *The Psychological Index* verdient gemacht, eines periodischen Unternehmens, das mit peinlichster, eine ganze Manneskraft in Anspruch nehmender Sorgfalt nicht nur alle spezifisch psychologischen Bücher und Zeitschriftenartikel des Vorjahres aus aller Herren Ländern registriert, sondern auch die hauptsächlichsten Erscheinungen aus den übrigen Gebieten der Philosophie unter geordneten Rubriken, ähnlich wie unsere zur Diskussion stehende Gesamtbibliographie, in den Bereich seiner Statistik zieht und für den Spezialisten geradezu unentbehrlich geworden sein dürfte. Vom Jahre 1902 an bildet dieser „Index“ zugleich eine ergänzende Fortführung der neuesten Literatur zu der riesigen Bücherschau, die wir jetzt zu beurteilen haben.

Und da können wir es schon gleich zu Anfang mit grosser Genugtuung verzeichnen, dass Herr Dr. Benjamin Rand von der Harvard-Universität seine nicht leichte und saure Aufgabe, wie uns scheint, glänzend gelöst hat. An der Sammlung des weiterstreut liegenden Materials hat er zehn Jahre lang angestrengt gearbeitet, und der blosse Druck des Ganzen dauerte vom Januar 1900 bis zum September 1905. Seine Schultern haben allein die ganze, ungeheure Last getragen. Was dies heisst, kann nur jemand wissen, der in ähnlichen bibliographischen

Unternehmungen gearbeitet hat. Unser „Philosophisches Jahrbuch“ bringt seit seiner Entstehung alljährlich eine systematisch geordnete Bücher-schau des jeweiligen Vorjahres (seit 1888), und seinem Beispiel sind dann viele andere Zeitschriften des In- und Auslandes gefolgt, um einem lebhaft gefühlten Bedürfnis der Forscher und Leser entgegenzukommen. Billig und gerecht war es daher, wenn der verdienstvolle Kompilator unter den zahlreichen bibliographischen Hilfsmitteln auch unser „Jahrbuch“ (nur ist Pohle statt Pöhle zu lesen) anführt, wie es auch angezeigt war, dass die umfangreichen und trefflichen Arbeiten Gutberlets und anderer katholischer Philosophen je an ihrer Stelle unparteiisch vermerkt sind. Ueberhaupt ist rühmend hervorzuheben, dass das ganze Werk von grossen, voraussetzungslosen Gesichtspunkten beherrscht und von Grundsätzen getragen wird, welche jeder vorurteilslose, nur auf die Sache statt auf die Nationalität oder Konfession sehende Beurteiler nur billigen kann. Der Herausgeber selbst bemerkt im Vorwort:

„Unser Bestreben war, dieses Werk so viel als möglich zu einer internationalen Bibliographie auszugestalten, und von laufenden Titeln und sachlichen Ueberschriften abgesehen ist der englischen Sprache kein Vorrang eingeräumt worden. Da die Büchertitel in der Sprache gegeben sind, in der sie ursprünglich erschienen, so wird die Bibliographie in jedem Lande gleich nutzbar sein. Auch in der Auswahl der Literatur ist kein Unterschied, der auf nationalem Vorurteil beruhte, gemacht worden“ (XVI).

Dank solchen gesunden, von wahrer Geistesfreiheit eingegebenen Grundsätzen ist denn wahrlich das „Volk der Denker“ mit seiner überaus reichen Literatur nicht zu kurz gekommen, wie selbstverständlich daneben auch die englische, französische, italienische, skandinavische Gedankenarbeit zu ihrem vollen Rechte kommt. Gerne glauben wir es dem unermüdlchen Sammler aufs Wort, dass etwaige „Auslassungen“ bedeutender fremdländischer Erzeugnisse auf keinen Fall böser Absicht entspringen, sondern in erster Linie auf Rechnung ihrer Unzugänglichkeit zu setzen sind.

Dass solche Lücken wirklich vorhanden sind, wird der Spezialist sofort herausfinden. Wer vermöchte es übel zu nehmen? Ist es doch fast selbstverständlich, dass ein noch so arbeitsamer Mann allein einer so gewaltigen Aufgabe unmöglich gewachsen sein kann. Man könnte allenfalls auf eine leidige Vollständigkeit erst dann rechnen, wenn ein Konsortium von fünfzig bis achtzig Spezialisten aller Länder und Fächer sich zusammentäte und nach einem genauen Arbeitsplane die philosophische Literatur ihres engeren Gebietes zusammenträge, die dann der Chefredakteur des Gesamtwerkes in die zugehörigen Rubriken einreichte und in definitive Formen gösse. Ein solches Universalwerk von wirklich internationaler Vollständigkeit bleibt auch jetzt noch ein kaum zu verwirklichender Wunsch der Zukunft, zumal auch die Spanier, Ungarn

Slaven usw. mitberücksichtigt werden müssten. Als gediegene Vorarbeit wäre dann aber gegenwärtiges Werk auf keinen Fall zu umgehen, da auf seiner Grundlage weitergebaut werden könnte. Schon jetzt sollte das ebenso fleissige wie gründliche Quellenwerk in keiner öffentlichen Bibliothek, in keiner philosophischen Arbeitskammer fehlen.

Breslau.

Dr. Jos. Pohle.

Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie.

Von Rudolf Eucken. Leipzig, Dürr. 1906. 8^o. IV, 96 S. *M* 3,60.

Was Eucken schreibt, ist immer anregend und lehrreich, und auch wo man gegen seine Aufstellungen Einsprache erheben muss, wird man geneigt sein, dieser nicht sowohl die Form der Ablehnung als die der Berichtigung oder Modifikation zu geben. Wer auf dem Boden der christlichen Philosophie steht, kann sich mehrfach Euckens Obersätze aneignen, wenn er sie auch durch andere Untersätze zu abweichenden Schlüssen fortführen muss, immerhin ein wohlthuendes Gefühl, dass hier eine Verständigung nicht ausgeschlossen erscheint.

Das vorliegende Buch enthält: I. Forschungen zur älteren deutschen Philosophie, drei Abhandlungen: über Nikolaus von Cues als Bahnbrecher neuer Ideen, Paracelsus' Lehren von der Entwicklung, Kepler als Philosoph. — II. Zur kantischen Philosophie: Ueber Bilder und Gleichnisse bei Kant, und: Bayle und Kant, eine Studie. — III. Zur Erinnerung an Adolf Trendelenburg (Abdruck der von E. am 20. Oktober 1902 bei der Säkularfeier Tr.s in Eutin gehaltenen Festrede). — IV. Parteien und Parteinamen in der Philosophie. — V. Gedanken und Anregungen zur Geschichte der Philosophie: Prinzipielle Erwägungen, Nebenaufgaben der Forschung, zur Geschichte der Philosophie im alten Jena.

Die inhaltvollste Partie bilden die „prinzipiellen Erwägungen“, welche auch die leitenden Gesichtspunkte der übrigen Abhandlungen enthalten (157 bis 169). Diese Erwägungen hat Eucken in anderen Werken, besonders in seinen „Lebensanschauungen der grossen Denker“, zuerst 1890, 6. Aufl. 1905, und in der Schrift: „Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens“ 1888 weiter ausgeführt, aber die kürzere Fassung der Hauptgedanken in dem vorliegenden Buche hat den besonderen Wert, dass sie die Stellungnahme dazu erleichtert.

Eucken geht von dem Gegensatz aus, in welchem heut die vervollkommnete historische Technik zu dem Mangel an „bestimmten Ueberzeugungen von unserem Verhältnisse zur Geschichte und von ihrem Werte für das eigene Leben“ steht, ein Punkt,

„an dem wir uns heute in peinlicher Unsicherheit befinden, wie jede Vergleichung mit früheren Zeiten deutlich empfinden lässt“ (158).

Das wird durch einen Durchblick der Entwicklung der Philosophiegeschichte belegt:

„Dem Mittelalter rannen Vergangenheit und Gegenwart zu unmittelbar zusammen, und es schien hier die Wahrheit zu sehr als ein fertiges Werk an uns zu kommen, als dass der Wert der Geschichte hätte bezweifelt werden können.“

In der Renaissancezeit

„entwickelte sich das Neue einstweilen noch am Alten, und alle frischere Behandlung, ja Umwandlung seiner brachte noch keinen prinzipiellen Bruch mit der Geschichte, noch keine Entwertung ihres Befundes.“ „Das tat erst die Aufklärung, indem sie das Leben in die unmittelbare Gegenwart stellte und von der Vergangenheit nur gelten liess, was sein Recht der zeitlosen Betrachtung der Vernunft zu erweisen vermag.“ Es entstand „die Neigung, Vernunft und Geschichte einander entgegenzusetzen, die Vergangenheit als eine schwere Last zu behandeln, deren Abschüttelung zur vollen Frische des Lebens und Denkens erforderlich sei.“

Dem gegenüber brachte das 19. Jahrhundert die Wendung zu einer geschichtlichen Denkweise:

„Die Geschichte gewann hier wieder einen selbständigen Wert, aber nunmehr nicht in ihrer blossen Tatsächlichkeit, sondern im Elemente der Vernunft, als eine Verkörperung der Vernunft.“

Letztere Auffassung führte Hegel durch, dessen Gedanke eines durchgehenden Fortschritts

„den Sturz des Idealismus überdauerte, aber heute die Bedenken nicht hintanhaltend kann, dass die geschichtlichen Verhältnisse eine starke Irrationalität“ zeigen und dass

„eine umfassende Synthese schwer oder gar nicht erreichbar ist. So werden wir immer unsicherer und wehrloser gegen die Flut der Eindrücke . . . Notwendig müssen wir irgendwelches prinzipielles Verhältnis zur Geschichte wiederfinden, wenn wir nicht unsicher zwischen seelenloser Gelehrsamkeit und subjektiven Stimmungen hin und her schwanken sollen. So steigt denn das geschichtsphilosophische Problem mit neuer Kraft wieder auf, erringt sich mehr und mehr Anerkennung und beschäftigt hervorragende Kräfte“ (158 — 161).

Dass die Darstellung Euckens auf Tatsachen fusst, wird man einräumen, auch wenn man denselben eine andere Fassung zu geben geneigt ist. Ich habe in meiner „Geschichte des Idealismus“ den hier erwähnten Mangel der Geschichtsansicht des Mittelalters dahin formuliert: Es hatte eine historische Gesinnung, aber keine historische Bildung. Bei der Beurteilung der Renaissance habe ich zwei Richtungen unterschieden: eine, welche den Defekt des Mittelalters mit Bewahrung von dessen Gesinnung zu ergänzen unternahm, und eine andere, neologische, welche der „Aufklärung“ zustrebte. Die Ansichten beider Perioden zeigen Unvollkommenheiten, aber die die Aufklärung beherrschende Ansicht ist

nicht bloss unvollkommen, sondern irrig; die von Eucken erwähnte Entgegensetzung von Vernunft und Geschichte und die Meinung, alle Ueberlieferung sei eine schwere Last, ist schlechthin falsch; hier liegt eine „Geschichtsverfinsterung“ vor, gegen die energischer Einspruch zu erheben ist. Was Eucken an Hegel mit Recht bedenklich findet: die zu weit gehende Rationalisierung des Tatsächlichen, ist nur ein Rest der Aufklärungsdoktrin, wie diese ja auch in der Ueberschätzung des „Fortschrittes“, der sich philisterhaft freut, „wie wir es so herrlich weit gebracht“, nachwirkt. Setzt aber mit der Aufklärung der Irrtum ein, so müssen wir auf die älteren gesunden Anschauungen zurückgreifen und deren Unvollkommenheiten beheben, was uns die Irrwege des „philosophischen Jahrhunderts“ vermeiden lassen wird, von denen eben die heutige Unsicherheit und Wehrlosigkeit herrührt. So können wir der Diagnose Euckens beitreten, aber wir vermissen bei ihm den Fusspunkt zu einer Therapie des Leidens der Gegenwart.

Dieses Urteil wird durch seine weiteren Ausführungen bestärkt. Es heisst 161 und 162:

„Vor allem sei darüber kein Zweifel, dass es, wie überhaupt keine Geschichte geistiger Art, so auch keine echte Geschichte der Philosophie gibt, wenn unser Leben und Schaffen lediglich der Zeit angehört, und es keinerlei Gegenwirkung gegen ihren Wechsel und Wandel gibt . . . Denn Bilder über Bilder zögen wie Schatten rastlos vorbei, ein Werden und Vergehen, ein Aufsteigen und Sinken, keinerlei bleibendes Ergebnis in aller Bewegung und Aufregung. Dem ist nur zu entgehen, wenn sich aus der bloss zeitlichen Gegenwart irgend heraustreten, sich irgend ein zeitüberlegener Standort gewinnen lässt . . . Es muss innerhalb des menschlichen Daseins und durch es hindurch eine neue Art des Lebens durchbrechen, die nicht mit dem Strom der Zeit dahinsfliesst, sondern ihm gegenüber ein selbständiges Reich aufbaut . . . Aller Entwicklung geistiger Inhalte ist wesentlich die Behauptung zeitloser Gültigkeit; seine Wahrheit empfängt ein wissenschaftlicher Satz nicht aus der Zeit, sondern er gilt durchaus unabhängig von ihr; ebenso nennen wir gut nicht, was uns in den Verhältnissen des natürlichen und sozialen Lebens fördert, sondern was diesem ganzen Leben gegenüber eine neue Ordnung einführt und bei sich selbst einen Wert hat . . . Die Geschichte hätte dann die Aufgabe, durch ihre eigene Bewegung über die blosse Zeit hinaus ins Uebergeschichtliche zu führen.“

In dieser treffenden, eines echten Denkers würdigen Darlegung eignet sich Eucken den Reinertrag jener Richtung der historischen Schule an, welche nicht in den Relativismus, noch in die masslose Rationalisierung der Geschichte ableitet, sondern Zeit und Ewigkeit, Tatsachen und Ideen zugleich zu umspannen vermag, eine Forderung, wie sie besonders der auch von Eucken hochgeschätzte, auch in dem vorliegenden Buche gewürdigte A. Trendelenburg aufgestellt hat.

Damit wäre aber auch ein weiterer Masstab zur Beurteilung der früheren Perioden gegeben, bei der vor allem das christliche Mittelalter eine höhere Bewertung erfahren müsste. Es hat zur vollen Geltung gebracht, was schon das Altertum, vorab Plato, über den „zeitüberlegenen Standpunkt“ und das Wahre- und Gute-an-sich gelehrt hatte, den Gedanken eines „selbständigen Reiches“ über der Zeitlichkeit und den damit sich berührenden von „geistigen Inhalten“, deren Bewahrung und Hochhaltung unsere Pflicht ist: die *fides quae creditur*, das Gebot, das den Menschen hält, wenn er es hält, hat die christliche Spekulation überhaupt erst ausgebildet. So weit ihr Geist die Renaissancezeit noch leitete, besass auch diese dieselben Leitsterne und hat sich mit ihnen geschichtlichen Sinn bewahrt. Dagegen fällt auf die Irrwege der Aufklärung von hier aus ein grelles Licht: sie hebt sensualistisch an und gibt damit die geistigen Inhalte preis, und sie nimmt eine rationalistische Wendung, bei der man zwar ein An-sich-Gutes beibehalten wollte, aber dasselbe nicht mehr in einem selbständigen Reiche, sondern im Subjekte suchte. Die Periode der Geschichtsverfinsterung ist auch die der Abwendung vom Objektiv-geistigen, vom Lebensvoll-idealen.

Der Gedanke des An-sich-wahren und -guten, er legt aber die Pflicht auf, das Falsche und Schlechte als solches hinzustellen; Sokrates, Plato, Aristoteles bekämpften die Sophisten, wie die grossen Scholastiker die Nominalisten: so müsste auch Eucken seinen Standort durch nachdrückliche Abweisung der Aufklärer sichern und befestigen. Hier aber vermischen wir die Untersätze zu den richtigen Obersätzen. Wenn es ein Wahres und Gutes gibt, so sind Lehren, welche dessen Erkenntnis verdunkelten und schliesslich ganz ertöteten, falsch und verderblich, Irrlehren, die wir schlechthin abzuweisen und nicht einmal als Durchgangsstadien anzuerkennen haben.

Auf diese Einsicht müsste Eucken aber noch durch eine dritte Ueberlegung geführt werden, die er anstellt. Er findet den höchsten Standort zur Beurteilung des Schaffens der Denker darin, dass man sie nicht „als kühle Beobachter der Wirklichkeit, sondern mitten in den Bewegungen des Lebens“ auffasst. Bei der ernstesten Denkarbeit

„wirkt nicht nur der Augenblick, sondern der Gesamtstand des geistigen Lebens, wie er auch die Arbeit der Vergangenheit in sich trägt; hier steht auch der Denker in inneren Zusammenhängen; gewisse Lebenstendenzen, ja Lebenskomplexe werden ihm von dort dargeboten; indem er sie ergreift, weiterbildet und auf das Ganze der Welt richtet, mag er das, was in der Zeit an Möglichkeit echter Wahrheit liegt, zur Wirklichkeit bringen, mag er mit solcher Leistung die Zeit ihrer eigenen Höhe zuführen und die unsichtbare Menschheit gegen die sichtbare vertreten“ (166).

Denker dieser Art schliessen sich aber erst an einander im Laufe der Geschichte des ganzen Geisteslebens:

„Ein fortlaufender Zusammenhang erwächst jedenfalls nicht von der blossen Philosophie aus; grosse Wendungen in ihr werden nur durch ein Zurückgreifen auf das Gesamtleben verständlich“ (167).

Wir dürfen zufügen: erst diese Art Denkarbeit gibt dem Namen der Philosophie seinen Vollklang wieder: Streben nach Weisheit; denn solche Geistesmänner sind mehr als Denker, sie sind Weise. Der Weise fusst auf der Breite des Lebens und führt diesem den Ertrag seines Denkens zu; er trägt aber auch, Dank der Pietät, die von der Weisheit untrennbar ist, „die Arbeit der Vergangenheit“ in sich; er arbeitet an der Einpflanzung der zeitlosen Wahrheit in die Wirklichkeit, oder, was dasselbe ist: an der Erhöhung der letzteren zu jener. Solche Betätigung der Weisheit hat es gegeben; die Neuplatoniker sprechen von der „goldenen Kette der Weisen“, die von der Vorzeit bis in ihre Tage reiche, deren Absätze Pythagoras, Plato, Aristoteles bezeichneten; die christliche Spekulation der Väter und Scholastiker zeigt diese Kontinuität in erhöhtem Masse, mit ungeahnter Erweiterung der Basis. Erst mit dem Dissense der Denker seit dem 16. Jahrhundert, besonders mit dem Auseandertreten von Empirismus und Rationalismus, reisst die Kette ab und lockert sich zugleich der Zusammenhang der Denkarbeit mit dem Leben; Lebenserhöhung und Breite des Wirkens gehen nicht mehr Hand in Hand; die Aufklärung kennt gar keine Höhen mehr, sondern verfällt völliger Verflachung. Kann man Locke, Hume, Spinoza, Rousseau wirklich Weise, ja auch nur Kenner, Sachverständige der Philosophie nennen? Wirkungen haben sie freilich ausgeübt, Lebenstendenzen sind sie nachgegangen, mit Lebenskomplexen stehen sie in Verbindung — leider mit recht bedenklichen — aber wer könnte behaupten, dass sie „die Vergangenheit in sich getragen“, von der zeitlosen Wahrheit auch nur eine Vorstellung gehabt hätten?

Wird also die Wechselbeziehung von Philosophie und Leben zum Prüfstein gemacht, so muss die Verurteilung der neologischen Renaissance und der Aufklärung eine noch weit schärfere werden, als von den vorher besprochenen Gesichtspunkten aus. Aber Eucken macht nicht Ernst mit seinem Ideal der Vereinigung von Denkarbeit und Leben; er erkennt Perioden, wo eine solche vorlag, nicht an, weil ihm ein willkürliches Ideal vorschwebt. Das zeigt die folgende seltsame Bemerkung:

„Die Gedanken des Aristoteles hat die Scholastik systematischer durchgebildet, als jener Denker selbst; wie kommt es, dass die Scholastik uns, bei aller Anerkennung ihres Fleisses und ihres Scharfsinnes, abzustossen pflegt, während wir Aristoteles zu verehren unbeirrt fortfahren? Doch wohl, weil aus seiner Arbeit gewaltige Lebensmächte wirken und ihr eine innere Wahrheit verleihen, während die Arbeit der Scholastik auf bloss schulmässiges Raisonement gestellt ist und dadurch unvermeidlich ins Künstliche gerät“ (169).

Gewiss wirkten in Aristoteles als Glied jener goldenen Kette Lebensmächte, und noch einmal, als man im 16. Jahrhundert in ihm einen Halt gegen die Beirungen seitens des neologischen Philosophierens suchte, aber der „Weltenlehrer“ ist er in der dazwischenliegenden Zeit geworden, als das Geistesleben der Christenheit seine Seinslehre rezipierte, und die Scholastik das grosse Problem von Wissen und Glauben, das grösste Wahrheitsproblem, dem die unweisen Denker aus dem Wege gingen, mittels aristotelischer Bestimmungen in Angriff genommen hatte. Eucken rügt S. 167 an Trendelenburg mit Recht, dass dieser einen Anschluss an Aristoteles ohne geschichtliche Vermittelung gesucht; was ihn die letztere vernachlässigen liess, war die damals noch wenig geklärte Auffassung der Scholastik, welche Eucken nicht noch einmal vorbringen sollte.

Es ist ein schönes, vielversprechendes Portal, welches Eucken uns baut, aber er führt uns nicht in dasselbe ein. Im Zusammenhange der vorliegenden Erörterungen gibt er als Grund der Ablehnung des Anschlusses an die antik-christliche Philosophie den an, dass

„die frühere Fassung der Wahrheit als einer Uebereinstimmung unseres Denkens mit einem draussen befindlichen Gegenstande (*adaequatio intellectus et rei*) hinfällig geworden, vor allem wegen der kräftigeren Ausbildung des Subjekts und seiner schärferen Abhebung von der Welt“ (164). „Aber“ heisst es weiter,

„mit einem bloss punktuellen Subjekt ist auch nichts zu machen; der Mensch würde dem Problem der Wahrheit ohnmächtig gegenüberstehen, wenn sich nicht bei ihm selbst Lebenszusammenhänge bildeten . . . Das Leben muss ein Zentrum gewinnen, von dem aus sich ein Kampf mit der Umgebung aufnehmen lässt. Nun aber ist ein zentraler Lebenskomplex, der solchem Kampf gewachsen wäre, nicht von Haus aus vorhanden, sondern will erst errungen und belebt sein. Dieses Streben wäre in Gefahr, sich in lauter einzelne Phasen aufzulösen . . ., wäre das menschliche Geistesleben nicht in einem absoluten Geistesleben gegründet“ (163).

Zu dieser Auffassung hat sichtlich die Philosophie Fichtes in ihrer späteren Gestalt Anregungen gegeben, aber diese wie die Euckensche gemahnt an die Lehre der Neuplatoniker vom kosmischen *νοῦς*, in welchem die menschlichen *νόες* den Halt und Wert ihrer Erkenntnisse finden, eine Anschauung, die Averroes weiterbildete. Bei diesen älteren Denkern bildete aber den Rückhalt dieses „absoluten Geisteslebens“ das *ἔν*, die einheitliche, undifferenzierte Gottheit, und der „zentrale Lebenskomplex“, in den die Einzelgeister einzutreten hätten, um zur Wahrheit und Vollkommenheit zu gelangen, war der einer Gottesweisheit, Theosophie, also ein Verband von Wissend-glaubenden, eine Religionsgemeinschaft. Darin lag sicher das Richtige, dass nur die Religion, das Zentrum des Menschen, die Geister im Innersten zu fassen, zu vereinigen, zu binden vermag. Bei Eucken erscheint dieser Lebenskomplex sozusagen säkulari-

siert: Der Gedanke und das sittliche Streben sollen ihn tragen und zentrieren, unbeschadet der „kräftigeren Ausbildung des Subjekts“. Zugegeben, dass diese Wendung einen Fortschritt bedeute, erscheint doch gerade das Subjekt bei diesem neuen Wahrheitsbegriffe bedroht, ein Punkt, den der hl. Thomas in seiner Polemik gegen Averroes geltend macht. Die Erkenntnis der Einzelsubjekte kann ja dann nur als Reflex eines intellektuellen kosmischen Prozesses angesehen werden, der ein unzugängliches „Draussen“ bildet. Aber das Draussen als Objekt, welches mit Preisgebung des antik-christlichen Wahrheitsbegriffes aufgegeben werden soll, hält nicht Stand, wenn es nicht als das *νοητόν* gefasst wird, welches mit dem *νοῦς* aus dem Einigen, der Gottheit, hervorgeht.

Dass die Euckensche Vorstellungsweise einen mystischen Zug hat, wird ihr kein Einsichtiger zum Vorwurfe machen, aber dieser Zug ist nicht ausgetragen, das Mystische wird, wie so oft bei den Modernen, seinem Mutterboden, der Religion, entrückt, und es kommt darum die Fülle von Denkmotiven nicht zur Geltung, welche die ganze, echte Mystik, vor allem die christliche, darbietet. So treffen wir auch bei diesen Gedankengängen auf denselben Wegweiser, wie bei dem vorher durchmessenen: der Weg zu den grossen Zielen, die der tiefdringende Denker aufstellt, führt durch das christliche Denken, und seine Beschreitung bedingt ein energisches Abwenden von den Irrwegen, welche die Philosophie gespalten und die „peinliche Unsicherheit“ des modernen Philosophierens verschuldet haben.

Salzburg.

Dr. O. Willmann.

Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Von W. Wundt. Drei Bände. I. Band. Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie. 3. umgearb. Auflage. Stuttgart, Enke. 1906.

Eine grossartig angelegte Logik. Schon dieser erste Band zählt 650 Seiten in Grossoktav, und ihm sollen noch zwei andere folgen. Freilich wird darin mehr behandelt, als was man sonst von einer Logik im engeren Sinne erwartet: man kann das Werk zugleich eine Metaphysik nennen. Dieselben Fragen, welche der Vf. im System der Philosophie erörtert, werden auch hier ausführlich behandelt, so z. B. die grundlegenden Begriffe der Substanz und Kausalität, welche der Vf. nach seiner vorherrschenden Tendenz, wie auch alle logischen Funktionen, vor allem genetisch zu begreifen sucht.

Wir können ihm nur zustimmen, wenn er so die in der Logik gewöhnlich als allein gültige Form des Urteils, nämlich das Subsumtionsurteil, nicht für ursprünglich und nicht als allein zu Recht bestehend

gelten lassen will. Es liegt viel näher, als erste Form das erzählende Urteil: Der Mann läuft, sodann das beschreibende: Der Mann ist gut, und erst an letzter Stelle das erklärende: Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, anzunehmen. Beide erstere Formen können nur gekünstelt auf ein Subsumtionsurteil zurückgeführt werden, wie: Der Mann ist ein Laufender; selbst der Sinn ist nicht genau derselbe.

Das Wesen des Urteils selbst hat Wundt, gerade durch seine genetische Denkweise verleitet, nicht richtig bestimmt. Gegen die allgemeine Auffassung des Urteils als einer synthetischen Funktion, setzt er das Wesen des Urteils in eine Analyse: Eine komplizierte Vorstellung wird durch das Urteil in ihre Elemente zerlegt.

Das ist ganz richtig, wenn man die Entstehung des Urteils in Betracht zieht. Wir nehmen den Baum durch einen Komplex von ungeschiedenen Merkmalen wahr: Um aber ihn genauer zu bestimmen, greifen wir das eine oder andere Merkmal, das gerade in Frage kommt, heraus, um es ihm sodann wieder durch ein Urteil beizulegen. Das Urteil selbst ist also ganz und gar Synthese.

Die mathematische Symbolik für die Urteile sowie für die Schlüsse, den sog. logischen Algorithmus, behandelt der Vf. sehr ausführlich; gesteht aber ein, dass er nur geringen wahren praktischen Wert besitzt. In der Tat, selbst nach der meisterhaften Darstellung derselben durch Wundt muss man ihn als geistreiche Spielerei bezeichnen, deren Luxus man sich wohl in einem so umfangreichen Werk, nicht aber in einem Kompendium der Logik gestatten kann; man gewinnt nicht das Geringste für die sichere Beurteilung richtiger Begriffsveränderungen, wenn die Determination als Multiplikation, die Negation als Subtraktion und Division, die logische Summation als Addition bezeichnet, und so „drei logische Spezies“ aufgestellt werden. Man hat dabei oft nur die unnötige Mühe, das spröde logische Material in algebraische Formeln zu zwingen.

Mit Glück tritt Wundt wiederholt den Behauptungen Kants entgegen, so wo er den Kantschen Beweisen für die Apriorität der Zeit ganz gleichberechtigte Antithesen gegenüberstellt; ferner wo er die Apriorität des Substanzbegriffes widerlegt, die Kant aus der Zeit und aus der Veränderung zu beweisen sucht. Mit Recht weist er auf den Widerspruch hin, in den sich Kant hier verwickelt: Wenn die Substanz von der Zeitlichkeit und Veränderlichkeit der Geschehnisse gefordert wird, so muss das auch für die inneren Erlebnisse gelten; und doch bestreitet Kant die Substantialität des Ich.

Aber leider verwickelt sich Wundt genau in denselben Widerspruch wie Kant, indem er für die Aussenwelt den Substanzbegriff annimmt, für das Seelenleben zurückweist. Freilich ist der Widerspruch hier nicht so flagrant; denn Wundt sucht zu zeigen, dass die „Motive“ zur

Bildung dieses Begriffes in der äusseren Erfahrung für die innere nicht vorhanden sind. Aber diese Motive werden von ihm verkehrt angegeben; in Wahrheit besteht dieselbe absolut logische Forderung der Substanz für die Innen- wie die Aussenwelt: Wie eine Bewegung unmöglich ist ohne Bewegtes, so Denken ohne denkendes Subjekt. Denn der eigentliche Begriff der Substanz im Gegensatz zum Akzidens liegt in dem In-sich-Bestehen. Alles was ist, existiert entweder in sich oder in einem andern. Es ist absolut unmöglich, dass alles in anderem existiere. Also muss es etwas geben, was in sich Bestand hat, nicht wie Bewegten, Denken Akzidens ist. Darum ist die Substanz auch in der materiellen Welt nicht bloss Hypothese, wie Wundt behauptet, sondern absolut notwendiges Postulat des Denkens. Allerdings haben die Auffassungen über die besondere Beschaffenheit der körperlichen Substanz gewechselt, sie sind und bleiben Hypothesen. Aber das Wesen der Substanz bleibt dabei unberührt.

Diese eigentliche Bedeutung der Substanz als *ens in se* übergeht Wundt ganz und gar und setzt an deren Stelle drei andere: Einfaches Sein, wirksames Sein, beharrendes Sein. Damit wird seine ganze weitläufige, mit seiner schwer verständlichen Erkenntnistheorie zusammenhängende Polemik gegen die Seelensubstanz gegenstandslos. Es ist also glücklicherweise nicht nötig, auf diese schwierige Erkenntnistheorie näher einzugehen. Doch greifen wir einiges, was mit besonderem Nachdrucke vorgebracht wird, heraus:

Er zeigt, dass für das Innenleben nicht jene „Motive“ zur Substanzbildung vorhanden sind, wie bei der äusseren Erfahrung. Bei dieser sind uns unmittelbar nur Erscheinungen gegeben, hinter ihnen nehmen wir ein Substrat an. Dagegen „fordert die Idee des Ich an sich ebensowenig wie irgend ein anderer subjektiver Inhalt des Bewusstseins die Voraussetzung eines von diesem Inhalt verschiedenen Substrats. Namentlich folgt aus der Beteiligung des denkenden Selbstbewusstseins an der Bildung des Substanzbegriffes nicht im mindesten, dass nun auch umgekehrt das Bewusstsein auf eine Substanz zurückgeführt werden müsse, sondern man dreht sich bei dieser Voraussetzung offenbar in einem fehlerhaften Zirkel“ (528).

Darauf ist zu erwidern: Die Idee des Ich, inhaltlich betrachtet, fordert vielleicht keine Substanz; aber die Idee des Ich ist nicht bloss Inhalt, sondern auch Akt; dieser Akt verlangt aber ein tätiges Subjekt, das den Begriff vom Ich bildet, sich seiner bewusst ist. Aus der Beteiligung des Selbstbewusstseins an der Bildung des Substanzbegriffes folgt allerdings nicht, dass es eine Substanz voraussetze, aber subjektiv ist die Ichvorstellung eine Tätigkeit, und eine solche verlangt ein entsprechend Tätiges.

Die weiteren auf erkenntnistheoretischen Spekulationen gegründeten Einwürfe gegen die geistige Substanz können demnach übergangen werden: einen etwas mehr fassbaren, der wissenschaftlichen Methode entnommenen wollen wir nur noch berühren. Der Substanzbegriff ist müssig, da er zur Erklärung der psychischen Erscheinungen nicht verwandt werden kann, tatsächlich auch nicht verwandt wird.

Darauf ist die Antwort sehr leicht. Der Substanzbegriff wird zu allererst gefordert, um die Seelentätigkeiten überhaupt nur in ihrer Existenz zu begreifen; ob er für einzelne Erscheinungen Dienste tut, ist sehr gleichgültig; auch wenn er keine einzige spezielle Erklärung böte, bleibt er als logische Forderung zu Recht bestehen. Wundt fordert doch auch einen letzten absoluten Weltgrund. Derselbe darf von der Wissenschaft nicht für die natürliche Erklärung der Erscheinungen herbeigezogen werden, und Wundt zieht ihn nie heran. Ist er darum müssiger Begriff?

Diese Ausstellungen an einzelnen Punkten sollen uns nicht hindern, die Originalität, das umfassende Wissen und die geistige Gewandtheit des grossen Philosophen der Gegenwart mit seinen Anhängern und Bewunderern anzuerkennen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens.

Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen. Von Dr. G. Heymans. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig, Barth. gr. 8. 421 S. *Nb* 11.

Das Buch zerfällt in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Der erstere behandelt die formale Logik, der letztere die mathematischen Wissenschaften und Naturwissenschaften. Folgendes ist der wesentliche Inhalt der Heymanschen Erkenntnistheorie.

1. Die logischen Gesetze werden gefunden auf dem Wege des synthetischen Experimentes. Es ist eine Erfahrungstatsache, dass zwei Urteile, welche ein gemeinsames Glied, d. h. entweder denselben Subjekts- oder Prädikatsbegriff, haben, bei ihrem Zusammentreffen in demselben Bewusstsein unter Umständen ein drittes Urteil erzeugen, welches die Gewissheit derselben teilt (51).

Wenn man nun die Quantität und Qualität der Urteile, sowie die Stellung des Mittelbegriffes berücksichtigt, so lassen sich achtundvierzig verschiedene Kombinationen zweier Urteile denken, von denen eine jede experimentell zu untersuchen ist, indem man sich die betreffenden Urteile möglichst klar vergegenwärtigt und dann den Mechanismus des Denkens wirken lässt und die Erzeugung oder Nichterzeugung eines neuen Urteils abwartet (53). Das Resultat dieses Experimentes wird tabellarisch dargestellt.

Prüft man nun näher, wie man in den verschiedenen Fällen von den Prämissen zum Schlusssatze gelangt, so ergeben sich drei Arten des Ueberganges,

die sich selbst wieder zurückführen lassen auf zwei allgemeingültige psychologische Gesetze, das Gesetz des Widerspruchs und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten. So kommen wir zu der Erkenntnis, dass alle Formen des logischen Denkens aus einer allgemeinsten und höchsten Tatsache des Denkens, aus der Tatsache nämlich, dass Bejahung und Verneinung sich ausschliessen und kein Drittes neben sich haben, ohne Rest erklärt werden können. Diese Tatsache ist in demselben Sinne grundlegendes Gesetz des Denkens, wie etwa das Gesetz der Trägheit und des Kräfteparallelogrammes grundlegend für die Mechanik sind (64).

Wir sind davon überzeugt, dass die Gesetze des Denkens zugleich auch Gesetze der Wirklichkeit sind. Wenn wir wissen, dass die beiden Prämissen mit der Wirklichkeit übereinstimmen, so sind wir gewiss, dass auch der Schlussatz mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Ist diese Ueberzeugung begründet? Drei Theorien versuchen diese Frage zu beantworten. Die empiristische Stuart Mills erklärt die Geltung der logischen Gesetze für die gegebene Welt mit der Annahme, dass die logischen Gesetze aus den Erscheinungen der gegebenen Welt abstrahiert sind. So oft wir gefunden haben, dass die Urteile *a* und *b* von der Wirklichkeit gelten, haben wir auch gefunden, dass das Urteil *c* gilt. Aus zahllosen derartigen Erfahrungen ist das allgemeine Denkgesetz entstanden, aus *a* und *b* folgt *c*. Dieser Erklärungsversuch wird als unbefriedigend zurückgewiesen (73).

Ebenso unbefriedigend ist die geometrische Theorie von Lange und Kroman, welche die apodiktische Gewissheit der logischen Gesetze und ihre Anwendbarkeit auf die gegebene Welt auf die apodiktische Gewissheit unserer Raumerkenntnis zurückführen wollen (84). Die Lösung ist vielmehr darin zu suchen, dass bei jedem Syllogismus die Erscheinungen, von denen der Schlussatz handelt, und die Erscheinungen, von denen in den Prämissen die Rede ist, nicht verschiedene, sondern die nämlichen Erscheinungen sind. Der Schlussprozess führt niemals von einer Erscheinungsgruppe zu einer andern, sondern von einer Betrachtungsweise einer Erscheinungsgruppe zu einer anderen Betrachtungsweise derselben Erscheinungsgruppe (92). Da uns nun die Fähigkeit, ein beliebiges Tatsachenmaterial verschiedenartig aufzufassen, in der Erfahrung unseres eigenen Denkens gegeben ist, so ist die Ueberzeugung von der Anwendbarkeit der logischen Gesetze auf die gegebene Welt vollständig erklärt und gerechtfertigt.

Den Uebergang von dem allgemeinen zum speziellen Teile bildet die Lehre von den Elementen des Denkens. Es ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie, durch Analyse der gegebenen wissenschaftlichen Ueberzeugungen die denselben zugrunde liegenden elementaren Ueberzeugungen aufzusuchen (97). Es sind dies jene Urteile, von denen alle übrigen abgeleitet werden, die aber selbst nicht weiter ableitbar sind. Sind nun diese Urteile *a posteriori* und synthetisch, oder sind sie *a priori* und analytisch, so bieten sie weiter keine Schwierigkeit. Sind sie aber *a priori* und synthetisch, so kann die Erkenntnistheorie die Gewissheit derselben unmöglich als gegebene Tatsache ruhig hinnehmen, sondern sie muss eine Erklärung für sie fordern, da es nicht einzusehen ist, was uns nötigen könnte, Urteile für wahr zu halten, für die weder in der Erfahrung noch im logischen Denken zureichende Gründe gegeben sind. Wenn wir nun

im bewussten logischen Denken und in der bewussten Erfahrung genügende Gründe für solche Urteile nicht finden, so müssen wir entweder die Ueberzeugung, dass wir vernünftige, nach Gründen urteilende Wesen sind, aufgeben, oder auf dem Wege der Hypothese im unbewussten Denken oder in der unbewussten Erfahrung zureichende Gründe nachweisen (106).

2. Nach den eben dargelegten Grundsätzen untersucht der Verfasser im zweiten Teile die Elemente der einzelnen Wissenschaften. Zunächst prüft er die Tatsachen des mathematischen Denkens. Bezüglich des arithmetischen Denkens kommt er unter der Voraussetzung, dass alle Sätze der Arithmetik sich auf willkürlich gewählte, aber fest geordnete Laute beziehen, zu dem Resultate, dass alle arithmetischen Urteile auf rein logischem Wege aus den aufgestellten Definitionen abgeleitet werden können, also analytisch sind und infolgedessen einer weiteren Erklärung nicht bedürfen (115). Grössere Schwierigkeiten bieten die Tatsachen des geometrischen Denkens. Erst durch die Arbeiten von Legendre, Lobatschewsky, Riemann und Helmholtz ist die Möglichkeit gegeben, festzustellen, welches die elementaren geometrischen Urteile sind, aus denen sich die ganze Masse des geometrischen Wissens auf rein logischem Wege ableiten lässt (170). Diese elementaren Urteile sind ohne Zweifel synthetisch. Sie sind aber auch *a priori*, denn sie werden als absolut exakt und allgemeingültig betrachtet. Wir stehen also hier vor einem erkenntnistheoretischen Probleme.

Ungenügend ist die empiristische Theorie, die in der Geometrie eine empirische Naturwissenschaft sieht (172). Beachtung verdient dagegen die Theorie Kants, wonach die räumliche Natur der Erscheinungen rein subjektiven Ursprungs ist. Diese Theorie scheint einzig und allein imstande zu sein, die seit Jahrtausenden feststehende, von keinem Menschen bezweifelte Evidenz des mathematischen Wissens als eine sachlich begründete nachzuweisen (187). Es handelt sich nun darum, für die Hypothese Kants eine bestimmtere Form zu finden und dadurch die Möglichkeit zu schaffen, dieselbe an den gegebenen Tatsachen des Denkens zu verifizieren. Zu diesem Zwecke ist vor allem zu untersuchen, welchem Sinne wir vor allem die Daten verdanken, die unserer Raumerkenntnis zugrunde liegen. Gestützt auf die Beobachtung an operierten Blindgeborenen und auf andere Tatsachen, schliesst sich der Vf. der Hypothese Riehls an, wonach es vor allem die Daten des Bewegungssinnes sind, die unserem räumlichen Wissen zugrunde liegen (204). Nimmt man diese vom Vf. ausführlich begründete und genau präzierte Hypothese an, so werden alle synthetischen Urteile der Geometrie beweisbare, analytische Sätze. Auch die allgemeine Natur des geometrischen Wissens, seine Notwendigkeit und Exaktheit lässt sich daraus erklären (209).

Nach der Prüfung der mathematischen Wissenschaften, zu denen der Vf. auch die Kinematik rechnet, wendet er sich zur Untersuchung des naturwissenschaftlichen Denkens. Das den empirischen Wissenschaften eigentümliche Beweisverfahren ist die Induktion (245). Da nun das durch unvollständige Induktion gewonnene Urteil über den Inhalt der Prämissen hinausgeht, so stehen wir auch hier vor einem Problem. Nach einer eingehenden Analyse der Tatsachen des induktiven Denkens im Anschlusse an die Millschen Induktionsgesetze, gelangt der Vf. zu dem Schlusse: Das induktive Verfahren

ist nur dann logisch berechtigt, wenn man die Voraussetzung macht: jeder Veränderung gehen Umstände vorher, aus welchen sie notwendig folgt (290). Da man nun von der Richtigkeit dieses Urteils allgemein überzeugt ist, so kann man mit Recht annehmen, dass es tatsächlich dem induktiven Denken zugrunde liegt.

Die genannte Voraussetzung ist aber selbst wieder ein synthetisches Urteil *a priori*. Es bedarf darum unsere Ueberzeugung von der Wahrheit derselben selbst der Erklärung. Unbefriedigend ist die bekannte assoziationalistische Theorie Humes, sowie die anthropomorphistische Auffassung, wonach die kausale Ueberzeugung der Erfahrung der Willenserscheinungen entnommen und von diesen analogisch auf die übrigen Erscheinungen übertragen ist (315). Eine Erklärung bietet nach der Meinung des Vf. das sogenannte „Hamiltonsche Prinzip“, welches annimmt, dass ein wirkliches Entstehen und Vergehen unmöglich ist. Dieses Prinzip ist eine *causa vera*. Ferner erklärt es nicht nur das oben aufgestellte formale Kausalprinzip, sondern auch die materialen Kausalprinzipien, das Prinzip der zeitlichen und räumlichen Berührung zwischen Ursache und Wirkung, das der Aequivalenz von Ursache und Wirkung, sowie das der logischen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung (333). Aber damit ist das Problem noch nicht vollständig gelöst. Dass alles Bestehende unveränderlich ist, ist weder ein Erfahrungssatz, noch ein analytisches Urteil. Wie ist die Tatsache der Gewissheit dieses Prinzips zu erklären? Bis jetzt ist eine Erklärung noch nicht gegeben worden. Aber wir können es für wahrscheinlich halten, dass ebenso wie die Axiome der Mathematik auch das dem kausalen Denken zugrunde liegende Axiom im unbewussten Denken aus Erfahrungstatsachen auf logischem Wege zustande gekommen ist (359).

Bieten auch die Grundsätze der Mechanik erkenntnistheoretische Schwierigkeiten? Die Prinzipien der Mechanik enthalten zugleich ein empirisches und ein apriorisches Element. Das letztere lässt sich aber leicht zurückführen auf das Hamilton-Prinzip, wonach alles Entstehen und Vergehen als blosser Schein, die demselben zugrunde liegende Wirklichkeit aber als unveränderlich aufzufassen ist (365).

Zuletzt behandelt der Vf. das Problem der Aussenwelt und der mechanischen Naturbetrachtung. Wie entsteht unsere Ueberzeugung von dem Dasein der Aussenwelt? Ueberall da, wo der im Bewusstsein gegebene gesetzliche Zusammenhang Lücken aufweist, werden zur Ausfüllung derselben ausserbewusste Wirklichkeiten angenommen. Diese werden entweder dem Ich oder der Aussenwelt zugerechnet, je nachdem sie sich in ihrem Auftreten vom gegebenen Bewusstseinsinhalt abhängig oder unabhängig beweisen. Auch diese Ueberzeugung findet ihre Erklärung im Hamiltonschen Prinzip. Dasselbe gilt von der Ueberzeugung, dass die Aussenwelt mit ausschliesslich geometrischen Eigenschaften behaftet sei und ausschliesslich mechanischen Gesetzen gehorche, denn wenn jene zahlreichen aufeinander nicht zurückführbaren Qualitäten, welche in der Wahrnehmungswelt ihr Spiel treiben, auch in der Aussenwelt tatsächlich existieren, entstehen und vergehen sollten, so wäre damit eben verneint, was das Hamiltonsche Prinzip behauptet, nämlich dass alle Veränderungen sich auf unveränderliche Wirklichkeitselemente zurückführen lassen (420). Ob nun die mechanische Naturerklärung sich ohne Widerspruch durch-

führen lässt, darüber wird einerseits die Naturwissenschaft der Zukunft, andererseits aber auch die Metaphysik das entscheidende Wort zu sprechen haben.

Dies der Inhalt des Heymannschen Buches. Was die Methode desselben angeht, so bezeichnet sie der Vf. selbst als die empirische Forschungs- und Beweismethode. Die Erkenntnistheorie ist nach seiner Auffassung eine empirische Wissenschaft, die sich mit den Problemen beschäftigt, die aus den gegebenen Erscheinungen des Denkens hervorgehen, welche sie durch gegebene oder hypothetisch angenommene Tatsachen des Denkens zu lösen sucht. Ein Problem liegt nun, so erklärt der Verfasser, dann vor, wenn der evidente Satz, dass wir vernünftige, nach hinreichenden Gründen urteilende Wesen sind, mit tatsächlichen Ueberzeugungen des wissenschaftlichen Denkens im Widerspruch steht. Solche Ueberzeugungen haben wir aber in den synthetischen Urteilen *a priori*, d. h. in solchen Urteilen, welche weder durch die Erfahrung noch durch Analyse der Begriffe begründet werden können. Wir stehen nun vor einer doppelten Möglichkeit: entweder ist der Satz, dass all unser Wissen aus zureichenden Gründen hervorgeht, unrichtig, oder es lassen sich die vorliegenden Daten der Erfahrung in einer Weise ergänzen und deuten, welche dennoch eine Zurückführung des Wissens auf zureichende Gründe gestattet, etwa durch Auffindung bisher verborgener, dem bewussten Denken zu grunde liegender Daten.

Der Verfasser steht hier im direkten Gegensatze zu Kant. Während nach Kant alles wissenschaftliche Erkennen apriorisch und synthetisch ist — die Urteile *a posteriori* gelten ihm als zufällig, die analytischen Urteile als tautologisch —, sieht Heymans in den synthetischen Urteilen *a priori* stets das zu überwindende Problem, und sein ganzes Werk hat das Ziel, den Nachweis zu führen, dass apriorische Synthesen überhaupt nicht existieren, sondern alles wissenschaftliche Erkennen in der Erfahrung und dem begrifflichen Denken nach den Regeln der formalen Logik seinen hinreichenden Grund hat.

Wenn nun auch Heymans hierin Kant gegenüber Recht hat, so halten wir doch seine Auffassung, wonach Logik und Erkenntnistheorie in ihrem ganzen Umfange als psychologische Tatsachenwissenschaften anzusehen seien, für unhaltbar. Man muss notwendig unterscheiden zwischen den Realgesetzen, die den tatsächlichen Gedankenverlauf beschreiben und Objekt der Psychologie sind, und den Normalgesetzen, welche aussagen, wie das Denken verlaufen soll, wenn es auf Richtigkeit oder Wahrheit Anspruch machen will, und die Objekt der Logik bzw. Erkenntnistheorie sind. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung wird unwiderleglich bewiesen durch die Tatsache des Irrtums. Das irrende Denken verläuft nach den psychologischen Gesetzen, steht aber im Widerspruch mit den Normalgesetzen des Denkens.

Um das Zusammenfallen der Normalgesetze mit den Realgesetzen darzutun, behauptet der Vf., die logischen Gesetze besagten nur, dass an das klare Erkenntsein gewisser Verhältnisse bestimmte Reaktionen des Denkens geknüpft seien. So bestehe das Gesetz, dass zwei als widersprechend erkannte Urteile nicht in demselben Bewusstsein gleichzeitig

existieren könnten. Dieses Gesetz erleide aber auch keine Ausnahmen, da noch niemals der Fall festgestellt worden sei, dass jemand zwei als einander widersprechend erkannte Urteile gleichzeitig für wahr gehalten habe. Es seien also die logischen Gesetze zugleich die Realgesetze des Denkens. Darauf ist zu erwidern, dass der Vf. die Bedeutung des logischen Satzes vom Widerspruche nicht richtig auffasst. Dieser Satz behauptet, dass zwei einander widersprechende Urteile, mögen sie nun als widersprechend erkannt sein oder nicht, nicht zugleich wahr sein können und darum nicht zugleich bejaht werden sollen. Wenn also jemand zwei einander widersprechende Urteile zugleich für wahr hält, ohne den Widerspruch zu bemerken, so verstösst er gegen den logischen Satz vom Widerspruch. Was der Vf. oben als logisches Gesetz hinstellt, ist in Wirklichkeit ein psychologisches Gesetz, das im Unterschiede von dem logischen Gesetze von dem tatsächlichen Denken niemals verletzt wird.

Die irrige Auffassung des Vf. kommt auch in der Definition zum Ausdruck, die er von der Erkenntnistheorie gibt. Er sagt, diese Wissenschaft habe die Aufgabe, die kausalen Beziehungen, welche das Auftreten von Ueberzeugungen im Bewusstsein bedingen, durch empirische Feststellung zu ermitteln und zu erklären. Wenn dies in Wahrheit die Aufgabe der Erkenntnistheorie wäre, so würde man genug getan haben, wenn man die zu untersuchenden Ueberzeugungen auf Suggestion, Ideenassoziation oder irgend welche andere Ursachen zurückgeführt hätte. Es ist aber doch einleuchtend, dass mit einer solchen Erklärung für die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit der betreffenden Urteile noch gar nichts gewonnen wäre. In der Tat ist ja der Vf. auch eifrig bemüht, die wissenschaftlichen Ueberzeugungen nicht nur kausal zu erklären, sondern auch ihre Berechtigung nachzuweisen, indem er zeigt, dass sie entweder analytische Urteile sind oder aus Tatsachen der Erfahrung logisch abgeleitet werden können.

Im übrigen stehen wir nicht an, die grossen Vorzüge des Buches anzuerkennen. Der Vf. befeisst sich einer musterhaften Klarheit, er versteht es vortrefflich, die Verwunderung über das Gegebene, die den Anfang des wissenschaftlichen Forschens bildet, wachzurufen. Glücklicher als im positiven Aufbau scheint er uns zu sein in der Kritik fremder Systeme. Besonders lesenswert sind seine Ausführungen gegen die Anschauungen Mills und Humes. Interessant sind die ausführlichen Erörterungen über das mathematische Denken und über das Wesen der wissenschaftlichen Induktion. Was das Hamiltonsche Prinzip angeht, das in dem zweiten Teile des Buches eine so grosse Rolle spielt, so scheint uns dieses in keiner Weise evidente Prinzip wenig geeignet zu sein als Fundament für das Kausalprinzip zu dienen.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Grundzüge der Logik und Noëtik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Sebastian Huber, o. ö. Professor für Philosophie am kgl. Lyzeum in Freising. Mit 12 eingedruckten Figuren. Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1906. VIII, 168 S. M 2,50.

Schüler des ehemaligen Professors Dr. Math. Schneid am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt, welcher allzu früh der philosophischen Forschung entrissen wurde, haben pietätvoll dafür Sorge getragen, dass die Vorlesungen dieses trefflichen Lehrers nicht bloss über sein Grab hinaus erhalten blieben, sondern auch in weiteren Kreisen bekannt wurden. Zunächst nämlich hat Jos. Sachs, Professor am kgl. Lyzeum in Regensburg, „Grundzüge der Metaphysik . . . unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid“ herausgegeben, 2. Aufl. 1896 (vgl. diese Zeitschrift X 182 f.). Seinem Beispiel folgend gibt nunmehr ein zweiter Schüler des Verstorbenen, der ord. Professor Dr. Seb. Huber am kgl. Lyzeum in Freising, „Grundzüge der Logik und Noëtik im Geiste des hl. Thomas von Aquin“ heraus.

Ihn leitet dabei die ausgesprochene Absicht, durch diese Grundzüge die vorhin erwähnten, vor Jahren durch Sachs besorgten „zu einem vollständigen Lehrbuch der theoretischen Philosophie zu ergänzen“. So eng freilich, wie Sachs es getan, will er sich seinerseits nicht an die Vorlesungen des gemeinsamen Lehrmeisters angeschlossen haben, sondern vielmehr in manchen Punkten „den bekannten trefflichen Lehrbüchern von Commer, Gutberlet, Michael de Maria S. J., Mercier etc.“ gefolgt sein.

Nach dem Gesamteindrucke, welchen die in Rede stehenden „Grundzüge“ auf mich gemacht haben, stehen dieselben unter denjenigen Lehrbüchern deutscher Zunge, welche man zur Zeit vorwiegend zu Rate zieht, dem „System der Philosophie“ am nächsten, welches vor Jahren (1883—86) Ernst Commer, der jetzige Dogmatiker an der Wiener Universität, veröffentlicht hat. Beide nämlich vertreten mit aller Strenge den thomistischen Standpunkt.

Freiburg i. B.

Dr. Joh. Uebinger.

Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung. Von L. W. Stern. I. Bd.: Ableitung und Grundlehre. Leipzig, Barth. 1906.

Der als experimentierender Psycholog rühmlichst bekannte Vf. erweist sich in vorliegender Schrift auch als hervorragender spekulativer Philosoph. Er bietet ein ganz neues philosophisches System, eine neue Weltanschauung, die zwar das Beste aus der Vorzeit, insbesondere von Aristoteles, Leibniz, Fechner adoptiert, aber über diese Denker weit

hinausgeht, der „neuen Zeit“, die für uns anbricht, vollständig gerecht werden will. Dieselbe macht aber nicht auf absolute Geltung Anspruch, sondern mit höherer Kulturentwicklung mag sie einer andern Platz machen. Und man muss gestehen, mit grossem Geschick hat der durch konstruktive Fähigkeit ausgezeichnete Philosoph alles, was die moderne Wissenschaft bietet, für den Aufbau seines durchaus einheitlichen Systems verwandt.

Der Grundgedanke ist durch den Titel: „Person und Sache“ charakterisiert, Begriffe, die aber sehr der Erklärung bedürfen, da sie in einem dem gewöhnlichen Sprachgebrauche sehr zuwiderlaufenden Sinne genommen werden. Das neue Begriffspaar soll an die Stelle der herkömmlichen Gegensätze von Seele und Leib, Gott und Welt, Geist und Materie gesetzt werden, über ihnen stehen: es ist „psycho-physisch neutral“.

Was bedeuten also in dem neuen System diese Ausdrücke?

„Eine Person ist ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt.“

„Eine Sache ist das kontradiktorische Gegenteil zur Person. Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und das, in vielen Teilfunktionen funktionierend, keine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt.“

Zur näheren Erklärung wird hinzugefügt:

„Die Person ist ein Ganzes, die Sache ein Aggregat. Die Person ist etwas über ihren Teilen, die Sache ist die Summe ihrer Teile. Die Person ist Qualität, die Sache Quantität. Die Person ist Individualität, die Sache Vergleichbarkeit. Die Person ist aktiv (und spontan), die Sache ist passiv (und rezeptiv). In der Sphäre der Person gibt es innere Kausalität (d. h. Wirkung des Ganzen auf die Teile), in der Sphäre der Sachen gibt es nur äusserliche Kausalität (Beziehung eines Elementes auf ein anderes). Die Person ist teleologisch, die Sache mechanisch. Die Person ist Selbstzweck, die Sache Fremdzweck. Die Person ist für sich genommen Wert, die Sache ist für sich genommen indifferente Existenz. Die Person ist nicht restlos ersetzbar (sie hat ‚Würde‘), die Sache ist restlos ersetzbar (sie hat einen ‚Preis‘)“ (16 ff.).

Den Kern des Systems charakterisiert der Vf. kurz selbst:

„Die metaphysischen Grundüberzeugungen, auf denen sich das ganze weitere System aufbauen wird, lassen sich in folgenden Thesen zusammenfassen: 1. *Unitas multiplex* — die Welt besteht aus Personen, d. h. aus solchen Existierenden, die trotz der Vielheit der Teile, eigenartige und eigenwertige Einheiten bilden und als solche trotz der Vielheit der

Teilfunktionen einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringen. 2. Hierarchie. Die Welt ist gegliedert in einen Stufenbau von Personen derart, dass die Teile jeder Person wieder Personen sind, die wiederum aus Teilen bestehen usw. in infin. 3. Zweiphasigkeit. Im Dasein der Person gibt es zwei Phasen, eine latente und eine aktuelle; dort existiert die Person nur ‚an sich‘, hier ‚an und für sich‘. Es bekundet sich

	Die erste Phase:	Die zweite Phase:
objektiv zuständlich als	Besonderheit,	Gestaltung,
teleologisch als	Selbsterhaltung,	Selbstentfaltung,
kausal als	Reaktionsfähigkeit,	Spontaneität,
teleomechanisch als	Gesetz	Zwang,
psychisch als	Unbewusstheit und Reflex.	Bewusstsein und Wille.

4. Phasenwechsel. Beide Phasen gehen fortwährend in einander über. Einerseits findet ein Aktuellwerden der bis dahin latenten Personen statt (‚Aktualisation‘); andererseits sinkt jedes einzelne neue Moment der aktuellen Phase in den latenten Zustand der ersten Phase zurück (‚Mechanisation‘).“

Die „reale“ Einheit der Personen wird hergestellt durch die Selbsterhaltung des Ganzen, womit dann zugleich die Selbstentfaltung verbunden ist. Auf der niedrigsten Stufe der Hierarchie stehen die Uratome, sie sind schlechthin Sachen, keine Personen; die Moleküle sind die ersten Personen, aus ihnen werden die Zellen, aus diesen Pflanzen, Tiere und Menschen als höhere Personen konstituiert. Die Gesellschaft bildet die nächst höhere Person, es kommt die Welt und schliesslich der Inbegriff aller Teile des Universums, Gott. Dieser Begriff der reinen Person ist eigentlich nur ein Postulat wie auch der Begriff der reinen Sache.

„Beim Gottesbegriffe kommen wir zu der Antinomie, dass wir Gott als Person, d. h. als Individualität, d. h. als Begrenzung und Absonderung, denken müssen, andererseits nichts mehr ausser ihm denken dürfen, wodurch ihm Grenzen gesetzt würden, und wogegen er sich absonderte und individualisierte. Beim Begriff des absoluten Materials kommen wir zu der Antinomie, dass wir die Welt nicht anders als individualisiert denken können, dass aber das Material zu allen Individuen nicht selbst individualisiert sein kann, weil es sonst nicht die letzte Stufe wäre, sondern wiederum Material in sich befassen müsste“ (169).

Dieser kritische Personalismus ist, wie betont wird, metapsychophysisch, an die Stelle des psychophysischen Parallelismus ist der „teleomechanische“ zu setzen. Es lautet „die Formel des teleomechanischen Parallelismus: Was von oben, d. h. vom Standpunkte des Ganzen aus, persönlich ist, ist von unten, d. h. vom Standpunkte der Teile aus, sächlich“ (149).

Nun stehen sich Mechanik und Teleologie, Kausalität und Zweck nicht mehr feindselig gegenüber, die Teleologie ist auch nicht mehr der Kausalität zufällig, äusserlich, sondern jedes Wirken ist wesentlich teleologisch.

Den nächsten Beweis für das neue System findet der Vf. in der Widerlegung des naiven Personalismus, der Geist und Stoff, Gott und Welt scheidet, und des Impersonalismus, der keine Personen, sondern nur Sachen kennt. Gegen letzteren macht er einige gute Bemerkungen, aber er stellt ihn doch ganz verkehrt dar, wenn er ihn Stoffe und Energien bloss als Summenden der Welt annehmen lässt.

Ganz unbegreiflich aber ist, was er dem „naiven Personalismus“ aufbürdet, nämlich derselbe komme durch falsche Lösung des Mysteriums des „Viel-Einen“, d. h. durch Analyse des Zusammengesetzten, zum Einfachen: Seele, Gott.

„Wer wirkt eigentlich? d. h. welcher von den noch vielen denkbaren Teilen ist der letzte Urheber? Zu einem Abschluss kommt dies analytische Verfahren erst dann, wenn es bei einem nicht weiter zerteilbaren, also bei einem einfachen Substrate anlangt, dem gegenüber alles Uebrige Aussenwelt ist; in unserem obigen Beispiele heisst es: Seele; auf das Ganze der Welt bezogen heisst es: Gott“ (44).

Durch streng logische Schlussfolgerung gelangen wir von den einfachen, unteilbaren Seelentätigkeiten zu einem einfachen Prinzip; die Kontingenz der Welt verlangt einen absoluten Weltgrund, der nur als Intelligenz gefasst werden kann, und freilich auch absolut einfach ist, weil er unendlich vollkommen ist.

Das Zusammengesetzte kann nicht unendlich sein; denn die Summe von endlichen Posten ist nicht unendlich. Darum ist der Grundgedanke des Systems, dass alles Seiende eine *unitas multiplex* sein müsse, nicht bloss unbewiesen und unbeweisbar, sondern umgekehrt das Einfache ist eine logische Forderung des schliessenden, nicht des analysierenden Denkens.

Der Gottesbegriff des Vfs ist darum durchaus widerspruchsvoll, nicht wegen der Individualität, wie er zu beweisen sucht. Denn individualisiert wird ein Wesen nicht durch Abgrenzung gegen anderes, sondern durch seine eigene Bestimmtheit, erst sekundär ist es damit gegen alles andere abgegrenzt. Diese Bestimmtheit kommt aber dem Unendlichen im höchsten Masse zu: Es steht kraft seines Wesens nicht neben, sondern über allem andern.

Vollständig absurd ist die positive genauere Fassung des Gottesbegriffes, welche der Vf. später im Anschluss an Fechner gibt. Wenn er sein System metapsychophysisch nennt, so ist das bloss für den erkenntnistheoretischen Standpunkt zutreffend: man kann ja dasselbe Wesen von zwei Seiten ansehen; aber ontologisch soll die Gottheit

selbst psychophysisch sein. Das ist ein Widerspruch. Dasselbe einfache Wesen kann nicht zugleich seelisch und körperlich sein.

So erweist sich dieses stolze, mit viel architektonischer Kunstfertigkeit aus zum Teil sehr kostbarem Material aufgeführte Gebäude als höchst luftig; unsolid in seinen Fundamenten läuft es in eine holz-eiserne Spitze aus.

Fulda.

Dr. C. Gatterlet.

Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. Von Dr. theol. et philos. Martin Grabmann, Priester der Diözese Eichstätt. (14. Heft der Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft, herausgegeben von Dr. Albert Ehrhard und Dr. Franz M. Schindler.) Wien, Mayer & Co. 1906. VIII, 176 S. *M.* 3,60.

Einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der scholastischen Philosophie liefert G. mit vorliegender Schrift, um so wertvoller, als es sich um die wissenschaftliche Analyse eines Werkes handelt, in welchem sich die „wissenschaftliche Eigenart der älteren Franziskanerschule und ihr durch die Worte »Augustinismus — Aristotelismus« gekennzeichnete Gegensatz zur Dominikanerschule deutlich ausdrückt.“

Das Werk, an das G. sich bei der monographischen Behandlung der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta († 29. Oktober 1302) hält, sind die *Quaestiones de fide et cognitione* dieses Scholastikers, „welche durch den Forscherfleiss der Franziskaner von Quaracchi nunmehr die längstverdiente Drucklegung gefunden haben“. ¹⁾ Dabei sind für ihn vor allem „dogmen- und philosophiegeschichtliche Normen massgebend“, indem er das Verhältnis des Matthäus v. Aq. zu Augustinus und zu den grossen scholastischen Zeitgenossen, besonders zu Thomas von Aquin, zu bestimmen und überhaupt seine Stellung im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung zu zeichnen sucht.

In der Einleitung werden wir bekannt gemacht mit dem Lebensgang, der literarischen Tätigkeit und dem wissenschaftlichen Standpunkt des berühmten Kardinals und hervorragendsten Schülers des hl. Bonaventura, dem er auch (jedoch nicht unmittelbar) im Amte eines Ordensgenerals gefolgt war.

¹⁾ Fr. Matthaeci ab Aquasparta O. F. M. S. R. E. Cardinalis *Quaestiones disputatae selectae*. Tom. I. *Quaestiones de fide et de cognitione*. Ad Claras Aquas (prope Florentiam). 1903. Tom. II. *Quaestiones de incarnatione et gratia* ist in Vorbereitung.

Zur Einführung in den I. Abschnitt — die philosophische Erkenntnislehre des Matthaeus von Aquasparta — dient ein Wort über die Bedeutung der sog. *Quaestiones disputatae* in der Scholastik, sowie über die Behandlung der Erkenntnislehre bei den Scholastikern. Waren die *Qu. disputatae* überhaupt „glänzende Probeleistungen der akademischen Lehrtätigkeit des Magisters“, und haben „überhaupt die Franziskanertheologen sich mit Eifer dieser Literaturgattung zugewendet“, so zählen die *Quaestiones disp.* unseres Matthaeus v. Aq. „zu den erstklassigen Erzeugnissen“ derselben. Im oben zitierten I. Band derselben wird uns eine förmliche Monographie über die Hauptfragen der Erkenntnislehre gegeben, so vollständig, wie wir sie nur bei wenigen Scholastikern finden,

An der Hand dieser *Quaestiones* führt uns G. zunächst die Lösung des Gewissheitsproblems nach Matthaeus vor, grundlegend für dessen philosophische und theologische Erkenntnislehre zugleich. Wie er sich hier sowohl im negativen (Widerlegung des Dogmatismus der ersten und des Skeptizismus der zweiten Akademie) als auch im positiven Teil (*veritas eligenda, quae medium tenet*) an den hl. Augustinus hält, so kommt er auch in Beantwortung der Frage über das Verhältnis zwischen Denken und Sein schliesslich auf den Exemplarismus desselben Kirchenlehrers hinaus.

Nachdem Vf. die diesbezüglichen Ausführungen des Matthaeus über den Erkenntnisgrund (Qu. II. *de cognitione*) analysiert, fügt er einen überaus wertvollen philosophiegeschichtlichen Exkurs hinzu über die Theorie von der *cognitio in rationibus aeternis* (55—72), und hebt dabei besonders die verschiedene Interpretation hervor, die der hl. Augustin bei S. Thomas einerseits und bei dem hl. Bonaventura mit seiner Schule andererseits gefunden hat. Den S. 68 ff. angeführten Autoren, nach welchen „zwischen Thomas von Aquin einerseits und Augustinus und Bonaventura andererseits volle sachliche Uebereinstimmung“ bestehen soll bezüglich der Erkenntnis *in rationibus aeternis*, sind wohl auch beizuzählen: Liberatore (Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas v. Aquin, übersetzt von Franz [Mainz 1861] 148 ff.), Marcellino da Civezza (*Delle dottrine filosofiche del S. D. S. Bonaventura* [Genova 1874] 145 sqq.), Casanova (*Cursus Philosophicus* [Matriti 1894] II 513 sq.), Kampmann (*Philosophia Angelico-Seraphica* [Quaracchi 1896] II 481 sq. [pro manuscripto]).

Aus der trefflichen Analyse der folgenden Quaestio (III. *de cognitione*) über den Erkenntnisvorgang ergibt sich dem Vf. als Hauptunterschied zwischen der Lehre Aquaspartas und der thomistischen Doktrin der, dass der Aquinate den Grundsatz:

»*omnis cognitio incipit a sensu*« auch auf die Erkenntnis des Unkörperlichen ausdehnt . . ., während nach Matthaeus von Aquasparta die Seele durch

die Sinne nur die Erkenntnis des Körperlichen sich erwirbt, das Unkörperliche hingegen durch Besinnung auf sich selbst oder in den ewigen Ideen erkennt.“

Meines Erachtens ist aber in der betreffenden Quaestio auch schon die folgende Quaestio grundgelegt, die Matthaeus und die Franziskanerschule von der thomistischen Schule unterscheidet, die direkte Erkenntnis des Individuellen nämlich. Dies scheint Vf. übersehen zu haben, da er Aquasparta lehren lässt:

„Der *Intellectus agens* beseitigt von dem Phantasma alles Singuläre und Materielle (81).“

Das ist allerdings thomistisch gesprochen. Matthaeus sagt aber an zitierter Stelle (287) nichts von der Abstraktion des Singulären, ja nicht einmal von der Abstraktion des Materiellen. Er sagt bloss:

„*Intellectus agens, quo est omnia facere, transformat eam (intentionem intellectam in potentia) in intellectum possibilem et facit eam intellectam actu; et illud vocat Philosophus abstrahere.*“

Es steht deshalb nichts im Wege, dass die so gebildete *species intelligibilis* das ganze Objekt darstellt, wie es dem *Intellectus agens* von der Phantasie dargeboten wurde, sowohl nach seiner singulären als auch nach seiner materiellen Seite, selbstverständlich ohne dass die *species* selbst materiell zu sein braucht. Nach solcher Auffassung des Erkenntnisvorganges ist es nicht gar so auffällig, wie Vf. meint (91), wenn Matthaeus in der folgenden Quaestio, wo er speziell von der Erkenntnis des Individuellen handelt, sich kurz fasst. Man mag die Materie als *principium individuationis* auffassen oder nicht: Jedenfalls gehört sie sowohl wie auch das *principium individuationis constitutum* zum individuellen Wesen (*quidditas singularis s. forma individualis*, 313 ad 6) des individuellen körperlichen Dinges, das in dem Phantasma als *intentio intellecta in potentia* dem *Intellectus agens* vorgestellt wird; und es bedarf nun nicht so sehr eines Beweises dafür, dass der Intellekt dieses ihm vorgestellte Einzelding direkt erkennen könne, als vielmehr dafür, warum er es denn nicht direkt sollte erkennen können; warum er sich eine *species intelligibilis universalis* bilden sollte, ohne auch eine *species singularis* sich bilden zu können. Ja

„wenn der Intellekt auch habituell den Allgemeinbegriff früher hat als den Einzelbegriff ›dieser Mensch‹, so hat er dennoch wohl aktuell letzteren Begriff früher. Denn zuerst wird die *species singularis* zum Intellekt geleitet; derselbe abstrahiert daraus die *Intentio universalis* und erst dann erkennt er das Allgemeine“ (91).

Nach Darlegung der Anschauungen Aquaspartas über die Selbsterkenntnis der Seele (qu. V. *de cognitione*), worin er sich abermals als Gagner des hl. Thomas zeigt, macht uns Vf. wieder aufmerksam auf den engen Anschluss unseres Scholastikers an den grossen Kirchenlehrer von Hippo, der ja gerade dem Selbstbewusstsein, der inneren Erfahrung eine besondere Sorgfalt zugewendet hat.

Dasselbe gilt vom folgenden und letzten Kapitel der philosophischen Erkenntnislehre, in welchem die hienieden uns mögliche Erkenntnis der rein geistigen Wesen nach Aquasparta dargelegt wird. Indem er lehrt, dass unser Intellekt nicht bloss privative, sondern auch positive, wenn auch unvollkommen, das Wesen der rein geistigen Substanzen zu erkennen vermöge, erweitert er das Reich des menschlichen Erkennens über die von Thomas von Aquin gezogenen Grenzen hinaus. Doch verhehlt er sich auch nicht, „dass der Flug des Menscheingeistes gehemmt ist durch die Last und die Schwäche des Leibes.“ Mit den diesbezüglichen Gedanken Aquaspartas, die er in qu. X *de cognitione* niedergelegt hat, schliesst Vf. treffend den I. Abschnitt seiner Abhandlung, während er die qq. VII, VIII und IX in den II. Abschnitt, die theologische Erkenntnislehre des Matthaeus, hineinzieht.

Bei Wiedergabe der Hauptgedanken dieses II. theologischen Teiles müssen wir uns kurz fassen, um nicht dem Charakter des Philosophischen Jahrbuches zuwiderzuhandeln. Es gibt Vf. zunächst den Begriff und die kurze Geschichte der theologischen Erkenntnislehre, die als eigene Disziplin erst neueren Datums ist. Dann führt er die Anschauungen samt den Gründen seines Geleitsmannes an über Berechtigung und Notwendigkeit des Glaubens an (objektive) übernatürliche Wahrheiten (Widerlegung des Rationalismus); ebenso dessen Ansichten über Notwendigkeit und Subjekt des (subjektiven) Glaubenshabitus; darauf dessen Begründung der Einheit des Glaubens gegenüber dem religiösen Indifferentismus, woran sich des Matthaeus siebenfaches Argument für die Wahrheit des christlichen Glaubens anschliesst. — In dem nun folgenden IV. Kapitel fasst Vf. unter dem Titel „Glauben und Wissen“ die quaestiones IV.—VI. *de fide* des Kardinals zusammen über Wahrheit und Untrüglichkeit des Glaubens sowie über das Verhältnis der Glaubenserkenntnis zur Wissenserkenntnis, d. h. zu der aus der Einsicht in das Wesen, in die Gründe, in den Intellekt des Erkannten hervorgehenden Wahrheitsüberzeugung. Letzterem „wichtigsten Abschnitt der theologischen Erkenntnislehre unseres Scholastikers“ ist eine vortreffliche Uebersicht (141—151) über die Geschichte der Frage vom Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen in der Patristik und Scholastik vorausgeschickt, während die Darlegung des Verhältnisses des Glaubens zum himmlischen Wissen, zur *Visio beatifica*, dieses wertvolle Kapitel abschliesst.

Im V. und letzten Kapitel gibt Vf. die Anschauungen Aquaspartas über gewisse diesseitige ausserordentliche, übernatürliche Erkenntniszustände, über das sog. mystische Erkennen (Ekstase), wovon Matthaeus in der VII.—IX. *quaestio de cognitione* handelt.

„Es ist überhaupt,“ so schliesst Vf. mit Recht, „seiner ganzen Erkenntnistheorie, sowohl der philosophischen wie der theologischen, ein mystischer Zug

eigen. Er lässt hier die Eigenart des hl. Augustin auf sich wirken, der dem natürlichen und religiösen Erkennen eine lebensvolle mystische Färbung gegeben . . .“

Errata: Im Zitat S. 74 Nota 4 ist aus Versehen eine Zeile ausgefallen: non tantum in sensum, immo in imaginationem et in intellectum, non tantum conjunctum, immo separatum . . . — S. 77 ist der zweite Teil des 1. Grundes für die betreffende Positio nicht genau wiedergegeben. Offenbar sind „Objekt“ und „Subjekt“ (Zeile 14 von oben) umzustellen. — S. 119 Nota 11 soll es heissen: credimus tamen, etsi non vidimus sensu, referentibus, statt: sensibus referentibus, was den Sinn nicht unbedeutend verändert.

Sigmaringen (Gorheim).

P. Bonaventura Trimolé O. F. M.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Cl. Bäumker und Frhrn. v. Hertling. Band IV, Heft 5 und 6. **Die Psychologie Alberts des Grossen.** Nach den Quellen dargestellt von Dr. Arthur Schneider, Privatdozenten an der Universität in München. I. Teil. Erster Abschnitt. XII, 292 S. II. Teil. Zweiter bis vierter Abschnitt. VI, S. 293 bis 558 Münster, Aschendorff. 1903 und 1906. M 9,50 und 9,00.

1. Eine sehr hohe Aufgabe stellt sich Schneider in dem hier zu besprechenden Buche; nach den Quellen nämlich in möglichst umfassender Weise (XI) will er die Psychologie des Albertus Magnus darstellen. Um eine möglichst klare Uebersicht zu gewinnen, hält er es für angezeigt, die bezüglichen Lehren, welche ganz verschiedenen Gedankenwelten entstammen, zunächst für sich gesondert darzustellen, sodann in dem Fortgange der Untersuchung bei den einzelnen Problemen auf die bereits früher erörterten Lösungen derselben hinzuweisen (XI).

2. Die Lösung der Aufgabe gliedert er in vier Abschnitte. Von diesen behandelt der erste (1—293) die peripatetischen, der zweite (294 bis 363) die neuplatonischen, der dritte (364—531) die theologisch-augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts, und endlich der vierte verhältnismässig sehr kurze Abschnitt (532—548), der gelegentlich (533) ganz passend auch ‚Schlusskapitel‘ genannt wird, „Alberts Versuch einer Synthese“.

3. Eben dieser kurze vierte „Abschnitt“ dürfte weitere wissenschaftliche Kreise in erster Linie interessieren. Die vorangehenden Abschnitte nämlich verlegen sich auf äusserst mühselige Kleinarbeit, untersuchen die Schriften Alberts, insofern die Psychologie in Betracht kommt, auf ihre Quellen und stellen als solche für gewöhnlich aristotelisch-

peripatetische und platonisch-augustinische, ausnahmsweise hin und wieder neuplatonische und peripatetisch-arabische fest. Diesen drei Abschnitten der Analyse stellt sich nunmehr im vierten der Versuch einer Synthese im Sinne Alberts gegenüber. Eine solche Synthese versucht die so wichtige Schrift desselben *Summa de homine*, die Gesamtlehre desselben über den Menschen, welche in zwei Hauptteile zerfällt, in die Lehre zunächst von der Seele an sich, ihrem Wesen und ihrem selbständigen Bestehen, sodann von dem Seelenleben, den verschiedenen Stufen desselben und den dazu gehörigen Vermögen, Potenzen. Um alle, Theologen wie Philosophen, zu befriedigen, stellt er zwei Reihen von Erklärungen zusammen, solche von Theologen, welche, wie Augustinus, Remigius, Bernardus und Damascenus, die Menschenseele für eine stofflose, vernünftige, den Körper beherrschende Substanz; und solche von Philosophen, welche, wie Aristoteles und Avicenna, die Seele für die *forma corporis*, d. i. für die Form des physisch-organischen Körpers erklären (534 f.). Der zweite Hauptteil jener Gesamtlehre handelt von den Bestandteilen, d. h. von den mannigfaltigen Kräften bez. Vermögen der Menschenseele. Mit Aristoteles nimmt er drei Hauptstufen von Lebensäusserungen an und dem entsprechend drei Hauptgruppen von Kräften, nämlich:

I. *Vires animae vegetativae*. A. *Vis nutritiva*. B. *Vis augmentativa*. C. *Vis generativa*.

II. *Vires animae sensibilis*. A. *de foris*: Sensus a. *proprii* (*visus, odoratus, gustus, auditus, tactus*). b. *communis*. B. *de intus*: *imaginatio, phantasia, aestimatio, memoria, reminiscentia*.

III. *Vires animae rationalis*. A. *rationales*: a. *opinio*. b. *intellectus* (*agens, possibilis, speculativus*). c. *ratio*. B. *motivae*: a. *motum nuntiantes* (*intellectus practicus, phantasia*). b. *motum imperantes* (*voluntas, vis concupiscibilis bez. irascibilis*).

4. Die vorstehende systematische Gliederung der Psychologie Alberts, entworfen in freiem Anschlusse an die Darlegungen des Autors selbst und seines umsichtigen Erklärers, dürfte sich nach meinem Empfinden noch am ehesten auch für eine kritisch sichtende Darstellung der Psychologie Alberts empfehlen. Schneider freilich hat in der Hauptsache den entgegengesetzten Weg eingeschlagen und sein Augenmerk in erster Linie auf das umfassende Quellenmaterial gerichtet, welches Albertus zu verarbeiten sich befeissigt hat. Unverdrossen ist er diesen Spuren nachgegangen und hat auf diesem Wege eine Arbeit zustande gebracht, welche philosophiegeschichtlich von bleibendem Werte ist.

5. Nicht leicht, wie anderweitig (*Philos. Jahrb.* Band 18, 93) bereits bemerkt ward, ist dieselbe gewesen. Dem Herrn Verf. glauben wir es aufs Wort, dass bei der Aufgabe, wie er sich dieselbe gestellt

nämlich für sich gesondert die Quellen nachzuweisen, die Darstellung „sehr schwierig“ und „wenig erquicklich“ sich gestaltete, dass darunter die Harmonie derselben leiden musste (XI). Angesichts dessen liegt die Frage nahe, ob diese Schwierigkeiten sich zum grösseren Teil hätten vermeiden lassen, wenn man die Synthese anstatt der Analyse in den Vordergrund gestellt und mit Zugrundelegen der *Summa de homine* die Psychologie Alberts sich hätte aufbauen lassen, eine Frage freilich, welche sich nicht so ohne weiteres von vornherein mit voller Sicherheit beantworten lässt. Für deren Bejahen aber spricht sofort ein wichtiger Umstand. Wie nämlich jene Summa deutlich erkennen lässt, hat unser schwäbischer Landsmann eine einheitliche Zusammenfassung der ihm bekannten psychologischen Lehrsätze angestrebt und, wenn auch nicht mit vollem, so doch für seine Zeit mit gutem Erfolge durchgeführt. Dieser Tatbestand ist nach meiner Ansicht vor allem in den Vordergrund zu rücken und dem entsprechend die Psychologie Alberts zu gestalten.

Freiburg i. B.

Dr. Joh. Uebinger.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Cl. Bäumker und G. Frhrn. v. Hertling. Münster, Aschendorff. 1905.

Bd. V, Heft I: **Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie.** Von Dr. M. Wittmann. 76 S. *Nb.* 3,45.

Nachdem bereits Joël, Munk und Guttmann in zahlreichen Einzelfragen die Abhängigkeit Avencebrols von der griechischen bzw. arabischen Philosophie festgestellt haben, tritt der Verfasser, der sich schon in einer früheren Schrift Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol mit der Lehre des jüdischen Philosophen beschäftigt hat, aufs neue an das Studium der Quellen des *Fons vitae* heran. Es ist ihm aber weniger darum zu tun, die „Zahl der Einzelberührungen zu vermehren“, als vielmehr die Stellung der ausschlaggebenden Elemente der Philosophie Avencebrols zu der neuplatonischen Philosophie einerseits und den Strömungen des zeitgenössischen arabischen Denkens andererseits zu untersuchen und dadurch eine bessere historische Würdigung dieses eigenartigen Systems in seiner Gesamtheit zu ermöglichen.

Von diesem Gesichtspunkte aus werden die hervorragendsten Bestandteile des Systems, die Lehre von der Gottheit, dem Willen, dem Geiste, der Seele und der Körperwelt einer eingehenden, von gründlicher Sachkenntnis zeugenden Untersuchung unterzogen, die im wesentlichen zu folgendem Resultate führt:

Die Gotteslehre Avencebrols zeigt unter dem Einflusse, den die religiösen Anschauungen auf das arabische Denken gewinnen, eine Wegwendung von Plotin. Das Urwesen wird der Welt und dem menschlichen Denken wieder näher gerückt. Die im Mittelpunkte des Systems stehende Willenslehre hat ihr Vorbild in Philo. Begrifflich lassen sich in der Entwicklung, die den philonischen *Logos* in den Willen Avencebrols umwandelte, drei Phasen unterscheiden: Der *Logos* wird Willen, in das neuplatonische System versetzt und unter dem Einfluss der neuen Umgebung seiner ideellen Merkmale entkleidet. Der Geist ist nicht mehr wie bei Plotin der vom göttlichen Wesen losgerissene Verstand, sondern eine zweite Intelligenz. Er ist tätiger Verstand und die erste Verbindung von Materie und Form. Die Allseele ist durch Verselbständigung der Natur von der Körperwelt hinweggerückt. Die platonische Dreiteilung der Einzelseele ist auf die Allseele übertragen. In der Körperlehre treten zu der plotinischen Auffassung noch pythagoräisch-mathematische Elemente (73).

Daraus ergibt sich für die Beurteilung des Systems Avencebrols in seiner Gesamtheit:

„Von einer blossen Uebernahme eines antiken Systems kann keine Rede sein. Das Alte erscheint nicht mehr in seiner ehemaligen Gestalt . . . Die antiken Ideen nehmen mit der Uebertragung in eine neue geistige Welt unvermerkt andere Gestalten an . . . Das äussere Gerüst des Neuplatonismus ist geblieben; der Inhalt ist grösstenteils ein anderer geworden . . . Die bedeutendsten Verschiebungen ergaben sich durch das Eindringen religiöser Elemente.“

Bd. V, Heft 2: **Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit.** Von Dr. S. Hahn.
gr. 8. 56 S. *M.* 1,75.

Thomas Bradwardinus, Erzbischof von Canterbury, ein jüngerer Zeitgenosse des Duns Scotus, gleichalterig mit Occam und Baconthorp, ein Mann von ernstem Denken und Wollen, der in seinem Hauptwerke *Causa Dei* mit hohem sittlichen Pathos die „Sache Gottes“ gegen den „Pelagianismus“ vertritt, ein Scholastiker, der von Leibniz zusammen mit Wiclif, Hobbes und Spinoza als Leugner der Willensfreiheit genannt wird, ist gewiss imstande, das Interesse des Philosophiehistorikers zu erregen.

Die vorliegende Arbeit gilt dem auffallendsten Teile der Bradwardinischen Philosophie, der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Nach der Mitteilung einiger biographischen Daten und einer kurzen Schilderung des Charakters, der wissenschaftlichen Tendenz und der literarischen Tätigkeit Bradwardins wendet sich der Vf. im ersten Teile seiner Schrift der Gotteslehre des englischen Philosophen zu. Zwei Prinzipien sind es, die derselben zu grunde liegen: 1. Da Gott seinem

Begriffe nach das vollkommenste Wesen ist, so muss er als daseiend gedacht werden. Es hiesse mit der Fackel nach der Sonne suchen, wollte man die Existenz dieses vollkommensten Wesens durch andere Beweise begründen. 2. Eine Kausalreihe ohne eine erste Ursache ist undenkbar. In der Lehre vom göttlichen Willen und Intellekte schliesst sich unser Philosoph der Auffassung des Scotus an. Eigentümlicherweise legt er der Gottheit neben der „inkomplexen“ intuitiven Erkenntnis auch eine *scientia complexa*, eine sich in Trennen und Verbinden vollziehende, urteilende Erkenntnis bei. Insofern sich diese Erkenntnis auf das Dasein und die Beschaffenheit kontingenter Wesen bezieht, ist sie vermittelt durch den göttlichen Willen, der in absoluter Freiheit aus der unendlichen Anzahl der möglichen Wesenheiten diejenigen auswählte, welche Existenz erhalten sollten.

In direkten Gegensatz zu Scotus tritt Bradwardin in seiner Lehre vom menschlichen Willen. Er hält es für verdammenswerten Pelagianismus, dem geschöpflichen Wollen Gott gegenüber irgend welche Selbständigkeit beizulegen. Gott gegenüber absolut unfrei, ist der Wille aber frei gegenüber den Geschöpfen, die keinen zwingenden Einfluss auf ihn ausüben können. Damit ist die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufgehoben. Diese ist, wie das Beispiel Christi zeigt, der in bewusster Nötigung das Erlösungswerk vollbrachte, mit der Nötigung von Seiten Gottes vereinbar. Auch kann man nicht sagen, dass Gott Urheber des Bösen wäre; denn wenn Gott auch die Natur der sündhaften Handlung hervorbringt, so kommt doch der ihr anhaftende Mangel, worin das Wesen des Bösen besteht, ganz auf Rechnung des Geschöpfes. Man sieht: Das sittliche Bewusstsein Bradwardins sträubt sich, die letzten Konsequenzen seiner Lehre zu ziehen.

Wenn wir nun auch keinen Grund haben, die Korrektheit der vom Vf. gegebenen Darstellung der Lehre Bradwardins zu bezweifeln, so glauben wir doch, dass er seiner Aufgabe noch besser gerecht geworden wäre, wenn er dem Leser aus der umfangreichen *Causa Dei* ein etwas ausführlicheres Beweismaterial vorgelegt, die wichtigsten Texte eingehender exegesiert und auch mehr nach ihrem Zusammenhange gewürdigt hätte. Dann würde das Bild Bradwardins wohl an Bestimmtheit und Klarheit viel gewonnen haben.

Bd. V, Heft 4: **Ist Duns Scotus Indeterminist?** Von Dr. P. Parthenius Minges. gr. 8. 138 S. *M* 4,75.

Gegenüber der allgemein verbreiteten Ansicht, Scotus habe einem exzessiven Indeterminismus gehuldigt, stellt der Vf. folgende Thesen auf:

1. Scotus lehrt durchaus nicht, dass unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch entscheiden könne . . . Er lehrt nur

eine indirekte Beeinflussung der Erkenntnis durch den Willen, sofern es vom Willen abhängt, die Gründe für einen Satz mehr oder weniger intensiv bzw. gar nicht zu erwägen und so eine vollkommene oder unvollkommenere Einsicht herbeizuführen bzw. zu verhindern. 2. Er lehrt nicht, dass der Wille betreffs der praktischen Erkenntnis eine Entscheidung treffen könne über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung. Dieses ist Sache der Vernunft. 3. Auch nach Scotus kommt dem Willen ein nezesitierender Zug zum Guten, zur Glückseligkeit, zu Gott zu. 4. Nach Scotus ist der Wille, wenn auch nicht genötigt, so doch geleitet und zum Wollen geneigt gemacht von Objekten, Gründen, von Erkenntnis, Gewohnheit usw. 5. Scotus ist Indeterminist, insofern er die menschliche Willensfreiheit gegenüber allen Einwirkungen der Objekte, Vorstellungen, Gründen, Neigungen usw. energisch betont. 6. Die exzessiv indeterministisch klingenden Stellen wollen nur betonen, dass der Wille unter allen Verhältnissen noch frei bleibt, sich selbst bestimmt, den Ausschlag gibt. Scotus will besonders darauf hinweisen, dass nur der Wille die unmittelbare und insofern auch die totale Ursache des Wollens ist, nicht aber das Objekt, das Erkennen usw.

Diese Thesen werden kurz erklärt und eingehend bewiesen. Jede Seite des Buches lässt uns erkennen, dass wir hier einen besonnenen und scharfsinnigen Denker, und was ihn vor allem seinen Gegnern überlegen macht, einen gründlichen Kenner der Lehre des Scotus vor uns haben. Minges hat sich bemüht, möglichst viel Material herbeizuschaffen, die schwierigeren Stellen eingehend zu erläutern, dabei stets den Zusammenhang in Erwägung zu ziehen, den betreffenden Gegensatz ins Auge zu fassen, den Scotus gerade bekämpft. Selbst vor einer gewissen Breite der Darstellung ist er nicht zurückgeschreckt, wenn sie ihm zur besseren Klarstellung der oft schwierigen Lehren des *doctor subtilis* förderlich schien. Er ist, wie er in der Einleitung erklärt, wissentlich keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen, hat vielmehr manche dem Indeterminismus scheinbar günstigen Stellen, die bisher nicht erwähnt wurden, aufgenommen und objektiv gewürdigt.

Darum sind wir auch überzeugt, dass das Resultat seiner Arbeit allgemeine Anerkennung finden wird:

„Versteht man unter Indeterminismus jene Lehre, welche behauptet, dass das Wollen vollständig unmotiviert, grundlos, unberechenbar, rein willkürlich vor sich geht, dann kann Scotus nicht mehr unter die Indeterministen gerechnet werden. Jedenfalls sind viele der seitherigen Anschauungen betreffs der Willenslehre des Scotus nicht haltbar.“¹⁾

F u l d a.

Dr. Ed. Hartmann.

¹⁾ Ueber die gleiche Arbeit ist uns noch die nachfolgende Besprechung eingeschickt worden, der wir im Interesse der Allseitigkeit gleichfalls Aufnahme gewähren zu sollen glaubten.

Ist Duns Scotus Indeterminist? Von Dr. Parthenius Minges
O. F. M. Münster, Aschendorffsche Buchhandlung. 1905. X, 138 S.
No. 4, 75.

Vorliegende Abhandlung, „als Dissertationsschrift von der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Universität München akzeptiert“, stellt sich dar als 4. Heft des V. Bandes der überaus wertvollen „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ (herausgegeben von Dr. Clemens Bäumker und Dr. Georg Freih. von Hertling). Der Verfasser beabsichtigt nachzuweisen, dass

„in keinem Werke, das dem Scotus zugeschrieben wird, eine exzessiv indeterministische Willenslehre vorgetragen wird“ (VIII f.).

„Die Zahl derer, welche Scotus eines mehr oder minder weitgehenden Indeterminismus beschuldigen, ist Legion; alle zu zitieren ist unmöglich“ (VI.).

Teils in der Einleitung, teils im Laufe der Darstellung werden zitiert: Willmann, Erdmann, Wilhelm Kahl, Ritter, Karl Werner, Windelband, Siebeck, Mausbach, Dilthey, Eucken, M. de Wulf, Vacant, Renan. Schon die blosse Aufzählung dieser Namen legt es nahe, dass unter dem Indeterminismus, den man Scotus zum Vorwurf macht, nicht jenes System zu verstehen ist, das dem Menschen die Willensfreiheit vindiziert, und das man gewöhnlich mit dem Namen „Indeterminismus“ bezeichnet (vgl. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner [1893] 23). Der Indeterminismus des Scotus soll vielmehr darin bestehen, dass nach ihm der Wille in seinen Entscheidungen nicht nur nicht eigentlich determiniert und genötigt, sondern auch nicht geleitet, beeinflusst und zum Wollen geneigt gemacht werde von Objekten, Gründen, von Erkenntnis, Gewohnheit, Neigung des niederen Begehrungsvermögens usw. Scotus soll vielmehr ein in jeder Hinsicht unmotiviertes, grundloses, willkürliches, unberechenbares Wollen lehren. So schreibt z. B. Willmann, den Vf. gleich in der Einleitung zitiert (Geschichte des Idealismus [1896] II 509 ff.):

„Die Lehre von der Freiheit treibt Scotus bis zum Indeterminismus hinauf. Das Erwägen, das Vorstellen eines Gutes als Willenszieles, die Massbestimmung des Strebens durch die Einsicht werden zu bloss vorbereitenden Momenten des Willensentschlusses herabgedrückt; der Verstand schafft nur das Material für diesen herbei; die Entscheidung trifft der Wille aus sich . . . Die Hinterlage der Wahlfreiheit, der nezzessitierende Zug zu Gott wird in Abrede gestellt . . . Eine übertreibende Betonung des Willens zeigt auch Scotus' Erkenntnislehre . . . Zum Vollzuge der Erkenntnis sei noch ein Willensakt, der sich in der Zustimmung zeigt, erforderlich . . .“

Um solch exzessiven Indeterminismus von Scotus abzuweisen, stellt der Vf. folgende sechs Thesen auf:

I. Scotus lehrt durchaus nicht, dass unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch entscheiden könne; er lehrt keine direkte Beeinflussung der Erkenntnis durch den Willen, sondern nur eine indirekte, sofern es vom Willen abhängt, die Gründe für einen Satz mehr oder

weniger intensiv bzw. gar nicht zu erwägen und so eine vollkommene oder unvollkommenere Einsicht herbeizuführen bzw. zu verhindern.

II. Er lehrt nicht, dass der Wille betreffs der praktischen Erkenntnis eine Entscheidung treffen könne über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung. Dieses ist Sache der Vernunft; der Wille hat auch hier an sich nur eine indirekte Macht. Direkt kann der Wille des Gesetzgebers nur manche Handlungen, die an sich indifferent, nicht schlecht sind, für unerlaubt bzw. für geboten erklären.

III. Auch nach Scotus kommt dem Willen oder dem intellektiven Strebenvermögen überhaupt ein instinktiver neccessitierender Zug zum Guten und zur Glückseligkeit überhaupt, um so mehr zu Gott zu, und zwar schon auf Erden, um so mehr im Himmel.

IV. Nach Scotus ist der Wille in seinen Entscheidungen, wenn auch nicht eigentlich determiniert oder genötigt, so doch geleitet, beeinflusst und zum Wollen geneigt gemacht von Objekten, Gründen, von Erkenntnis, Gewohnheit, Neigung des niederen Begehrungsvermögens usw.

V. Duns Scotus ist entschiedener Indeterminist, insofern er die menschliche Willensfreiheit gegenüber allen Einflüssen von seiten des Verstandes, des Habitus, der natürlichen Neigungen, Gewohnheiten, Leidenschaften, Objekte, von seiten Gottes oder anderer Menschen, energisch betont und wirklich einen Primat des Willens über den Verstand und die andern Seelenkräfte festhält.

VI. An denjenigen Stellen, an welchen Scotus scheinbar einem absoluten Indeterminismus huldigt oder ein absolut willkürliches, unmotiviertes, grundloses Wollen lehrt, trägt er etwas ganz anderes vor; er will hauptsächlich nur energisch hervorheben, dass der Wille unter allen Verhältnissen noch frei bleibt usw.

Jede dieser sechs Thesen teilt der Vf. in mehr oder weniger Unterabteilungen und beweist dieselben einzeln mit einer Unmenge von Belegstellen aus den Werken des Scotus. Der Schwerpunkt liegt natürlich auf der III. und IV. These. Scotus soll „von einem angeborenen instinktiven Zuge der menschlichen Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekte“ nichts wissen (vgl. Karl Werner, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus [1877] 52 ff.). Vf. ist in seinem Studium von Scotus' Werken zu ganz anderem Resultate gelangt. Nach Scotus strebt der Wille

„naturnotwendig, ununterbrochen und im höchsten Grade nach Glückseligkeit, und zwar nach der Glückseligkeit im einzelnen, nicht bloss im allgemeinen“ (43).

Allerdings ist hierbei bloss „der Wille als natürliches Begehren“ gemeint, eine passive Inklinatıon, die im Willen, aber nicht in der Gewalt des Willens, kein vom Willen selbst gesetzter Akt, kein *actus elicıtus* ist. Aber dass diese passive Seite des Willens nicht bloss Geneigtheit ist, einen auf die Vollkommenheit abzielenden Willensakt gern aufzunehmen, sondern zugleich die aktive Seite des Willens geneigt macht, entsprechende Willensakte bereitwillig zu setzen, ergibt sich aus all den vielen Stellen, wo es heisst, dass die natürliche Neigung oder

das natürliche Begehren den Willen geneigt macht (*inclinat*). Auszuschliessen ist nur die Annahme, dass dieses natürliche Begehren ein *actus elicited*, ein eigentlicher Willensakt selbst sei (*non elicit velle, sed inclinat velle*). Jeder eigentliche Willensakt ist frei, und zwar deshalb, weil der Wille nach Scotus diejenige Seelenpotenz ist,

„welche die Fähigkeit hat, sich selbst zu determinieren, an sich aber indifferent und frei ist. Der Wille ist frei seinem Wesen nach (*per essentiam*), Ox. I. 1, dist. 17, qu. 3, n. 5; tom. 10, 56 b. Die *ratio formalis*, d. h. dasjenige, was den Willen zum Willen macht, sein eigentliches Wesen konstituiert und ausdrückt, liegt mehr in dem Freisein als in dem Begehren.“

Und dieser also gefasste, seinem Wesen nach freie Wille strebt allerdings

„nicht ebenso beständig und naturnotwendig nach dem Guten,“ nach der Glückseligkeit. Er muss zunächst nicht aktuell beständig das Gute und die Glückseligkeit wollen. „Es kann ja vorkommen, dass der Verstand an die Glückseligkeit gar nicht denkt; dasjenige aber, was man aktuell gar nicht erkennt, will man auch nicht.“ „Aber selbst dann, wenn der Mensch an die Glückseligkeit denkt, . . . muss der Wille nicht notwendig einen diesbezüglichen Akt setzen“ (*libertas exercitii*). „Ebensowenig muss der Wille, wenn er hinsichtlich eines Objektes, mag dasselbe auch noch so gut und vollkommen sein, einen Akt gesetzt hat, bei demselben verharren.“

Sofern jedoch der Wille gegenüber dem von der Erkenntnis vorgestellten Guten als solchem oder dem Endziel und der Glückseligkeit einen Akt setzt, ist er notwendig ein Wollen dieses Guten, und weil der Wille, sofern er bezüglich der Glückseligkeit einen Akt setzt, notwendig die Glückseligkeit wollen muss, so ist dieser Willensakt kein eigentliches Wählen (*libertas specificationis*, insofern diese auch die *libertas contrarietatis* einschliesst. Vgl. Kathol. Studien, 32. Heft [Würzburg 1877] 47 ff. Es ist diese Lehre des Scotus ganz identisch mit derjenigen, die Lehmen vorträgt in seinem Lehrbuch der Philosophie² II 462).

In der Praxis strebt der Mensch auch für gewöhnlich die Glückseligkeit an; es ist ihm, wenn auch nicht physisch, doch sozusagen moralisch unmöglich, nach Glückseligkeit nicht zu streben.

„Selbst die Verdammten in der Hölle verlangen noch nach Glückseligkeit, . . . sehnen sich nach Gott, verlangen nach ihm mit freiem Willen. Der Habitus der Verstocktheit kann sie daran nicht hindern.“ „Ich glaube nämlich nicht, sagt Scotus, dass es irgend einen Habitus geben kann, welcher den Willen mehr geneigt macht zum Nichtwollen oder Verabscheuen der Glückseligkeit, als das natürliche Begehren den Willen zum Wollen derselben hinneigt“ (Ox. I. 4, dist. 49, qu. 10, n. 12; tom. 21, 379 b).

Und an einer anderen Stelle (Rep. I. 2, dist. 7, qu. 3, n. 29; tom. 22, 637 b):

„Kein zur Natur hinzukommendes Akzidens (d. h. in unserem Falle die Verstocktheit) kann die Natur mehr (dieses *magis* ist in der Uebersetzung dieser

Stelle S. 68 übersehen worden) zu etwas anderem hinneigen als das ganze Gewicht oder die ganze Schwere der Natur (*totum pondus naturae*) dazu geneigt macht, wozu die Natur hinneigt (zur Liebe Gottes).“

Ob all diese und ähnliche Stellen von jenen unbedenklich unterschrieben würden, die Scotus eines übertriebenen Indeterminismus beschuldigen, liesse sich wohl bezweifeln. Jedenfalls zeigen sie zur Genüge, dass auch Scotus einen angeborenen, instinktiven, nezzesitierenden Zug der menschlichen Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekte kennt. Auch liegt darin schon ausgesprochen, dass natürliche Neigung Motiv zum Handeln, zum Wollen ist. Doch weist Vf. noch in einer speziellen, der IV. und ausführlichsten These, an ungefähr 120 Zitaten aus Scotus nach:

1. dass der Wille auch nach Scotus dasjenige gern tue, wozu natürliche Neigung vorhanden ist;
2. dass der Mensch gern dasjenige will und wählt, wozu ihn die Gewohnheit anleitet; hingegen dasjenige flieht, was gegen seine Gewohnheit ist;
3. dass der Habitus den Willen geneigt macht, gemäss dem Habitus zu wollen, zu wählen und zu handeln;
4. dass die dem Willen vorgestellten Objekte auf ihn eine gewisse Einwirkung ausüben, in ihm eine gewisse Geneigtheit erzeugen, sie zu wollen oder nicht;
5. dass insbesondere diejenigen Objekte, welche der sinnlichen Lust und Begierlichkeit schmeicheln, einen grossen Einfluss auf die Willensentscheide ausüben, so dass es dem Willen schwer fällt, das Gegenteil zu wollen;
6. dass der Wille selbst beeinflusst werde durch die Gestirne, wenn auch nur indirekt;
7. dass die Objekte, nicht aber der Wille, die eigentliche Ursache von Freude oder Trauer, Lust oder Unlust sind; diese Gefühle seien nur Erscheinungen, welche unser Wollen begleiten, auf dasselbe folgen;
8. dass die grössere oder geringere Güte eines Objektes, grössere oder geringere Nähe desselben auf die Entscheidung des Willens, oder doch wenigstens auf die Intensivität des Willensaktes, Einfluss ausübe;
9. dass der Wille vor allem nach demjenigen verlange, was dem Verstand am meisten konvenient ist;
10. dass der Wille stets geneigt ist, dasjenige zu wollen, was ihm die praktische Vernunft und das Gewissen als richtig vorstellt;
11. dass Scotus öfters von Erkenntnisgründen spreche, welche dem Willen beim Treffen seiner Entscheide vorschweben, ihn zum Wollen geneigt machen;
12. dass Zureden, Raten, Bitten, Ermahnen von seiten anderer, dann deren gutes oder schlechtes Beispiel usw. wirksamen Einfluss auf unsere Willensentscheide haben;
13. dass vollkommenerer oder unvollkommenerer Erkenntnis eines Objektes wenigstens auf die Intensivität des Wollens einwirke;
14. dass endlich die Erkenntnis eines Gegenstandes unmittelbar aus sich selbst auf den Willen einwirke; es stehe nicht beim Willen, den Motiven die ausschlaggebende Einwirkung nach Belieben zu gewähren oder zu versagen; der Wille könne auf die Motive nur indirekt einwirken, indem

er den Verstand anhält, die Erwägung der Motive zu übernehmen oder aufzugeben, stärker oder lässiger zu betreiben; der Wille sei darum durch die Vernunft in seinen Entscheidungen bestimmt, wenn auch nicht eigentlich genötigt.

„Aus der ganzen vorliegenden Erörterung,“ so schliesst Vf. diese lange These, „ergibt sich wohl zur Genüge, das: Scotus ein motiviertes Wollen sehr gut kennt, und dass er bereit ist, den verschiedenen natürlichen Neigungen, Gewohnheiten, Objekten, Gründen usw. einen weitgehenden Einfluss auf das Wollen und dessen Entscheide zuzugeben, wenn dabei nur noch die Willensfreiheit gewahrt wird.“

Und nachdem in der V. These noch kurz auf die scotistischen Beweise für diese Willensfreiheit und auf die Ausdehnung letzterer hingewiesen worden, lässt sich Vf. in der VI. These auf eine eingehende Untersuchung jener Stellen ein, an welchen Scotus wirklich einem exzessiven Indeterminismus zu huldigen scheint.

Man wird nach Lesung dieser lehrreichen Schrift wohl kaum noch daran zweifeln können, dass Scotus mit Unrecht als „Indeterminist“ und „Voluntarist“ dem „Deterministen“ und „Intellektualisten“ Thomas gegenübergestellt wird. Gelegentliche Hinweise auf die Werke des Aquinaten tun unzweifelhaft dar,¹¹

„dass, wie bezüglich so mancher andern Lehre, so auch in der Willenslehre Scotus . . . materiell mit Thomas übereinstimmt, d. h. das Resultat ist das gleiche; er weicht nur in formeller Hinsicht von ihm ab, d. h. in Bezug auf die Art der Darstellung, Entwicklung und Begründung“ (114).

Folgende unwesentliche Ungenauigkeiten haben sich eingeschlichen:

S. 11 Zeile 5 von oben lies dist. 33, qu. un. statt dist. un. — S. 26 Zeile 17 von oben lies qu. 3, statt qu. 2. — S. 38 Zeile 12 von oben lies tom. 22, statt tom. 20. — Ausserdem ist einigemale bei der Seitenzahl die erste statt der zweiten Kolonne (a statt b) vermerkt. — S. 107 Zeile 3 von unten ist das *seipsam* (sich bestimmen) unübersetzt geblieben. — S. 52 ist Quodl. q. 16, n. 5; tom. 26, 188 f. in etwas unklarer Weise übersetzt.

Sigmaringen (Gorheim).

P. Bonaventura Trimolé O. F. M.