

# Rezensionen und Referate.

## Erkenntnistheorie.

**Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Von Dr. Severin Aicher. Gekrönte Preisschrift. Berlin 1907, Verlag von Reuther & Reichard. gr. 8. 149 S. *Ab* 4,50.

Aristoteles oder Kant, Intellektualismus oder Agnostizismus, diese Fragen stehen gegenwärtig im Vordergrund der erkenntnistheoretischen Diskussion. Sehr aktuell ist dieses Thema geworden namentlich durch die für Theologie und Philosophie bedeutungsvolle Enzyklika Papst Pius' X. „Pascendi“, welche bekanntlich den Agnostizismus des Kantianismus verwirft, dagegen die an Aristoteles sich eng anschliessende beste Scholastik im Sinne des hl. Thomas von Aquin als Heilmittel gegen die Irrtümer des Modernismus eindringlich empfiehlt. Es verdient daher Anerkennung, dass der Verfasser vorliegender, als Ergänzungsheft zu den „Kantstudien“ erschienenen Schrift es unternommen hat, eine kritische Vergleichung der Erkenntnislehren des grossen griechischen Denkers und des für die Entwicklung der neueren Philosophie so einflussreichen deutschen Philosophen zu geben.

Gleich die allgemeine Einleitung zeigt, dass er den Kern der bezüglichen Streitfragen, den sogenannten springenden Punkt richtig erfasst hat. „Ein guter Teil der philosophischen Denkarbeit aller Jahrhunderte ist in dem Bestreben aufgegangen, die Vermittelung zwischen Denken und Sein, zwischen Subjekt und Objekt zu finden. . . . Zwei Versuche, dieses schwierigste aller Probleme zu lösen, traten in der Geschichte der Philosophie besonders hervor — ebensowohl infolge der geistigen Kraft ihrer Begründer, als des harten Widerstreits, in den die beiden Systeme zu einander traten: es ist die Philosophie des Aristoteles, des Heros der alten, und das System Kants, des Bahnbrechers der neuen Philosophie. Das Problem ist das gleiche, der Weg zur Lösung gar verschieden und die Lösung selbst geradezu entgegengesetzt. Aristoteles schreitet vom Sein zum Denken fort, Kant vom Denken zum Sein. Beim ersteren fügt sich das Denken dem Sein, beim letzteren das Sein dem Denken.“

Wie der Vf. weiter bemerkt, tritt bei aller Verschiedenheit doch immer wieder ein gemeinsames Merkmal hervor, nämlich die durchgreifende Unterscheidung von Formalem und Materialem, von Form und Stoff, „Auf ihr ruht das ganze aristotelische System, ohne sie ist Kants Erkenntnistheorie unverständlich.“ Sehr passend schiebt er daher in der speziellen Einleitung eine Erörterung der aristotelischen, zunächst in der Naturphilosophie zur Geltung gebrachten Begriffe Form und Materie voraus.

Die Schrift zerfällt in drei Teile: I. Teil: Die Erkenntnisfaktoren (Unterscheidung von Form und Stoff im Erkennen). II. Teil: Der Erkenntnisprozess. III. Teil: Der Erkenntnisbegriff (Zusammenfassung). Wir sehen hier davon ab, den reichen Inhalt der Schrift zu skizzieren und wollen nur auf einige Einzelheiten eingehen. Der Vf. verwertet in der Interpretation der aristotelischen Lehren die griechischen Kommentare nach der Ausgabe der Berliner Akademie; den sehr scharfsinnigen Kommentar des hl. Thomas von Aquin „*De anima*“ hat er nicht berücksichtigt, was Rezensent bedauert. S. 6 bemerkt der Vf. über den aristotelischen Begriff der Materie mit Hinweisung auf Lange, *Geschichte d. Material*. „Mag auch der »Grundirrtum« dieser ganzen Theorie darin stecken, »dass der Begriff des Möglichen, des *δυνάμει ὄν*, das doch seiner Natur nach eine bloße subjektive Annahme ist, in die Dinge hineingetragen wird«, jedenfalls bleibt sie ein grossartiger Versuch, die Natur mit ihrem Wechsel, ihrem Geschehen, wie sie sich uns in der Erfahrung darbietet, zu erklären.“ Dagegen sei bemerkt: Das mögliche Sein ist bei Aristoteles nicht nur das logisch Mögliche, nicht nur eine subjektive Annahme, welche in die Dinge hineingetragen wird, sondern die reale Potenz als Bedingung des Werdens. Aristoteles hat durch sorgfältige Betrachtung des Werdens in der Natur erkannt, dass es ein Mittleres gebe zwischen dem Nichts und dem aktuellen Sein und dadurch den starren Monismus der Eleaten überwunden. Er hat die Lehre von der realen Potenz aus den Tatsachen der Natur herausgelesen, nicht in sie hineingetragen (vgl. unsere Schrift „*Elemente der Aristotelischen Ontologie*“).

Was die Interpretation der aristotelischen Lehre vom tätigen und leidenden, potenziellen Verstand betrifft, bietet dieselbe allerdings manche Schwierigkeiten, wie Rezensent beim eingehenden Studium der betreffenden Texte sich selbst überzeugte. Der Auffassung aber, dass Aristoteles den menschlichen *νοῦς* mit dem göttlichen in pantheistischer Weise identifiziere (S. 20) können wir nicht zustimmen. — Die scharfsinnige Schrift von Aicher ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte und Kritik der Erkenntnislehre und verdient allen Freunden ernster philosophischer Studien empfohlen zu werden.

Luzern.

Dr. N. Kaufmann.

## Metaphysik.

**Grundzüge der Metaphysik** im Geiste des hl. Thomas von Aquin.

Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid  
herausgegeben von Dr. Jos. Sachs. 3. Auflage. Paderborn  
1907, Ferdinand Schöningh. VIII und 276 S. *M* 3,60.

Die erste Auflage wurde als Manuskript gedruckt, um bei philosophischen Vorlesungen als Leitfaden zu dienen. Auch in der dritten Auflage ist das Buch ein Leitfaden geblieben. An Klarheit und Uebersichtlichkeit wird es von keinem mir bekannten Lehrbuch der Philosophie übertroffen. Es enthält nicht bloss, wie ich anfangs, als ich den Titel las, vermutete, die allgemeine Metaphysik oder Ontologie, sondern auch die Kosmologie (Körperlehre), Anthropologie (Psychologie) und Theologie; es ist also ein Kompendium der Realphilosophie. Wenn der Herausgeber sich entschlossen wollte, einen kurzen Abriss der Logik und Erkenntnislehre sowie der Ethik hinzuzufügen, so hätten wir ein praktisches Kompendium der Gesamtphilosophie. Wie der Titel andeutet, ist das Buch im Geiste des heil. Thomas verfasst. Gelegentlich wird auch auf Aristoteles, den Meister des hl. Thomas, zurückverwiesen. Neueren Fragen wird nicht aus dem Wege gegangen, jedoch werden dieselben kurz abgemacht, oft zu kurz, z. B. die Frage nach der Wechselwirkung zwischen dem Psychischen und Physischen, auf deren Schwierigkeit neuestens Alois Müller in der 'Zeitschrift für Psychologie' von Ebbinghaus (47. Bd.) energisch hingewiesen hat. Auf Literaturangaben wird fast vollständig verzichtet, ich meine mit Unrecht, denn ein Studienbuch für Akademiker muss meines Erachtens den Schüler auf Quellen hinweisen, in denen er eingehendere Belehrung über diesen oder jenen Punkt finden kann, die Werke von Thomas können als Quelle allein nicht genügen. Beweise aus dogmatischen Lehrentscheidungen (190) gehören wohl nicht in ein Lehrbuch der Philosophie, höchstens können sie meines Erachtens in einer Anmerkung beigefügt werden. Diese Ausstellungen hindern nicht, dass ich das Buch warm empfehle sowohl als Lernbuch für Studierende wie auch als Repetitionsbuch für solche, die ihre philosophischen Kenntnisse einmal bequem und rasch auffrischen wollen.

Cöln.

Dr. H. Weertz.

## Psychologie.

**Grundlinien der Psychologie.** Von St. Witasek (Philosophische Bibliothek Bd. 115). Leipzig 1908, Dürr. V u. 392 S. 3 *M*.

Ueber den psychologischen Standpunkt des Vf.s können wir uns am besten in Kürze orientieren, wenn wir seine Ansichten über das „Gegenstandsgebiet“ der Psychologie, über das Verhältnis der physischen zu den psychischen Tatsachen und über die Seele darlegen.

„Gegenstand der Psychologie sind die psychischen Tatsachen“, nicht die Seele, auch nicht „die Erlebnisse nach ihren subjektiven Eigenschaften“.

Inbetreff des Verhältnisses zwischen Psychischem und Physischem unterzieht er die verschiedenen Ansichten, namentlich die Wechselwirkung und den psychophysischen Parallelismus einer Kritik. Er löst die Schwierigkeiten, welche gegen die Wechselwirkung vorgebracht werden, insbesondere bespricht er ausführlicher das Gesetz von der Erhaltung der Energie und kommt zu dem Schlusse:

„So können wir schliesslich mit aller wünschenswerten Klarheit und Bestimmtheit sagen: auch das Gesetz von der Erhaltung der Energie steht einer Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem nicht entgegen; es lässt sich auf verschiedenen Wegen mit ihr in Einklang bringen, und nur in der Entscheidung für diesen oder jenen mag eine Schwierigkeit zu finden sein“ (31).

Gegen den psychophysischen Parallelismus wendet er ein, dass er mit mehreren Hilfsypothesen belastet sei: der Annahme einer substantziellen Seele und der Allbeseelung; doch hält er ihn nicht für unmöglich. Aber es erscheint ihm für jetzt sicher:

„Der rein erfahrungswissenschaftlichen Behandlung unserer Frage kann nach dem heutigen Stande der Dinge weder die Wechselwirkungslehre noch auch der Parallelismus voll genügen; mit einfacheren Mitteln arbeitet jene, doch innerlich unmöglich ist auch dieser nicht“ (46).

Das Problem muss darum auf metaphysisches Gebiet hinübergespielt werden, doch zeigt der Vf.,

„dass wir für unsere Frage, ob Wechselwirkung oder nicht, von einer Metaphysik, auch wenn sie dem Monismus noch so günstig ist, keine Entscheidung zu erwarten haben“ (47).

Dass der Parallelismus eine substantzielle Seele fordern müsse, können wir nicht so unbedingt zugeben; er wurde ja gerade ausgedacht, um sie zu beseitigen, wie auch der Vf. meint, aber die anderen Hilfsypothesen, bzw. seine metaphysischen Voraussetzungen, die er nicht entbehren kann, zeigen seine ganze Unhaltbarkeit. Denn das genaue Zusammentreffen von psychischen und physischen, ihnen immer genau entsprechenden, Geschehnissen lässt sich nach Ablehnung der gegenseitigen Beeinflussung nur erklären, indem man entweder alles für psychisch oder alles für physisch ausgibt, oder beide in einem Höheren, der Spinozistischen Substanz, gegründet sein lässt, oder indem man entweder okkasionalistisch durch das stete Zurechtrücken der beiden Uhren, oder durch die prästabilierte Harmonie ihr Zusammenstimmen begrifflich zu machen sucht. Das sind aber keine annehmbaren Hilfsypothesen, sondern der Erfahrung und der wissenschaftlichen Erklärung widersprechende Dichtungen.

Die substantzielle Seele ist aber keine Hilfshypothese, weder für den Parallelismus noch für die Wechselwirkung, sondern steht aus anderweitigen Gründen als Tatsache fest. Wenn dies der Fall wäre, wollte sie der Vf.

auch den Parallelisten zu gute halten: er bestreite aber die Haltbarkeit der dafür geltend gemachten Gründe. Sehen wir seine Kritik etwas näher an.

„Es entspricht geradezu einer alten Tradition, zu behaupten, dass die psychischen Tatsachen, etwa Vorstellungen, Gefühle, nicht selbständig existieren können, sondern auf die Existenz eines anderen Selbständigen angewiesen sind, von dem sie gleichsam getragen werden, dem sie anhaften, angehören, inhärieren . . . ; wir wollen sehen, ob die Behauptung sich zu behaupten vermag.“

„Da gilt nun folgendes. Eine psychische Tatsache kann sicherlich nicht existieren, ohne irgendwie in Zusammenhang mit irgend etwas anderem Wirklichen zu stehen; äussersten Falles ist dies schon dadurch verbürgt, dass sie notwendig eine Ursache haben muss. Dies hat aber für die Annahme einer substanzialen Seele nur dann etwas zu bedeuten, wenn sich jener Zusammenhang als der erweist, der zwischen Eigenschaft und Ding besteht. Leicht könnte dann das Ding die substanziale Seele sein; sie hätte Empfindungen, Gedanken usw. als ihre Eigenschaften gerade so zu tragen, wie etwa das Ding Gold die gelbe Farbe, den Glanz, die körperliche Ausdehnung, die Schwere usw. an sich trägt“ (48 f.).

Was W. dagegen einwendet, ist absolut wertlos, da kein Vernünftiger das Denken, Fühlen usw. als Eigenschaft der Seele auffasst, um daraus ihre Substanzialität zu beweisen: Sie sind Erlebnisse, sind Tätigkeiten, die ebenso einen Erlebenden, ein Tätiges verlangen wie die gelbe Farbe ein Gefärbtes.

Ganz unzutreffend aber ist es, wenn der Vf. daraus, dass die Gedanken, Gefühle, Eigenschaften haben, nicht solche sind, folgert, das sie eher „Dinge, wenn auch besonderer Art“, genannt werden können. Denn Eigenschaften haben, kommt auch Eigenschaften, nicht bloss Dingen zu. Als Eigenschaften seelischer Erlebnisse führt er an: Stärke und Dauer der Tonempfindung, Festigkeit eines Entschlusses. Aber auch die Farbe, die Ausdehnung haben grössere oder geringere Sättigung, Stärke, Intensität usw.; und andere Eigenschaften, wie gut, schlecht, haben nicht bloss Eigenschaften, die nach Intensität, sondern auch nach Qualität verschieden sind. Also ist der Besitz von Eigenschaften nicht Kriterium des Dinges,

Als Eigenschaften, wahre Eigenschaften unseres Wesens will der Vf. nur Verstand, Entschlossenheit, Gemüt und ähnliches gelten lassen: aber wessen Eigenschaften sind sie dann? Wenn nicht einer Seele, dann des Körpers: und wir haben den platten Materialismus, den doch auch W. abweist.

Doch selbst als Eigenschaften gefasst, verlangen nach unserem Vf. die seelischen Erscheinungen keine Seele. Sie halten sich gegenseitig.

„Die Erfahrung zeigt uns Dinge; und jedes Ding ist ein Komplex von einzelnen einfacheren Bestimmungen, die, wenn wir sie in ihrer Zugehörigkeit zu dem Komplex betrachten, als Eigenschaft erscheinen und die in ihrem Zusammensein das Ding ausmachen. Die Dinge sind in unserer Erfahrung gar nichts anderes als der Komplex von alle dem, was wir im Hinblick auf sie selbst als ihre Eigenschaften bezeichnen“ (50).

Allerdings bietet uns die sinnliche Erfahrung nur einen Komplex von Eigenschaften, aber wie jede einzelne Eigenschaft, so verlangt auch der Komplex ein etwas, was die Eigenschaft hat. Wohl kann eine Eigenschaft von einer anderen getragen werden, wie die Farbe von der Ausdehnung, aber die Ausdehnung selbst kann nicht von der Farbe oder einer anderen Eigenschaft getragen werden, sie verlangt ein Ausgedehntes und so schliesslich der ganze Komplex. Das Bild vom Baume, dessen Wurzel nicht ohne Stamm, und die Wurzel nicht ohne den Stamm leben kann, ist sehr unzutreffend. Denn es handelt sich nicht um Leben, sondern um Sein; Wurzel und Stamm haben aber kein bloss akzidentales Sein, sie sind nicht Eigenschaften, sondern Dinge, die allerdings keines weiteren Trägers bedürfen.

Aber selbst zugegeben, die Eigenschaften könnten sich gegenseitig stützen: hervorbringen können sie sich nicht. Denn wenn zwei Ursachen sich gegenseitig bedingen sollen, müsste jede vor der andern, also vor sich selbst dasein und wirken. Wer ist nun die Ursache des Komplexes der psychischen Erscheinungen? Wenn die Seele gelehnet wird, ist es der Körper. Also führt die Leugnung der substantziellen Seele unweigerlich zu dem verpönten Materialismus.

Schliesslich geht der Vf. doch näher auf die Sache ein, indem er das Wesen der psychischen Erlebnisse als Vorgänge gelten lässt:

„Man sagt jedoch auch, und zwar gewiss mit Recht, die psychischen Tatsachen seien Vorgänge. Vorgänge müssen doch sicherlich Vorgänge an etwas sein; und dieses Etwas lässt sich in unserem Fall kaum anders deuten, denn als substantzielle Seele.“

„Auch dieser Schluss ist übereilt. Ein Vorgang ist zunächst Veränderung, die psychischen Tatsachen sind aber nicht Veränderungen. Ein Gefühl, eine Vorstellung, ein Gedanke sind etwas Reales, was von Veränderung nicht gilt“ (50).

Man kann wohl die inneren Tatsachen Vorgänge nennen, damit sind sie aber sehr ungenau charakterisiert: es wird damit schon von vorneherein ein unpersönliches Geschehnis nahegelegt, wie es durch ein Impersonale wie: ‚Es blitzt‘, ‚es regnet‘ bezeichnet wird. Darnach wäre es ganz zutreffend, zu sagen: ‚Es denkt, es fühlt in mir;‘ wovor manche freilich nicht zurückschrecken. Genauer schon wäre: ein inneres Erlebnis, das jedenfalls nicht gegen einen, der erlebt, präjudiziert. Warum nennt man sie nicht Tun, Tätigkeit, als was sie sich unmittelbar darstellen. Das Denken, Wollen ist eine Tätigkeit. Die Tätigkeit verlangt aber einen Tätigen.

Freilich ist es vorteilhaft für die Leugnung der Seele, immer nur von Vorstellungen, Gefühlen usw. zu sprechen. Diese substantivischen Bezeichnungen hypostasieren die Tätigkeiten. So kann man sie wohl Dinge, wenngleich eigener Art nennen. Aber auch so sind es gar sonderbare „Dinge“. Der Gedanke bezeichnet einmal das Gedachte, dann aber das Denken selbst.

Der Gedanke, das Gedachte kann wohl ein Ding sein, aber von den Gegenständen des Denkens handelt die Psychologie nicht, sondern von den psychischen Akten, dem Denken, Fühlen. Das Denken, Fühlen verlangt einen Denkenden, Fühlenden. Oder soll der Gedanke das Denken selbst denken? Das Denken ist Denken, denkt aber nicht.

Es trifft eigentlich auch nicht zu, dass ein Vorgang an etwas vorgehen müsse, viel eher geht er in etwas, an einem Orte, zu einer Zeit vor. Ferner ist es unrichtig, dass ein Vorgang Veränderung sei. Es gibt Vorgänge, selbst materielle, wie ein momentaner elektrischer Funke, die ohne Veränderung eintreten. Aber das unverzeihlichste Sophisma wird begangen, wenn die Veränderung als Vorgang etwas nicht Reales sein soll, was doch der Gedanke usw. sei. Es hätte geschlossen werden müssen: Also ist das Denken kein Vorgang, was doch der Vf. selbst behauptet.

Der abstrakte Begriff der Veränderung ist allerdings nichts Reales, aber wenn man einen wirklichen Vorgang als Veränderung bezeichnet, so kann man doch darunter nur ein wirkliches sukzessives Geschehen verstehen. Ein solches reales Geschehen ist aber auch das sich verändernde, sukzessive Denken: es kann also ebenso gut Veränderung wie sich Veränderndes genannt werden; daraus aber, dass es sich verändert, kann auf eine selbständige Existenz desselben nicht geschlossen werden, umgekehrt verlangt die wirkliche Veränderung ein Substrat. Auch eine Veränderung, selbst die stetige Bewegung, kann eine Veränderung erleiden.

So ist jeder Satz dieses Beweises anfechtbar oder unhaltbar oder offenbar falsch. Doch beruft sich der Vf. auch hier wieder für die Existenzfähigkeit der psychischen Tatsachen ohne Substrat auf den Komplex, in welchem sie regelmässig auftreten.

„Jede einzelne psychische Tatsache mag für sich allein existenzunmöglich sein — im innerlich zusammenhängenden Verband jedoch ergibt sich ihnen die Existenzfähigkeit von selbst“ (51).

Aber was hält sie denn zusammen, wenn sie alle ohne gemeinsames Substrat Dinge, wenngleich eigener Art, sind? Vielleicht die Kohäsion, die Anziehungskraft, chemische Verwandtschaft! Oder ist das Gehirn, in dem alle sich abspielen, der Einigungspunkt? Dies kann nur ein platter Materialist behaupten. — Aber sie wirken auf einander, die Vorstellung bewirkt den Willensentschluss, der Wille bewirkt die Bewegung der Glieder usw.

Durch Einwirken auf einander wird kein Zusammenhalt hergestellt, sonst wären auch die Massen, die alle einander anziehen, geeint. Die psychischen Tätigkeiten können aber als solche gar nicht auf einander einwirken. Denn Vorstellen, Fühlen sind immanente Tätigkeiten, die nicht nach aussen gehen, sondern das vorstellende, fühlende Subjekt selbst affizieren. Eine Einwirkung derselben auf einander ist also nur dadurch möglich, dass ein Subjekt auf sich selbst einwirkt, wenn z. B. seine Vorstellung sein Wollen hervorruft. Nach unserem Vf. sind sie Dinge ohne

Subjekt; sie können dann ebensowenig auf einander wirken, wie die Vorstellung des einen Menschen auf den Willen des andern; denn dass sie näher bei einander in einem Menschen oder im Gehirn oder noch näher im Grosshirn wohnen, macht keinen prinzipiellen Unterschied.

Sie sollen existenzfähig werden im Komplex, also durch den Komplex. Doch wenn es die einzelne Tätigkeit nicht ist, dann noch weniger der Komplex; denn wenn ein Blinder nicht sehen kann, dann ein ganzes Blindeninstitut noch weniger.

Dies ergibt sich noch deutlicher, wenn wir nicht nach dem Substrate, sondern nach der Ursache der psychischen Tätigkeiten fragen. Der Komplex könnte nur dadurch Ursache der einzelnen sein, dass die eine die andere hervorbringt; denn der Komplex als solcher kann nicht die Ursache weder seiner selbst, noch der einzelnen Tätigkeiten sein; denn er ist ja auf diese selbst in seiner Existenz angewiesen. Welches ist aber die Ursache der Tätigkeit, die eine andere hervorbringt? Man wird sagen: eine frühere Tätigkeit. Wohl, aber das kann nicht ohne Ende fortgehen, man muss einmal auf eine psychische Tatsache kommen, die nicht von einer andern hervorgebracht ist.

Wo ist also die Ursache dieser ersten Tatsache? Wenn die Seele ausgeschlossen wird, kann sie nur im Körper gesucht werden. Körperliche Ursachen können aber keine geistigen Wirkungen haben. Dies kann nur der gedankenlose Materialismus behaupten, dessen doch auch W. sich schämt.

Auch das Ichbewusstsein, worauf die Verteidiger der substanzialen Seele so grosses Gewicht legen, fordert dieselbe nicht.

„Es ist nicht unbedingt nötig, zum Verständnis dieser Tatsache des Ichbewusstseins auf eine substanziale Seele zurückzugehen; wie sie zu Stande kommen, bleibt begreiflich, auch wenn das Ich nichts anderes ist, als der Verband der Dispositionsgrundlagen, zusammen mit dem der aktuellen psychischen Tatsachen des Individuums“ (66).

Gerade diese Fassung des Ich verlangt mit logischer Konsequenz eine substanziale Seele. Eine Disposition fordert doch noch dringlicher als eine Tätigkeit ein Wesen, das disponiert wird; eher kann man sich eine Tätigkeit in der Luft schwebend denken, als eine Disposition, eine Zuständigkeit. Nun, der Vf. nimmt sie auch an, er spricht von einer Dispositionsgrundlage. Was ist dieselbe? Wieder eine Disposition? Oder eine Seelentätigkeit? Dann verlangt sie die Disposition. Diese Dispositionsgrundlage kann nur entweder der Körper, d. h. eine Zuständigkeit des Gehirns, oder eine substanziale Seele sein. Der Stoff kann aber sich nicht selbstbewusst werden. Eines Bewusstseins ist er überhaupt nicht fähig, denn dies ist immanente Tätigkeit, der Stoff kann aber nur transeunt auf anderes wirken. Im Selbstbewusstsein geht das Ich aber auf sich selbst zurück, es denkt, erfasst sich selbst: das ist eine innere Unmöglichkeit für den Stoff, der nur mit einem seiner Teile auf einen anderen einwirken kann.

Die Bestimmung des Ich als einer Verbindung von Dispositionsgrundlagen und einem Ich, das in jedem psychischen Geschehen miterlebt wird, ist unzulässig. Wenn wir uns einer psychischen Tätigkeit bewusst sind, beziehen wir dieselbe nicht auf eine vom Ich unterschiedene Grundlage, sondern das Ich selbst, welches erlebt wird und erlebt, wird als Grundlage, als Ursache, als Subjekt derselben erfasst.

Auch wird die psychische Tatsache mit dem Ich nicht auf „den Gesamtverband psychischer Tatsachen“ bezogen, noch weniger ist es mit diesen, wie der Vf. behauptet, identisch. Das ist um so weniger zuzugeben, als einerseits das Ich mit der psychischen Tatsache zusammenfallen und dann wieder auf ein anderes, den Gesamtverband, hinweisen soll.

„Wenn in dem Ausdrucke ‚ich fühle‘ oder ‚ich erlebe ein Gefühl‘ das Ich einerseits und das Gefühl andererseits auseinandergehalten werden, so ist das insofern lediglich Sache des sprachlichen Ausdrucks, als das Ich wenigstens zum Teil mit dem Gefühl zusammenfällt. Es kommt ihm aber doch dadurch auch eine sachliche Bedeutung zu, als dieses Zusammenfallen für jede psychische Tatsache des Ich gilt, und deshalb das Ich von dieser Seite her mit der Gesamtheit des ihm zugehörigen, besser der in innerem, realem Verbande stehenden psychischen Tatsachen für identisch zu nehmen ist“ (65).

Ich und Fühlen sind nicht bloss sprachlich, sondern sachlich schon dadurch unterschieden, dass das Ich uns als Subjekt erscheint, dem das Fühlen angehört, das Fühlen aber als eine Zuständlichkeit dieses Subjektes. Dieses Subjekt ist nicht die Gesamtheit der psychischen Tatsachen, sondern ein Individuelles, das in jeder psychischen Tätigkeit wiederkehrt. Es kehrt aber nicht als ein Neues, nur spezifisch Identisches wieder, sondern es ist genau dasselbe Ich, welches jetzt und welches vorher fühlte. Damit ist aber durchaus unvereinbar, dass es mit der jeweiligen Tatsache zusammenfalle: diese ist immer etwas Neues, das Ich immer dasselbe.

Auch die Einheit des Bewusstseins soll keine Seele verlangen. Einiges, was der Vf. darüber sagt, ist so belanglos, dass es nicht berücksichtigt zu werden braucht. Aus der Tatsache z. B., dass wir immer nur einen Gegenstand voll im Bewusstsein haben können, folgt allerdings nicht Einheit der Seelensubstanz.

Die Einheit des Bewusstseins trotz der Mannigfaltigkeit seines Inhaltes erklärt sich ohne ein einfaches Subjekt. Denn

„Erstens stehen die das Bewusstsein eines Individuums jeweils ausmachenden psychischen Tatsachen in einer so zu nennenden funktionellen Einheit; d. h. das Entstehen, Beharren und Vergehen einzelner psychischer Tatsachen und Tätigkeiten des Bewusstseins ist teilweise abhängig vom Entstehen, Beharren und Vergehen anderer psychischer Tatsachen und Tätigkeiten desselben Bewusstseins“ (66).

„Und schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass, wenn nicht alle, so doch viele psychische Tatsachen des Bewusstseins in innerer realer Verbindung mit einander stehen, so dass sie eine reale, in Wirklichkeit unteilbare Einheit

bilden. Man denke beispielsweise an die innige Verbindung, die zwischen der Vorstellung eines Gegenstandes und dem sich daran knüpfenden Gefühle besteht“ (67 f.).

Aber wie kommt denn jene funktionelle und diese reale Einheit der Seelentätigkeiten zustande? Als immanente Akte und gar als „Dinge“ können sie nicht auf einander wirken, ist jedes etwas ein für sich abgeschlossenes Geschehen. Also wenn sie nicht in der Seele jene Einheit haben, dann im Gehirn! Der Materialismus ist unvermeidlich.

Die Einheit des Bewusstseins ist noch eine ganz andere, als die vom Vf. geschilderte. Dasselbe Ich, welches des Fühlens als des seinigen sich bewusst ist, ist auch des Wollens und des Vorstellens, Empfindens als des seinigen sich bewusst. Ja, diese mannigfachen Bewusstseinsstatsachen müssen genau in demselben Ich sich finden, weil das Ich sie mit einander vergleicht, z. B. das eine Gefühl angenehmer, intensiver erkennt als ein anderes. Gefühl und Vorstellung müssen genau in demselben Ich sich finden: denn die Vorstellung verursacht das Gefühl; ebenso das Vorstellen und Wollen; denn man kann nur Erkanntes wollen. Sind die psychischen Vorgänge Dinge (wenngleich eigener Art), die nicht in einem einheitlichen Grunde wurzeln, so weiss kein Wollen, kein Fühlen etwas um die Vorstellung. Sie können sich auch nicht gegenseitig Mitteilung machen, denn immanente Tätigkeiten bleiben wesentlich im Tätigen.

Die Einheit des Bewusstseins geht auch auf sukzessive Tätigkeiten: das Ich wird als ein konstantes erlebt, denn ohne diese Konstanz wäre ein Zusammenhang des geistigen Lebens unmöglich. Wir erfahren diese Konstanz tatsächlich in der Erinnerung. Dasselbe Ich hatte bereits die Vorstellung, das Gefühl, welches jetzt in ihm wiederkehrt.

Der Vf. will das Beharren des Ich trotz stetem Wechsel der Tätigkeiten durch den „Verband der Dispositionsgrundlagen“ erklären. Aber dieser Verband könnte nur ein materieller sein, wie wir zeigten. Sodann widerspricht diese Erklärung der so oft vom Vf. eingeschärften Methode, bei den Tatsachen stehen zu bleiben und nicht auf hinter ihnen Liegendes, die substantielle Seele zu rekurrieren. Drittens, und das ist ganz entscheidend, sagt uns das Bewusstsein ganz klar, dass nicht irgend welche unbekannte Dispositionsgrundlagen, sondern das Ich sich stets identisch bleibt.

Doch folgt nach dem Vf. aus alledem keine Einfachheit des Ich, sondern nur Unteilbarkeit, insofern die einzelnen Teile nicht gesondert existieren können.

Diese Einfachheit braucht nicht gefolgert zu werden, sondern wird direkt von uns beobachtet. Das Ich des Bewusstseins ist nicht eine Summe von psychischen Tätigkeiten, sondern das durchaus einfache absolute unteilbare Ich, welches alle Tätigkeiten erlebt als die seinigen. Es hat aber auch Tätigkeiten, die durchaus einfach sind: wie Bejahung, die Idee eines

absolut einfachen Wesens. Von einem Verbande psychischer Akte kann überhaupt nicht die Rede sein. Dieselben sind durchaus immanent. Wie man nun offenbar das immanente Denken, Fühlen mehrerer Menschen nicht zu einem Ichverbande vereinigen kann, so auch nicht Vorstellungen, Gefühle eines Individuums, wenn sie nicht in einer einfachen Seele gründen.

Wenn wir des Vf.s Ablehnung der Seele in der Psychologie bekämpfen, so soll damit das viele Gute, welches die Schrift Witaseks bietet, nicht in Abrede gestellt werden. Besonders wohlthuend berührt gegenüber den überspannten Ansichten anderer über die ausschlaggebende Bedeutung und den hohen Stand der modernen Psychologie der bescheidene Schluss des Vf.s:

„Und so kann sie (die Psychologie) sich heute, sofern sie als ehrliche Wissenschaft auftreten will, nicht anders präsentieren, denn als ein Stückwerk, ein blosses, zudem noch unfertiges Gerüst.“

F u l d a.

Dr. C. Gutberlet.

**Die Hemmnisse der Willensfreiheit.** Von Dr. theol. August Huber. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 8<sup>o</sup>. XVI u. 368 S. Münster 1908, Heinrich Schöningh. *M* 4,50, geb. *M* 5,50.

1. Die Einleitung zu dieser fleissigen und gediegenen Schrift H.s bietet eine Begriffsbestimmung der Willensfreiheit und einige kurze Beweise für dieselbe, ohne sich in eine weitere Auseinandersetzung mit den Vertretern gegnerischer Anschauungen einzulassen.

Das Werk selbst gliedert sich in fünf Teile. Der erste behandelt die allgemein menschlichen Bedingungen und Schranken der Willensfreiheit. Sie ergeben sich sämtlich aus der Doppelnatur des Menschen als eines leiblich-geistigen Wesens. Der Zusammenhang der Seelentätigkeiten mit dem Nervensystem kommt hier, leider etwas sehr summarisch, zur Sprache. Eingehender sind die Abhängigkeit der geistigen Entwicklung von den äusseren Sinnen, die Wechselbeziehungen von sinnlichem Erkennen und Begehren zum Willen, ihre fördernden und hemmenden Einflüsse, endlich das Verhältnis des Vernunfterkennens zum Willen nach den bewährten Grundsätzen der scholastischen Philosophie entwickelt. Die theologische Seite der Frage — Erbsünde und Willensfreiheit — wird in einem besonderem Kapitel erörtert.

Der zweite Teil bespricht die im Individuum selber liegenden Hemmnisse der Willensfreiheit: Vererbte Anlage, mangelnde Erziehung und schlimme Gewöhnung, sowie die Modifikationen der Willensfreiheit durch Alter, Geschlecht und Temperament.

Der dritte Teil schildert zunächst die sozialen Hemmnisse: Irreführung und Schwächung der höheren Seelenkräfte durch religiöse Missverhältnisse, die Aufreizung und Entfesselung der Leidenschaften durch die öffentliche Sittenlosigkeit, den Einfluss materieller, kultureller und politischer Zustände auf die menschlichen Handlungen. In einem zweiten Kapitel wird

dargetan, dass die Moralstatistik wohl eine gewisse Gesetzmässigkeit menschlichen Handelns im Guten wie im Bösen, nicht aber ein starres Naturwalten erweist. Inbezug auf das Verbrecherproblem gibt H. zu, dass viele zu Verbrechern werden, ohne die Hauptschuld zu tragen, aber der Lehre Lombrosos vom geborenen Verbrecher tritt er entschieden entgegen.

Der vierte Teil behandelt in vier Kapiteln die pathologischen Hemmnisse der Willensfreiheit. Sie gruppieren sich in vorübergehende pathologische Erscheinungen, hypnotische Zustände, Rausch, Delirien, Einzelanfälle von Melancholie und Manie, pathologische Affektzustände. Hier wären wohl am besten auch die Dämmerzustände eingereiht worden, die von H. bei den Neurosen erwähnt werden. Sehr wichtig ist das Kapitel über die psychopathischen Minderwertigkeiten, in welchen jene dauernden Grenzzustände zwischen seelischer Gesundheit und völligem Irresein zur Darstellung kommen, die man mit dem Namen psychische Schwäche und Entartung bezeichnet. Herabgeminderte Intelligenz, seelische Zwangserrscheinungen, Anomalien der Triebe bis zur Perversion derselben, moralische Gefühllosigkeit sind die mannigfachen und wechselnden Symptome, die uns hier begegnen. Der übel beleumundeten *moral insanity* ist eine eingehende Darstellung gewidmet. Die beiden folgenden Kapitel behandeln Neurasthenie, Hysterie, Epilepsie sowie die hauptsächlichsten Geisteskrankheiten im engeren Sinne des Wortes.

Der fünfte Teil fasst die Hauptresultate zusammen. Als fundamentales Hemmnis erscheint die mangelnde Einsicht; ihm folgt der Einfluss der Leidenschaft. Inbezug auf den Einfluss der Motive auf den Willen bemerkt H.: Gewöhnlich folge der Wille den stärkeren Motiven; er stehe aber in sittlicher Beziehung ihnen nicht rein passiv gegenüber, sondern greife selbst entscheidend in den Motivationsprozess ein.

2. Die kurze Darstellung des Inhalts zeigt uns, dass wir es mit einem reichhaltigen und wissenschaftlich sehr ersten Buche zu tun haben. Nicht nur hat der Verfasser eine grosse Reihe von Werken gelesen, deren Studium nicht geringe Anforderungen stellt, er hat sie auch wirklich verarbeitet und das Material mit weiser Umsicht dem Leser nutzbar gemacht. Hoher sittlicher Ernst spricht überall aus den Ausführungen, besonders da, wo auf die Gefahren hingewiesen wird, welche die heutige Entsittlichung und der wachsende Mangel religiöser Gesinnung herbeiführen. Für Seelsorger und Erzieher bietet das vorliegende Werk sehr viel Lesenswertes; es führt uns die ganze erdrückende Fülle von Hemmnissen und Gefährdungen des sittlichen Wandels vor, wie sie sich praktisch im Alltagsleben gestalten. Zugleich ist aber auch die Arbeit H.s ein klarer Beweis, dass es dem katholischen Priester durchaus nicht an Wertschätzung der modernen Wissenschaft und freudiger Anerkennung ihrer gesicherten Resultate mangelt. Wohl selten wird man gegnerische Werke finden, die so viel Verständnis für katholisches Denken und Fühlen zeigen, wie das

Werk H.s für die Errungenschaften der Neuropathologie und der Psychopathologie an den Tag legt.

3. Da Referent sich seit Jahren mit dem Studium der Grenzgebiete von Nerven- und Seelenleben beschäftigt, so möge es ihm gestattet sein, einige Bemerkungen und Vorschläge allgemeiner Art hier beizufügen, die der Verfasser bei einer Neuauflage vielleicht der Berücksichtigung wert erachtet.

Zunächst eine methodologische Anregung. Was die Zitate betrifft, erscheint es im allgemeinen geboten, jeden Auktor in seinem eigentlichen Fache und nur da als Autorität zu Worte kommen zu lassen. Wo z. B. die tatsächlichen Verhältnisse des Nervensystems zur Darstellung kommen, möchte man gern nur Fachleute auf dem Gebiete der Nerven-Anatomie, -Physiologie und -Pathologie hören, bei der Beschreibung der klinischen Formen seelischer Erkrankung den Psychiater vernehmen. Die Gefahr, in Tatsachenfragen irre zu gehen, wird dann geringer, die Garantie für den Leser grösser. Anders verhält es sich bei der philosophischen und theologischen Wertung des Tatsachenmaterials. Da kann man nicht nur, sondern man muss auch gegenüber den oft recht materialistisch gefärbten Anschauungen von Psychopathologen ein freies Urteil sich wahren. Dies gilt besonders beim Verbrecherproblem und bei der Frage nach der *moral insanity*, wie dies in der Tat auch von H. geschieht.

Bei Behandlung der noch in normale Gesundheitsbreiten fallenden individuellen und sozialen Hindernisse der Willensfreiheit drängt sich mit gebieterischer Notwendigkeit eine psychologische Analyse der verschiedenen hemmenden Faktoren und der Art ihres hemmenden Einflusses auf. Sonst verliert man sozusagen jeglichen Boden unter den Füßen, wenn man an die Arbeit gehen will, nach dem Rate des Verfassers jeden einzelnen Menschen und jede einzelne Handlung individuell zu bewerten. Greifen wir z. B. die Hemmnisse heraus, welche sich aus dem sittlich religiösen Milieu ergeben, so ergibt eine Analyse, dass eine Reihe ethischer und religiöser Motive durch schädigende Einflüsse des Milieus gar nicht zum Bewusstsein kommen oder deren Kraft nicht erkannt wird, während andere sogleich in den Vordergrund sich drängen (*ignorantia* bzw. *inadvertentia*); die Begierlichkeit für einzelne Güter erscheint gesteigert (*concupiscentia*) und so der Wille mehr zum Bösen hingeneigt; durch Betonung mancher Schwierigkeiten, die mit dem sittlich Guten verbunden sind, wird der Wille vom Guten abgeschreckt und auch so zum Bösen hingetrieben (*metus*). Oft gesellt sich noch dazu ein äusserer Terrorismus, die *violentia* im strengen Sinne des Wortes. So begegnen uns bei der Analyse auf einmal die vier bereits aus der Moralphilosophie und Theologie bekannten Hemmnisse. Ähnliches lässt sich sagen inbezug auf die Erziehung.

Bei der Gewohnheit unterscheidet H. mit vollem Recht die physische und die psychische Seite derselben. Was durch den Körper sich vollzieht, kann im Körper Wurzel fassen, kann im Körper sich organisieren. Daher

die Gefahren des Alkohols und der Ausschweifungen auch für den Körper. Eine im Körper organisch eingewurzelte Gewohnheit kann dem Willen als gewalttätiger Einfluss entgegentreten, zur wahren *violentia* werden, die äussere Handlungen erpresst oder verhindert. Anders verhält es sich mit den geistigen Tätigkeiten, zu denen auch der sittliche Willensentschluss gehört. Sie organisieren sich nicht, obwohl auch durch sie ein Habitus entsteht. Dieser erleichtert zunächst nur den prompten Einfluss der erkannten Motive. Hier wird also die Gewohnheit nie zur *violentia*. Wer frühzeitig gehorchen gelernt hat aus Liebe zu den Eltern, aus Ehrfurcht vor den Stellvertretern Gottes, gehorcht nicht rein mechanisch, wohl aber leicht und schnell, weil die Motive, die zum Gehorsam bewegten, immer und immer wieder wirksam werden. Die bei Gewohnheitsstörungen öfters auftretende teilweise Verblendung, die stürmische Ausführung ihres Verlangens, die nachfolgende Mutlosigkeit und Verzweiflung, die selbst wieder zum Ausgangspunkt neuer Sünden werden, unterordnen sich offenbar der *ignorantia*, der *concupiscentia* und dem *metus*. Für das bessere Verständnis der pathologischen Hemmnisse, die bei psychischen Krankheiten sehr kompliziert werden können, scheint eine eingehende Behandlung der Einzelstörungen auf psychischem Gebiete von grosser Wichtigkeit. H. behandelt von diesen ausführlicher die Anomalien der Gefühle und Triebe sowie die pathologischen Affektzustände. Besondere Erwähnung und eingehende Behandlung hätten verdient auf dem Gebiet der Erkenntnis: Erinnerungstäuschungen, Halluzinationen, Wahnideen; Beschleunigung, Verlangsamung, Durchbrechung des Vorstellungsablaufes, Perseveration von Vorstellungen; auf dem Gebiet der eigentlichen Willensakte die Abulie. Gelegentliche Erwähnung finden freilich auch diese Störungen, aber zu vorübergehend. Eine eingehendere Behandlung derselben würde einer fruchtbaren Analyse der hemmenden Faktoren bei den verschiedenen psychischen Krankheiten vorarbeiten, und eine leichtere Verwendung der so gewonnenen Kenntnisse für die Praxis ermöglichen. Sie würde auch bei Würdigung des Verbrecherproblems und der *moral insanity* von grossem Nutzen sein. Referent glaubt nicht, dass bei moralischer Gefühllosigkeit, wo dieselbe als pathologisch bedingt erscheint, ein Mangel der sinnlichen Urteilskraft das einzige oder auch nur ausschlaggebende Moment bilden könne.

Bei den pathologischen Hemmnissen mit ihrer scheinbar unentwirrbaren Fülle von Einzeltatsachen scheint der Versuch einer engeren Gruppierung dringend geboten. Wir begegnen in den „Resultaten“ des fünften Teils einer doppelten Gruppe, der Gruppe der Hemmnisse aus mangelnder Einsicht (*ignorantia*) und derjenigen, welche aus dem Einfluss der Leidenschaften entspringt. Nach H. nimmt unter allen Hindernissen die *ignorantia* die erste Stelle ein. Man kann hierin dem Verfasser unbedenklich beistimmen, besonders wenn Mangel an Aufmerksamkeit und

Besonnenheit (*inadvertentia*) in der *ignorantia* eingeschlossen werden. Dadurch verliert aber der Einfluss der Leidenschaft seine Sonderstellung; denn diese hemmt gerade die Aufmerksamkeit und Besonnenheit. Allen Leidenschaften kommt dieser Einfluss zu, mögen sie heissen, wie sie wollen. Dagegen beeinflussen die prosekutiven Affekte der Leidenschaften (*concupiscentia*) direkt im Sinne des positiven Anstrebens eines der Wahlobjekte, die *affectus fugae*, deren Hauptvertreter die Furcht ist, im Sinne der Ablehnung. Daher erblickt der Rezensent im Gegensatz zum Verfasser gerade in den bekannten vier Hemmnissen *vis*, *ignorantia*, *concupiscentia*, *metus*, wenn sie richtig gedeutet werden, eine wirklich adäquate Gruppierung nicht nur aller normalen, sondern auch aller pathologischen Hemmnisse. Unter *vis* reihen sich die Zwangantriebe und motorischen Entladungen ein, soweit dieselben organischer Natur sind, unter *ignorantia* gehören auch die Suggestionenwirkungen der Hypnose, die Hemmnisse im Traume; unter *concupiscentia* reihen sich alle pathologischen Hemmnisse, die den Willen in einer bestimmten Richtung bearbeiten, unter *metus* auch die vagen Furcht- und Angstzustände ein, die den Willensentschluss und seine Ausführung erschweren. Referent ist der Ansicht, dass sich auf diese Weise die Errungenschaften der Psychopathologie organisch einreihen lassen in die gesicherten spekulativen Forschungsergebnisse der Vorzeit. Vielleicht entschliesst sich der Verfasser zu einer Nachprüfung dieser Ansicht und Aeusserung etwa entgegenstehender Schwierigkeiten.

Zum Schlusse wünscht Referent der Arbeit H.s reichen Erfolg. Jeder Seelsorger wird aus ihr den Gewinn ziehen, Gott herzlich zu danken für die gute christliche Erziehung, die ihm zu Teil geworden, demütig der eigenen beschränkten Kraft eingedenk zu sein und die Hülfe in den Gnadenmitteln der Kirche zu suchen, vor allem aber milde und nachsichtig zu sein im Urteil über andere — ein Gewinn, der nicht leicht zu hoch angeschlagen wird. Das Buch enthält aber auch manches ernste Wort gegen jene Gefühlseligkeit, die aus jedem Verbrecher einen Kranken, aus jedem Perversen einen „moralisch Irren“ macht. Die mit Füßen getretene Gerechtigkeit, die gefährdete Unschuld verlangt an erster Stelle unser Mitleid.

Luxemburg.

Julius Bessmer S. J.

## Geschichte der Philosophie.

**Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.** Von W. Windelband. Vierte durchgesehene Auflage. Tübingen 1907, Mohr (Paul Siebeck). 8°. VIII und 588 S. *M.* 12,50.

Das der akademischen Jugend gebotene Lehrbuch, das seit 1891 nun die vierte Auflage erlebt hat und auch schon in andere Sprachen übersetzt

ist, unterscheidet sich vorteilhaft von anderen Werken über „Geschichte der Philosophie“, da es nicht „eine Geschichte der Philosophen, sondern der Philosophie“ ist; es knüpft nicht „die Geschichte der Lehren an die Reihenfolge der philosophierenden Persönlichkeiten“, sondern es gibt „ih der Hauptsache nur eine Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe“ (III). Zweifellos liegt hierin ein schätzenswerter Vorteil, da durch diese Methode der ganze Entwicklungsgang und der innere Zusammenhang der philosophischen Probleme viel klarer zutage tritt, als in den getrennten Besprechungen der einzelnen Philosophen, wo meistens nur erklärt wird, was der betreffende über die Hauptfragen der Philosophie gesagt hat und wo somit mehr das Historische in den Vordergrund tritt. Der Vf. hat die „synoptisch-kritische Methode“, wie er sie nennt, gut durchgeführt und mit seinem Werke wirklich ein nützliches Lehrbuch geschaffen. Kurz, in knapper Form führt er die wichtigsten Probleme in ihrer Entwicklung vor; an vielen Stellen ist diese gedrängte Kürze wohl geradezu die Ursache, dass das leichte Verständnis, das rasche Auffassen des Gesagten erschwert wird, und manche Stellen ein wiederholtes Nachlesen erfordern.

Die Einteilung und Anlage des Werkes dürfte bekannt sein; sehr dienlich ist das beigefügte Namen- (562—570) und Sachregister (571—588), die beide sorgfältig gearbeitet sind. Die Literaturangaben beschränken sich auf die wichtigsten Werke, werden auch durch einzelne Fussnoten noch ergänzt.

W. hebt sehr richtig hervor, dass eine Geschichte der Philosophie ganz objektiv sein muss in Beurteilung der verschiedenen Systeme, so dass der Historiker keineswegs seinen persönlichen Standpunkt als Norm aufstellen darf. Er hat diese Richtschnur der Kritik im ganzen auch gut angewandt und durchgehends sich eines persönlichen Urteiles enthalten. Jedoch (nebenbei sei die spitze Anmerkung [15] notiert: „Aehnliches gilt von der konfessionellen Kritik, welche A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, in typischer Weise ausübt“) scheint mir diese Objektivität in der Behandlung der Scholastik und der Philosophie Kants doch auf ungleichen Füßen zu stehen. Die Begriffsbestimmung der Scholastik ist ungenau und keineswegs derart, dass ein angehender Philosoph das Spezifische der mittelalterlichen Philosophie der grossen Scholastiker leicht erfassen wird. Es heisst S. 221:

„Der Augustinismus konzentriert sich um den Begriff der Kirche; für ihn ist die Aufgabe der Philosophie in der Hauptsache darauf gerichtet, die Kirchenlehre als ein wissenschaftliches System darzustellen, zu begründen und auszubilden: insofern als sie diese Aufgabe verfolgt, ist die mittelalterliche Philosophie die kirchliche Schulwissenschaft, die Scholastik.“

Durch diese Worte ist allerdings der Hauptzweck der Scholastik angegeben, nicht aber ihr wesentliches philosophisches Merkmal gekenn-

zeichnet. Zudem darf man keineswegs die Begriffe „mittelalterliche Philosophie“ und „Scholastik“ für gleichbedeutend nehmen, wie De Wulf in seinem Buch *Introduction à la Philosophie néo-scholastique* (Louvain 1904, 57) sehr richtig hervorhebt. Die Scholastik ist eine bestimmte, die verbreitetste, bestverteidigte und aufgebaute Synthese des Mittelalters, aber nicht die einzige Philosophie jenes Zeitraumes. Ebenso wenig ist sie ausschliesslich im Dienste der Theologie, wie ausser Windelband auch andere Autoren annehmen wegen des missverstandenen und übertriebenen „*philosophia ancilla theologiae*“ (vgl. De Wulf a. a. O. 74 ff.). Deshalb sagt auch O. Willmann in seiner ‚Geschichte des Idealismus‘ (II 349):

„Es wird ersichtlich, dass der Nerv der Entwicklung der Scholastik im Mittelalter weder in ihrem Verhältnisse zum Altertum, noch in ihrer theologischen Seite zu suchen ist, sondern im Gebiete des eigentlichen Philosophierens.“

Andererseits leuchtet aus der Abhandlung über Kant ganz unzweideutig die Vorliebe W.s zu dem Königsberger Philosophen hervor, der „der allseitig bestimmende und beherrschende Geist“ genannt wird (444), dessen Lehre eine „unvergleichlich hohe historische Bedeutung“ innewohnte. Wir hätten gerne als Gegengewicht zu diesen und andern Lobsprüchen in der Literaturangabe den 3. Band von O. Willmanns Geschichte des Idealismus zu sehen gewünscht und besonders dessen § 106 „Der unwissenschaftliche Charakter von Kants Philosophieren“ auch etwas in Verwertung gebracht gesehen. Doch gerade was Willmann sagt, scheint auch hier sehr gut zuzutreffen:

„Der konventionelle Respekt vor Kant lässt die Frage gar nicht aufkommen, ob denn sein kritisches Unternehmen, welches die Philosophie und die gesamte Wissenschaft auf eine neue Basis stellen will, selbst auch nur den elementarsten Regeln eines wissenschaftlichen Verfahrens entspricht, und ebensowenig wird die andere Frage ernstlich untersucht, ob denn die Wissenschaft auf der neuen Basis stehen könne“ (a. a. O. 321).

Hünfeld.

P. Nic. Stehle O. M. I.

### **Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe.**

Neubearbeitung von Dr. Carl Michaëlis. 5. Auflage. Leipzig 1907, Dürrsche Buchhandlung. 8<sup>o</sup>. V und 708 S. *M.* 8,—.

Die Absicht des Vf.s war, die wichtigsten philosophischen Begriffe kurz zu erklären und deren geschichtliche Entwicklung zu skizzieren. Michaelis hat eine sehr umfangreiche Neubearbeitung vorgenommen und seinen eigenen philosophischen Standpunkt in den einzelnen Artikeln reichlich hervortreten lassen. Wie das Werk jetzt vorliegt, würde es besser den Titel „Wörterbuch der Philosophie Kants“ tragen. Kant ist nämlich die hervorragendste, um nicht zu sagen die einzige Autorität und Richt-

schnur, nach welcher die Artikel zugeschnitten sind; er ist in fast allen Abschnitten zitiert, sein Urteil entscheidet die einzelnen Fragen, „das klassische Buch über das Sittlichgute ist Kants Kritik der praktischen Vernunft“. Das verleiht dem Werk einen einseitigen Wert und nimmt ihm einen grossen Teil praktischen Nutzens. Eine Folge dieses beschränkten Standpunktes ist, dass die scholastischen Autoren und Philosophen fast vollständig fehlen in der Literaturangabe wichtiger Artikel, wie z. B. Freiheit, Idealismus, Materie, Metaphysik, Naturphilosophie, Potenz, Psychologie, Religion und Religionsphilosophie, Sittlichkeit, Substanz, Theologie, Unsterblichkeit der Seele, Zweck. In Behandlung theologischer Begriffe werden nur protestantische Theologen angeführt, so z. B. in den Artikeln: Gewissen, Gott, Mystik, Sünde, Theismus. Der katholischen Kirche werden geradezu falsche Ansichten und Aussprüche unterschoben; so z. B. bei „Cölibat“ heisst es: „aus religiösen Gründen ist . . . in der katholischen Kirche (seit 1074), nachdem schon lange die Virginität als besonders heilig galt, die Ehe verworfen worden.“ Bei „Gelübde“ ist die Definition ganz verfehlt und ein Schrifttext: *Proverb.* 20, 25 zitiert, um das Wesen der Gelübde als irreligiös hinzustellen, der weder im Urtext noch in der Vulgata den ihm beigelegten Sinn besitzt. Zwischen Glauben und Wissen wird ein notwendiger Widerspruch behauptet. Der Neubearbeiter hätte besser daran getan, diese und ähnliche Artikel ganz auszulassen und nur die streng philosophischen Begriffe zu behandeln. Die Literaturangaben sind mangelhaft und einseitig, von den ausserdeutschen Philosophen ist nur selten ein Werk genannt; bei „Parallelismus“ ist W. Wundt ganz unberücksichtigt geblieben; bei „Psychiatrie“ ist nur ein Werk von 1876 zitiert. Von den Artikeln, die zu wünschen übrig lassen, seien noch genannt: Hypostase, Immaterialität, Intellekt, Philosophie (Scholastik), Sensibilität, *Species sensibiles*, Weber'sches Gesetz.

Hünfeld.

P. Nic. Stehle O. M. I.