

Rezensionen und Referate.

Gegenwartsfragen.

Philosophische Fragen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze von Max Ettliger. Kempten und München 1911, Kösel.

Wer die Aufsätze von Ettliger im ‚Hochland‘ gelesen hat, wird es mit Freuden begrüßen, dass er dieselben zu einem Buche vereinigt und ihnen so dauernden Bestand gegeben hat. Wie auf hoher Warte beobachtet der Vf. die philosophischen Strömungen der Gegenwart, insoweit sie ein allgemeines Interesse bieten und darum gebildeten Lesern, für die das ‚Hochland‘ berechnet ist, geboten werden müssen. Diese bekommen damit ein hinreichend klares Bild von den grossen Fragen, welche gegenwärtig mehr denn je die Philosophie beschäftigen. Sie werden in einer so fasslichen Form vorgetragen, dass auch der nichtphilosophisch gebildete Leser leicht den durchsichtigen und sprachlich vollendeten Ausführungen des Vf.s folgen kann. Er vertritt keinen extremen Standpunkt, ist in seinen Urteilen über Systeme, die er ablehnen muss, sehr gemässigt und verschliesst sich nicht den Vorzügen, die auch eine andere als die eigene Philosophie aufweist.

Er hat auf keines Meisters Worte geschworen. Der Standpunkt, der in allen seinen Kritiken hervortritt, ist der der festgegründeten, dem Zeitgeiste nicht preisgegebenen christlichen Weltanschauung überhaupt. Als Spezialfach hat er die Tierpsychologie bearbeitet, aber auch in den Fragen, bei denen er nicht aktiv eingegriffen hat, ist er, wie selbst seine Gegner anerkennen müssen, ein zuverlässiger Berichterstatter und sachlicher Kritiker. Eine der schwierigsten Aufgaben für den Philosophen ist es z. B., sich ein sicheres Urteil über die Tatsächlichkeit und die Natur der spiritistischen Erscheinungen zu bilden. Das wenig schmeichelhafte Urteil des Vf.s über diesen modernen Unfug stiess natürlich auf grossen Widerspruch. Aber selbst das spiritistische Organ ‚Psychische Studien‘ musste bekennen:

„Der als scharfsinniger Kritiker bekannte Verfasser hat hier mit grossem Geschick in Kürze alles zusammengestellt, was von Seiten exakt wissenschaftlicher Forscher gegen die Geistertheorie eingewendet wurde bzw. eingewendet werden kann und muss. Auch überzeugte Spiritisten werden wohl

darin tun, sich von ihm über die gegenwärtige Sachlage in dieser Richtung orientieren zu lassen“¹⁾.

Wie sehr der philosophische Berichtersteller des ‚Hochland‘ auf alles, was gegenwärtig die Geister auf diesem Gebiete bewegt, ein wachsames Auge gehabt, zeigen die Titel der 15 Abhandlungen: Das Experiment in der Psychologie. Das Experiment in der Tierpsychologie. Vom Seelenleben der Pflanzen. Gehirn und Seele. Taubstummblind. Sind die spiritistischen Erscheinungen natürlich erklärbar. Charles Darwin. G. J. Romanes, ein christlicher Darwinist. Der Entwicklungsgedanke bei H. Spencer. Der neuzeitliche Pessimismus und seine Gestaltung bei Ed. v. Hartmann. Fr. Hebbels Welt- und Kunstanschauung. Bildende Künstler als Aesthetiker. H. v. Steins ästhetisch-heroische Weltansicht. Jaime Balmes, ein priesterlicher Philosoph. Altersweisheit neuzeitlicher Denker.

Im allgemeinen ist das Bild, welches die nichtchristliche Philosophie in unseren Tagen bietet, ein nicht besonders erfreuliches: wir beobachten ein Chaos von sich widersprechenden Meinungen; gleichsam um seinem Buche einen erfreulicheren Abschluss zu geben, entwirft der Vf. uns im vorletzten Aufsatz ein entzückendes Bild von einem durch und durch katholischen, priesterlichen, frommen Philosophen Jakob Balmes, und im letzten führt er eine Anzahl hervorragender Philosophen der Neuzeit an, welche in ihrem Alter die Nichtigkeit ihrer unchristlichen Jugendanschauungen einsahen und entweder wirklich christlich wurden oder doch ernstliche Religiosität pflegten.

Manches, was der Vf. da anführt, scheint von der feindlichen Seite absichtlich unterdrückt zu werden. So, dass Fichte, der wegen Atheismus seiner Professur enthoben wurde, ein eifriger Verteidiger des Christentums wurde, sogar Bibelstunden zu geben sich erbot. Hegel, der Heros der idealistischen pantheistischen Philosophen, suchte seinen Panlogismus mit der Religion zu vereinigen. Bei den Atheisten und Pantheisten ist es eine ausgemachte, gar keines Beweises bedürftige Sache, dass Kant die Gottesbeweise zerschlagen habe. Hegel, der an spekulativer Kraft dem Pedanten Kant weit überlegen ist, widerlegt mit allem Nachdruck die Kritik Kants an diesen Beweisen und vergleicht ihn treffend mit jenem Gasgogner, der, ehe er ins Wasser gehe, erst schwimmen lernen wollte. Von dem dritten grossen Idealisten Schelling ist ja bekannt, dass er sein System mit dem Christentum in Einklang bringen wollte.

Ebenso interessant sind die Mitteilungen über die Sinnesänderung des Franzosen Maine de Biran, von Herbart, dessen Richtung O. Willmann und Fr. W. Förster nach der religiösen Seite hin weiter entwickelt haben, von Fechner, Lotze, dem man Abfall vom Materialismus vorgeworfen hat, von dem Engländer Romanes, von dem Begründer des Positivismus Comte,

¹⁾ Novbr. 1907 S. 705.

und dessen bedeutendstem Vertreter J. St. Mill und von dem Philosophen des Darwinismus H. Spencer.

Freilich hat Haeckel den Mut gehabt, Männer wie Virchow, Wundt, v. Baer, weil sie seinen materialistischen Phantasien widersprachen, als senil unzurechnungsfähig zu erklären. Dies allein würde genügen, um den niedrigen Charakter des Jenaer Propheten, wie ihn Virchow nennt, kennen zu lernen. Wenn Männer von Fach, Männer ersten Ranges ihm grobe Unwissenheit nachweisen, bringt er statt Gegengründe gemeine Schmähungen vor.

Der Vf. weist diesen Vorwurf Haeckels schon dadurch endgültig zurück, dass diese Wandlungen nicht im höchsten Greisenalter, sondern schon früher erfolgten. Wenn es auch meist persönliche Motive und Erfahrungen waren, die ihren Einfluss dabei ausübten, so „darf man doch nicht vergessen, dass man es mit weitblickenden Denkern zu tun hat, die gewohnt sind, auch persönliches Erleben unter allgemeine Gesichtspunkte zu rücken, auch ihre eigene Lebenserfahrung sub specie aeternitatis zu betrachten. Uebrigens kommt der angedeutete Erklärungsgrund nur bei einem Teil der Fälle in Betracht, und erweist sich dann jeweils nur als ein äusserer Anlass, nicht als die dauernde Begründung“.

Dem möchte ich noch eine Bemerkung hinzufügen, welche für die Bekehrungen überhaupt, auch auf sittlichem Gebiete, Geltung hat. Der Widerspruch gegen die Religion und speziell gegen das Christentum entspringt dem Uebermut und Kraftgefühl der Jugend und des kräftigen Mannesalters. Dieses Gefühl verleitet den Menschen, sich auf sich selbst zu stellen, jeder Auktorität den Krieg zu erklären. Wenn nun das reifere Alter mit seinen Beschwerden und Nöten dem Uebermütigen handgreiflich zeigt, ein wie ohnmächtiges Wesen er ist, wie er sich absolut nicht auf sich stützen kann, dann weist er die Hülfe, die ihm die Religion bietet, nicht mehr so schroff zurück, dann untersucht er auch einmal, ob die Religion nicht doch auch Gründe für sich hat. Diese braucht er nun, von seinen Leidenschaften nicht mehr verblendet, nur genauer anzusehen, und er kann nicht umbin, sie als die Vernunft vollkommen befriedigend anzuerkennen. Freilich haben nun wenige auch den Mut zur Selbstüberwindung, die mit eingelebten Ansichten und Gewohnheiten brechen, sich in Widerspruch mit der herrschenden Tagesmeinung setzen muss. Daraus erklärt sich hinlänglich, warum es im Grunde doch unverhältnismässig wenige sind, welche der Vf. von den neuzeitlichen Denkern als Repräsentanten von Altersweisheit anführen konnte.

Erkenntnistheorie.

Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie.

Von Dr. H. Leser, a. o. Prof. an der Universität Erlangen.

Leipzig 1911, Verlag von Veit u. Comp. VIII, 284 S. 5 *M.*

Das philosophische Denken hatte sich von jeher mit erkenntnis-theoretischen Untersuchungen beschäftigt. Kants „Kritik der reinen Vernunft“ bezeichnet den grossen Wendepunkt in der Geschichte der Erkenntnistheorie. Während die alte Philosophie die Wahrheit der Erkenntnis auf ein metaphysisches Sein gründete, suchte Kant das Sein aus dem Erkenntnis-ganzen abzuleiten und zu determinieren. An die Stelle des Realismus trat der transzendente Idealismus. Aristoteles und Kant sind die beiden Antipoden in der Erkenntnistheorie. Die erkenntniskritischen Anschauungen dieser Denker sind in der letzten Zeit der Gegenstand eingehender Untersuchungen gewesen, die überaus wertvolle Resultate ans Licht gefördert haben. Dass der Standpunkt des griechischen Philosophen dogmatisch und naiv-realistisch ist, wird jetzt auch von katholischen Forschern unumwunden zugestanden. Für Aristoteles ist die Existenz einer trans-subjektiven Welt Voraussetzung und nicht Problem. Das Einzelding vollends entzieht sich einer eindringenden Erkenntnis. Die obersten Prinzipien lassen sich aus dem Zusammenhang des Erkenntnisganzen nicht begreifen, sie sind der Diskussion nicht unterstellt. Die Wirklichkeit wird in einer bestimmten metaphysischen Struktur gedacht und dem Nus die Fähigkeit zugeschrieben, diese Struktur zuverlässig zu erfassen. Der Nus soll die Eigenschaft besitzen, die Wirklichkeit ihrem Wesen nach in sich abzubilden [Vgl. Switalski, Probleme der Begriffsbildung, Philos. Jahrb. 25. Bd. I, 67 ff.]. Das sind aber lauter Probleme, die von der modernen Erkenntniskritik mit Recht der Diskussion unterstellt werden. Damit soll aber nicht in Abrede gestellt werden, dass die Erkenntnis auf einer absolut soliden Grundlage ruhen muss.

Prof. Lesers „Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie“ steht auf Kantischem Standpunkt. Der transzendente Grundgedanke der Kantischen Philosophie wird scharf herausgearbeitet und zur konsequenten Durchführung gebracht. In dieser Hinsicht reiht sich das Werk den Publikationen der Marburger Schule würdig an.

Nach Kant sind die aprioristischen Funktionen die Gesetze der Objektivität. „Sie bringen gewissermassen eine feste Struktur in die objektive Welt der Erfahrung hinein und machen so das Gegenständliche an den Dingen aus“. Als idealer Träger des allgemeingültigen wissenschaftlichen Denkens erscheint bei Kant das „Bewusstsein überhaupt“, das der Verf. mit Recht in ein überindividuelles ausdeutet. „In den transzendentalapriorischen Funktionen, die sich in den grossen geistigen Kulturleistungen zeigen, kommt eine allgemein menschliche Struktur, ein um-

fassendes transzendentalsubjektives Kapital zum Ausdruck; und in ihm haben wir den Ansatzpunkt einer umfassenden geistigen Welt vor uns, der einzigen, auf die wir in der Spekulation bauen können“.

Das Verhältnis von Natur und Geist ist das Grundproblem der Philosophie. Für den Idealismus fällt die Frage überhaupt weg, da die Natur ihm als Korrelat des Geistes erscheint. „Und so hat sich also über der Sphäre des blossen naturnotwendigen Seins und Geschehens ein Reich des Seinsollenden oder besser des Geltenden eröffnet; der Natur ist ein Reich des Geistes gegenübergetreten. Natur und Geist —: zwei grosse Stufen des Lebens, die sich gerade für unsere erkenntnistheoretische Betrachtung voneinander abheben, wenn auch die Natur selbst ein Stück Geist in sich verwirklicht, und darum Natur und Geist nicht wie zwei Wirklichkeiten äusserlich nebeneinander zu liegen kommen. Und zwar erhebt sich der Geist dem Reiche der Natur gegenüber selbst als ein Ganzes, weil eben neben logischen Objektivitätsprinzipien aesthetische, ethische, religiöse Normen zur Geltung kommen und also — besonders vom grossen geistesgeschichtlichen Standpunkt aus gesehen — ein ganzes System von Normen, eine Welt von Normen und Worten zutage tritt“. Das ist allerdings eine Lösung des Problems; befriedigen kann sie aber nicht, weil sie den letzten Grund der Weltwirklichkeit nicht zu erklären vermag. Das Wesen und das Reich des Geistigen erschöpft sich nicht in einem System von Normen und Werten. Das scheint auch der Verf. zum Ausdruck zu bringen, wenn er die apriorischen Erkenntnisfunktionen aus einem kosmischen Prinzip ableitet. Tatsächlich ist die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Natur im letzten ein metaphysisches Problem, das aber nur vom Theismus in einwandfreier Weise gelöst werden kann. Nur der Theismus vermag das Verhältnis von Idealität, und Realität von empirischer Wirklichkeit und empirischen Erkenntnisobjekten prinzipiell aufzuklären.

Zangberg (Bayern).

Dr. M. Lechner.

Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James.

Eine erkenntniskritische Studie von Prof. Dr. W. Switalski.

Braunsberg 1910. 58 S. 1 M.

Professor Switalski bietet uns in dem kleinen, aber sehr gehaltvollen Schriftchen, das bei der Bedeutung des Gegenstandes für die Gegenwart überaus verdienstlich und willkommen ist, eine Darstellung und Kritik der begrifflichen Grundlagen des Wahrheitsbegriffs des Pragmatismus. Die Einleitung gibt eine gedrängte und mit entsprechenden Literaturnachweisen verstärkte Uebersicht über die verschiedenen Richtungen des neuzeitlichen Pragmatismus und ihre Geschichte. Dann geht der Verfasser auf die

zentrale Frage des pragmatischen Wahrheitsbegriffs über, und zwar in der Fassung, welche ihm William James gegeben hat. Er weist nach, dass wir im Pragmatismus nichts anderes, als eine geschickt aufgeputzte Form des Empirismus vor uns haben. Der Pragmatismus ist ein Versuch, das Wesen der Wahrheit ohne Verwendung apriorischer, die Allgemeinheit des Erkennens verbürgender Faktoren einfach durch Hinweis auf das Wechselspiel der Erfahrungselemente zu bestimmen.

Der Verfasser legt zunächst dar, was der Pragmatismus will (S. 17 ff.). Er will eine Methode und eine Wahrheitstheorie sein. Er macht den Versuch, jedes Urteil dadurch zu interpretieren, dass er den praktischen „Klassenwert“ der Begriffe untersucht: die Theorien werden ihm zu einer Art von Werkzeugen, die Wahrheit zu einer Art des Guten. Sie wird verifiziert, indem sie zu einer Form des biologischen Prozesses wird (Wachstum der Wahrheitserkenntnis). In der Beurteilung des Pragmatismus (S. 33 ff.) wird zunächst mit Recht auf die Zweideutigkeit der Aufstellungen des Pragmatismus über das Erkenntnisproblem hingewiesen, auf die Weitherzigkeit allen Theorien gegenüber, die im pragmatistischen Sinn zweckmässig arbeiten. Es wird zugegeben, dass die praktische Brauchbarkeit ein Kriterium der Erkenntnistätigkeit sein kann. Ich meinerseits möchte, zunächst wenigstens, die Formulierung des Gedankens vorschlagen: „Was dem Leben widerspricht, es unmöglich macht, oder mit den natürlichen Anforderungen des Lebens unheilbar in Widerspruch steht, das kann auch nicht theoretisch wahr sein“. — Mit Glück argumentiert der Verfasser gegen den Pragmatismus zu Gunsten des Eigenwertes der Erkenntnis, den dieser leugnet. Die Notwendigkeit auf den Sinn des Urteils zurückzugreifen, die ideale Gesetzmässigkeit, die in der Annahme von „Konsequenzen“ liegt, die Zweideutigkeit des Begriffs „nützlich“ und die Notwendigkeit, die sachliche Uebereinstimmung zwischen dem Sinn einer Aussage und dem Gegenstand, auf den sie sich bezieht, zu konstatieren, sind die Gesichtspunkte, unter welchen der Verfasser seinen Angriff gegen die Positionen des Pragmatismus führt. — Zusammenfassend kann er (S. 54 ff.) sagen: Der Nutzen ist ein unbestimmtes und unzulängliches Kriterium der Wahrheit. Die Wahrheit als Uebereinstimmung ist nichts Unmögliches, die psychogenetische Erklärung des Pragmatismus ist nicht imstande, das erkenntnistheoretische Problem zu lösen, sie gibt günstigenfalls eine Geschichte unserer Erkenntnistätigkeit, zeigt aber nicht die ideale Berechtigung des Erkennens. Auch als Reform der wissenschaftlichen Methode ist der Pragmatismus abzulehnen. Nur die Mahnung, von einer leeren Begriffszergliederung zur unerschöpflichen Wirklichkeit zurückzukehren, verdient ernste Beachtung.

Eine kurze, Skizzierung des eigenen erkenntnistheoretischen Standpunktes (S. 56—58), der offenbar gedacht ist als eine Kombination von Aristotelismus (objektive Deutung der Wahrheitserkenntnis) und platonisch-

augustinischer Theorie (apriorische Elemente, die auf die ideale Gesetzgebung der absoluten Intelligenz zurückzuführen sind), beschliesst die Abhandlung. Verstehe ich recht, so liegt derselbe Gedanke auch den neuen höchst lehrreichen Ausführungen des Verfassers über „Probleme der Begriffsbildung“ (Philos. Jahrb. XXV [1912] 67 ff.) zu Grunde.

Das vorliegende inhaltreiche und klar geschriebene Schriftchen kann zur Einführung in die wichtigste Grundlehre des Pragmatismus recht gute Dienste tun und sei daher aufs wärmste empfohlen.!

Tübingen.

Prof. Dr. Ludwig Baur.

Psychologie.

Ueber quantitative Bestimmung der psychischen Arbeit.

Von Demetrius C. Nadejde, Prof. der Philosophie in Bukarest.
Wien und Leipzig 1912, Braumüller.

Nachdem man alle psychischen Erscheinungen, angefangen von den Sinneswahrnehmungen bis zu den höchsten und kompliziertesten Denkprozessen, dem Experiment unterzogen, geht man bereits daran, auch den Willen experimentell zu behandeln, also zu messen, denn unter der geistigen Arbeit versteht der Vf. vorliegender Schrift die „Tätigkeit“, den „Willen“, psychisches Leben überhaupt. Den Ausdruck „psychische Arbeit“ entlehnt er einer Schrift von A. Höfler, der neben Kraepelins Arbeiten auf diesem Gebiete den Anstoss zu den Beobachtungen und Forschungen des Vf.s gab.

Zunächst erörtert der Vf. die Frage über den Zusammenhang von geistiger und körperlicher Arbeit. Früher glaubte man durch Einschieben von körperlichen Uebungen die geistigen Arbeiten zu fördern. Dagegen fand Bettmann: „Die geistige Arbeit des einstündigen Addierens wie die körperliche Arbeit des zweistündigen Addierens hat zu einer Herabsetzung der geistigen Leistungsfähigkeit geführt. Die geistige Lähmung war im grossen und ganzen hochgradiger nach der körperlichen als nach der geistigen Arbeit“¹⁾.

Etwas anderes war auch gar nicht zu erwarten, weil ein und derselbe Energievorrat des psychophysischen Organismus es ist, welcher beide Verrichtungen nährt. „Daraus ergibt sich, wie verfehlt es ist, als Erholung nach geistiger Arbeit anstrengende körperliche Tätigkeit zu empfehlen, und es kann nur erfreulich sein, dass sich gegen eine solche Verirrung in Deutschland wissenschaftliche Auktoritäten erhoben haben“.

Es kann aber durch gleichzeitige körperliche Tätigkeit die geistige

¹⁾ Ueber die Beeinflussung einfacher psychischer Vorgänge durch körperliche und geistige Arbeit, in Kraepelins „Psychol. Arbeiten“ I S. 152.

gefördert werden. „Unter Musikbegleitung oder in angenehmer Gesellschaft können wir bei sonst gleichen Bedingungen weiter und leichter marschieren als ohne solche psychische Anregungen“. Ausdrucksbewegungen, besonders Artikulation der Sprachorgane, erleichtern das Rechnen, lautes Lesen das Auswendiglernen.

Der Vf. gibt unumwunden zu, dass das Messen der geistigen Arbeit ganz besondere Schwierigkeit bietet. Zunächst ist es unmöglich, eine fundamentale, unter allen Umständen anwendbare Masseinheit zu finden.

„Diese Schwierigkeit kommt in erster Linie von den in Hinsicht auf ihre Gegenstände qualitativen Verschiedenheiten der psychischen Arbeit. Diese verschiedenen qualitativen Bestimmtheiten der psychischen Arbeit können innerhalb der Erfahrung nicht auf einander zurückgeführt werden. Die Arbeit beim Memorieren kann nicht zurückgeführt werden auf die Arbeit beim Rechnen“. Darum kann nach dem heutigen Stand der Wissenschaft eine quantitative Messung in exakter Weise noch nicht erwartet werden, aber die Möglichkeit ist darum nicht zu verneinen. Auch die Naturwissenschaft kann noch nicht alle physischen Erscheinungen messen“. „Die allgemeinen inneren Bedingungen, von welchen die Quantität der psychischen Arbeit abhängt, und die sich an einfachen Fällen einer bestimmten Arbeit gewinnen lassen, müssen dieselben sein auch für komplizierte Fälle derselben Arbeit und für die anderen Arten der ps. A.“

Noch eine dritte Schwierigkeit ist zu überwinden: der wechselnde Wert der Arbeit. Eilfertigkeit z. B. kann viele Fehler erzeugen, welche nicht im Wesen der Arbeit liegen. Darum muss man versuchen, bei allen Versuchspersonen gleiche Bedingungen herzustellen.

Der erste Satz für die Bestimmung der Quantität einer psychischen Arbeit lautet:

„Eine psychische Arbeit ist um so grösser, je grösser der überwindene Widerstand oder die dafür verbrauchte Energie ist, und je grösser der durchlaufene Weg ist“. Die Zeit wird hier wie auch in der Physik, nicht zur Bestimmung herangezogen, das muss aber geschehen, wenn man die Arbeitsfähigkeit messen will, so führt ja auch die Physik den Begriff der Kilogramm-metersekunde ein.

„Unter der Voraussetzung, dass die Arbeit gleichförmig ist, kann die in einer Sekunde geleistete Arbeit als Geschwindigkeit bezeichnet werden. Sind Zeit und Geschwindigkeit bekannt, so finden wir die Quantität in einer gegebenen Zeit durch Multiplikation der Geschwindigkeit mit der Zeit. Wir drücken dies aus durch die Formel: $A = vt$, welche wir die Formel für die psychische Arbeit nennen wollen. . . Wenn wir diese Formel mit der allgemeinen Formel für die physische Arbeit: $A = p \cdot s$ (aus welcher sich durch Einsetzung von $p = mg$ und $s = \frac{v^2}{2g}$, für die lebendige Kraft die Formel $\frac{mv^2}{2}$ ergibt), so sehen wir, dass der fundamentale Unterschied zwischen den

beiden Arten von Arbeit das Fehlen des Begriffes der Masse in der Formel für die psychische Arbeit ist.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Von Dr. Jos. Geysler, o. ö. Professor der Philosophie an der Westfäl. Wilhelms-Universität. Zweite, gänzlich umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage. Münster i. W. 1912, Heinrich Schöningh. XX, 750 S. 8°. Brosch. 9,60 *M.*

Die schon nach vier Jahren eingetretene Notwendigkeit einer Neuauflage des Lehrbuches der allgemeinen Psychologie von Geysler, dessen erste Auflage wir im ‚Phil. Jahrbuch‘ XXI (1908) 111—116 besprochen haben, ist ein Beweis für die hervorragende Brauchbarkeit dieses Werkes. Und wenn die Kritik zur ersten Auflage sich einmütig anerkennend geäußert hat, so wird sie dies der hier vorliegenden Auflage gegenüber noch mehr tun müssen. Denn der Verfasser hat das Buch in einer so tiefgründigen Weise umgearbeitet und erweitert (von früher 526 S. auf jetzt 759 S.), dass er dem Leser Anerkennung, ja Hochachtung abringen muss. Die Umarbeitung und Erweiterung beruht „in erster Linie auf der Vermehrung des Inhalts um eine grössere Anzahl von Untersuchungen, besonders im allgemeinen Teil. Sodann habe ich den speziellen Teil wesentlich anders geordnet. In der ersten Auflage versuchte ich das Seelenleben nach seinen drei Entwicklungsstufen darzustellen. Doch erwies sich die hierdurch geforderte Behandlung der Gefühls- und Strebeerlebnisse an je drei verschiedenen Stellen als ein beträchtliches Hindernis für die Uebersicht über diese Erscheinungen unseres seelischen Lebens. Deshalb habe ich jetzt die Darstellung nach den Grundklassen der Bewusstseinsvorgänge geordnet, dabei aber den Zusammenhang dieser verschiedenen Vorgänge unter einander, wie auch der Entwicklungsstufen innerhalb jeder einzelnen Klasse möglichst ins Licht gestellt. Drittens habe ich eine Reihe grundlegender Begriffe schärfer zu fassen, Dunkelheiten und Unklarheiten nach besten Kräften zu beseitigen, die Erklärungsprinzipien zu vereinfachen und die Darstellung im einzelnen überall zu vertiefen gesucht. Schliesslich habe ich mich bestrebt, die Anschauungen anders denkender Psychologen, soweit sie unseren Blick für ein bestimmtes psychologisches Problem zu schärfen imstande sind, oder zur Kenntnis der Lage der modernen Psychologie nicht entbehrt werden können, noch mehr als bisher heranzuziehen. Ich hoffe, dass der Leser mir für diese ihm bei den verschiedenen Problemen von mir gebotene knappe, aber sachliche Uebersicht über die vielfältigen Anschauungen der älteren und neueren Psychologie Dank zollen wird. Wer nicht weiss, wie andere über eine Frage denken, weiss im Grunde auch nicht, wie er selbst über sie denkt“ (Vorwort).

Wer die vorliegende zweite Auflage des Lehrbuches mit der ersten sorgsam vergleicht, wird finden, dass der Verfasser die Ziele, die ihn bei der Bearbeitung der neuen Auflage leiteten, wirksam zu erreichen verstanden hat. Das schon in seiner ersten Gestalt treffliche Buch hat durch die Uebersicht

viel, sehr viel gewonnen. Nach wie vor steht im Mittelpunkt der Untersuchungen das Bewusstsein. Die Gruppierung des ganzen Materials um diesen Kern gibt der Psychologie Geyslers das Gepräge eines im guten Sinne modernen Lehrbuches, denn gerade die moderne Philosophie ist es, welche die fundamentale Stellung des Bewusstseins in der ganzen Philosophie, vor allem in der Psychologie, ins rechte Licht gerückt hat. Bei dieser Betonung der Bewusstseinsstellung wahrt G. aber, einen Grundirrtum vieler moderner Psychologen überwindend, der ausser dem Bewusstsein liegenden Wirklichkeit mit aller Entschiedenheit ihren Eigencharakter und ihre Eigenrealität. Schärfer als in der ersten Auflage ist dieser Gesichtspunkt und die mit ihm zusammenhängende Betonung des Unterschiedes der Naturwissenschaften von der Psychologie herausgearbeitet worden. Wenn ich hier zum Ganzen einen Wunsch äussern dürfte, so wäre es der, es möchte in einer künftigen Auflage des Lehrbuches den Problemen des Unbewussten, die, wie es scheint, noch eine grosse Bedeutung in der Psychologie gewinnen werden, ein eigener Abschnitt gewidmet werden.

Dem Charakter des Lehrbuches entsprechend ist der Stoff nach Büchern (erstes Buch: Allgemeine Untersuchungen über das Bewusstsein und die Seele des Menschen; zweites Buch: Die einzelnen Klassen der Bewusstseinsvorgänge. 1. Teil: die Objektinhalte des Bewusstseins [Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen]. 2. Teil: Die Denkakte. 3. Die Akte unseres Stellungnehmens. Fühlen, Begehren, Wollen), Kapitel und Paragraphen sehr übersichtlich geordnet und zudem noch durch Anwendung des Gross- und Kleindruckes gerichtet. Auch hier ist mir beim Studium des Buches ein Wunsch aufgestossen: Wäre es methodologisch nicht richtiger, die „Allgemeine Methodenlehre der psychologischen Forschung“ (8. Kapitel), die den Schluss des ersten Buches bildet, an den Anfang zu stellen und sie gleich auf das erste Kapitel „Die Aufgabe der Psychologie“ folgen zu lassen? Denn was in den Kapiteln 2–7 dargelegt wird, ist doch eben erst das Ergebnis der nach den Grundsätzen der Allgemeinen Methodenlehre angestellten psychologischen Forschung.

Auf die Einzelheiten des Buches einzugehen, ist wegen der geradezu erdrückenden Stofffülle in einer irgendwie entsprechenden Weise nicht möglich. Aber das sei hier ausgesprochen, dass die ruhig abwägende, den Dingen auf den Grund gehende und vorurteilslos wertende Arbeitsweise des Vf.s seinen Darlegungen und Auffassungen schon von vornherein eine grosse Beachtung sichern muss, mag der Standpunkt des Lesers im übrigen sein, welcher er wolle. Für Studierende halte ich sein Lehrbuch darum für vorzüglich geeignet, weil G. sehr klar und verständlich schreibt (und in dieser Hinsicht hat die zweite Auflage ebenfalls sehr viel gewonnen) und überall eine bestimmte und deutlich formulierte, dabei aber die Meinungen anderer wohlwollend und verständnisvoll behandelnde Stellung einnimmt.

Es sind, was wir zum Schlusse aussprechen möchten, insbesondere drei Eigenschaften, die der allgemeinen Psychologie Geyslers den Stempel einer starken Ueberlegenheit aufprägen: die souveräne Beherrschung des so weit-schichtigen Stoffes in allen seinen Einzelheiten bis auf die neuesten dies-bezüglichen Forschungen und Ergebnisse, die markante Selbständigkeit in der Verarbeitung, Beurteilung und philosophischen Sichtung dieses Stoffes und die

von echtem geschichtsphilosophischem Geiste getragene Herausstellung der Gedankenkontinuität in der Entwicklung der psychologischen Fragen und Probleme. Es verrät immer einen bedauerlichen Mangel an wahrhaft wissenschaftlichem Blick, wenn man die Neigung zeigt, die eigentliche Philosophie erst mit einer späteren Entwicklungsstufe oder gar nur mit einem oder dem anderen Begründer dieser Entwicklungsstufe beginnen zu lassen, wo doch jede Zeit auf den Schultern ihrer Vorgängerinnen steht, und gerade in der Wissenschaft das Gesetz der Kontinuität zu erkennen und anzuerkennen ist. Geysers besitzt diesen weiten wissenschaftlichen Blick. Er geht liebevoll und emsig allen in sein Forschungsgebiet einschlagenden Arbeiten der Neueren und Neuesten nach, holt aber auch aus dem Schatze der Vorzeit alles Brauchbare herbei, niemals unterlassend, die Gedankenkontinuität hervorzuheben, wo immer sie vorhanden ist. Studierende, die in den Geist solcher philosophischer Betrachtungsweise eingeführt werden, sind zu beglückwünschen.

Der Verf. unterlässt nicht, im Vorwort zu bemerken, dass sein Lehrbuch „bei aller Hochachtung vor den Leistungen anderer und der sorgsamsten Beachtung dieser Leistungen doch zu seinem Teil einen auf Selbstbeobachtung, Analyse und logische Verarbeitung des vorhandenen Erfahrungsmaterials gegründeten selbständigen Beitrag zur Weiterführung der modernen psychologischen Fragen“ liefere. Für den aufmerksamen Leser des Buches hätte es dieser Bemerkung nicht bedurft, ihm ist Geysers Selbständigkeit in der Behandlung und Weiterführung der psychologischen Fragen ein ganz hervorstechender Zug seiner Arbeitsweise. Dass er hierbei neidlos anerkennend auch des Mannes gedenkt, der in dieser Hinsicht auf katholischer Seite bahnbrechend gewirkt hat, Konstantin Gutberlets (dem das Werk auch zugeeignet ist), berührt wohlthuend.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Naturphilosophie.

Das Lebensprinzip. Ein historischer und systematischer Beitrag zur Naturphilosophie. Von Dr. Jakob Koschel, Religions- und Oberlehrer. Mit Begleitwort von P. E. Wassmann S. J. Köln 1911. J. P. Bachem X und 153 S.

Die vorliegende recht empfehlenswerte Schrift behandelt eines der wichtigsten und am meisten umstrittenen Probleme der Naturphilosophie. Der Verf. gliedert seinen Stoff in fünf Teile: im ersten werden besprochen die Teleologie der Organismen, im zweiten der ältere Vitalismus, im dritten die mechanistischen Erklärungsversuche, im vierten der Neovitalismus, im fünften die aristotelisch-scholastischen Anschauungen über das Lebensprinzip. Diese Teile sind in verhältnismässig sehr viele Abschnitte und Kapitel gegliedert. Die Darstellung erhält hierdurch fast etwas Mosaikartiges, und Wiederholungen machen sich öfter bemerklich. Man vergleiche z. B. den ersten Teil: Die Teleologie der Organismen, mit dem dritten Abschnitt

des dritten Teiles, besonders dessen drittes Kapitel: die Teleologie der Organismen und der Mechanismus. Ich sehe den Hauptwert des Buches in seiner Analyse der neueren Lösungsversuche unserer Frage. Sie ist in Bezug auf die Neuzeit umfassend, wenn man auch zuweilen noch den einen oder anderen Autor erwähnt wünschte. Lotze z. B. verdiente eine nähere Berücksichtigung. Koschels Analyse ist treffend und scharfsinnig. Das war nicht ganz leicht bei dem Durcheinander und der unphilosophischen Ausdrucksweise vieler moderner Schriftsteller. Besonders dankenswert ist der Aufschluss über den eigentlichen Charakter der Meinungen Reinkes, Dieschs und der Psychovitalisten. Seine Begriffsbestimmungen werden mit wohltuender Exaktheit entwickelt. Wenn ich Kleinigkeiten berühren soll, so beanstande ich, dass K. an mehreren Stellen lediglich den Organismen Individualität zugesteht. Sie ist doch Eigenschaft eines jeden konkreten Seins. In der Reihe der Organismen steigert sich die Individualität höher und höher, beim Menschen bis zur Persönlichkeit.

Als positives Resultat glaubt der Verf., indem er sich auf den Boden der aristotelisch-scholastischen Körperlehre stellt, den Satz buchen zu können: Das Lebensprinzip, welches den Organismus zu dem macht, was er ist, liegt in ihm selbst und fällt zusammen mit seiner „Form“. Diese Behauptung ist für denjenigen, der auf dem Standpunkt des Hylo-morphismus steht, selbstverständlich. Ich erkläre sie auch nicht für falsch, aber ich kann nicht zugeben, dass damit etwas zur Erklärung des Lebens gewonnen sei. Im Anschluss an eine Aeußerung v. Hertlings (*Materie und Form und Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, S. 128) möchte ich sagen: Die aristotelisch-scholastische Definition des Lebensprinzips bezeichnet im Grunde nichts anderes als die an den lebenden Wesen abstrahierten, dann aber objektivierten Gedanken der Belebtheit. Damit ist aber gar nichts gesagt über das Wesen des Lebens, über seine Attribute, über das Verhältnis der Lebenstätigkeit zu jener der physikalisch-chemischen Materie (nicht: der *Materia prima*); die Resultate des Verf. sind also wohl mehr negativer (Abweisung falscher Lebenstheorien) als positiver Natur. Der strenge aristotelische Gedankengang verträgt sich m. E. schwerlich mit mancher sicheren Erkenntnis der modernen Naturforschung. So ist z. B. richtig, dass alle Aeußerungen mechanischer Energie auch im Organismus nicht vom Lebensprinzip produziert werden (Koschel S. 127 ff.). Bei Aristoteles jedoch wird die Seele, also das Lebensprinzip, bezeichnet als die Ursache jeder Bewegung im Organismus: der Ortsbewegung, der qualitativen und der quantitativen Veränderungen.

Eichstätt.

Prof. Dr. J. Schwertschlager.

Moralphilosophie.

Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Oskar Renz (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Dr. Georg Freiherrn von Hertling und Dr. Matthias Baumgartner, herausgegeben von Dr. Clemens Baeumker. Band X. Heft 1/2). Münster i. W. 1911, Aschendorff. gr. 8°. XVI und 240 S.

Durch die vorliegende Abhandlung sind die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ mit einer Studie bereichert, die nicht nur der Spezialforscher für Gewissenslehre mit Interesse lesen wird, die vielmehr für die ganze Moralphilosophie Bedeutung hat, da sie die philosophische Synteresisfrage sehr tief erfasst und die Stellung der Synteresis im Ethiksystem des hl. Thomas und der ganzen christlichen Moral ausführlich darlegt.

Im ersten Teil behandelt der Vf. das Wesen der Synteresis, die Beweise für ihr Dasein, die der hl. Thomas gibt, ihr subjektives Sein und ihren objektiven Inhalt, endlich ihre Entfaltung im moralischen Leben: die Synteresis ist nach dem hl. Thomas eine natürliche Anlage des menschlichen Intellekts, „kraft dessen unsere Vernunft an der Rektitudo der höchsten Norm teilnimmt“ (S. 10), sie ist „ein natürlicher Habitus der obersten praktischen Prinzipien, welche die natürlichen Prinzipien des Naturrechtes sind“ (S. 17), die zur freien Natur hinzutritt, aber so, dass der Mensch freibleibt (S. 7). Eine solche Norm verlangt unser Intellekt, der die Bestimmung zum moralisch guten Handeln nicht in der Natur der Potenz besitzt (S. 8). Die unmittelbare Erkenntnis der Moralprinzipien wird nahe gelegt durch das kosmologische Kontinuitätsgesetz, das eine gewisse Teilnahme des Menschen an der vollkommenen Erkenntnisweise der reinen Geister verlangt. — Die Einzelbegriffe der durch die Synteresis erkannten Moralprinzipien sind freilich der Erfahrung entnommen (S. 33—40). — Sie wird endlich bewiesen aus der Bewegung und Veränderung unserer wesentlich diskursiven Erkenntnis, die unmittelbare evidente und unveränderliche Urteile auch im moralischen Gebiet verlangt, entsprechend den *veritates primitivae* der spekulativen Welt. Ihrer subjektiven Seite nach gehört die Synteresis nur dem Intellekt an („lumen“ des *intellectus possibilis*), da der Wille Norm und Direktive vom Verstand erhält (S. 18 und S. 40—54). Ihr objektiver Inhalt sind die Grundprinzipien des Naturgesetzes, das „primär im göttlichen Gesetze, sekundär aber in der Synteresis“ ist, notwendige, ewig geltende, universelle und letzte, nicht mehr zerlegbare Wahrheiten der moralischen Ordnung, unter deren Lichtfülle wir zur

Erkenntnis anderer Wahrheiten schreiten (vgl. SS. 58, 73—83). Die Synteresis verpflichtet absolut, und Quelle ihres verpflichtenden Charakters ist Gott: „Weil Gott ist und ich sein Geschöpf, deshalb bin ich verpflichtet“ (S. 86). Auf ihr fusst schliesslich alle menschliche Gesetzgebung, sie treibt zur Religion und zum sittlichen Leben, zu Zivilisation und wahrer Kultur (vgl. S. 107); sie gibt einen Anfangsbesitz des höchsten Gutes und treibt uns durch den Glückseligkeitstrieb, uns diesem Gute zu nähern (vgl. 109 ff.). Ihre Entfaltung findet die Synteresis im Gewissen und im Tugendleben, deren „ratio seminalis“ sie ist, und die selbst nur ihre Evolution sind (S. 112—180).

Im zweiten Teile behandelt der Vf. die Synteresis in den verschiedenen Zuständen der menschlichen Natur, im Zustand der Urgerechtigkeit, im Zustand der gefallenen Natur, wo sie in sich weder zerstört noch geschwächt werden kann, wo aber Faktoren auftreten können, die ihr aktuelles Wirken unmöglich machen. Hier kommt Dr. Renz (S. 200 f.) auf die „schwierige Frage“ der „moralischen Verrücktheit“, „moral insanity“ oder „moralischen Idiotie“, zu sprechen. — Den Schluss bildet eine Erörterung über die Synteresis im erlösten übernatürlichen Zustand bis zum Ende ihrer Evolution, bis dahin, wo „die Uebermoral des Uebermenschen in ewiger Glückseligkeit“ beginnt (S. 230).

„Mit der Frage nach der Synteresis“ sagt Dr. Renz (S. 10), „berühren wir eine der tiefsten Fragen der Moralität. Wie nimmt der Mensch teil an seiner höchsten Regel und Norm, wie konformiert sich die freie Menschennatur ihrem Ziele und Ende? Nicht nur eine grosse Zahl von philosophischen Problemen ist damit verknüpft, sondern je nach der Weltanschauung wird die Antwort verschieden ausfallen“.

Wo der Vf. die Beziehung der Synteresis zu Gewissen und Tugend behandelt, spricht er sich dahin aus, dass man mit Unrecht von der Tugendlehre des hl. Thomas zu den Moralsystemen herabgestiegen sei; diese Systeme seien unnötig, wenn man der Synteresis und Tugend entsprechend lebe, und spekulative Prinzipien könnten ja auch nicht praktische Wahrheit geben; es könne etwas spekulativ wahr, aber praktisch falsch sein und umgekehrt (vgl. S. 142, 170 ff, 175 mit Anm. 1). — Zunächst ist jedoch das angeführte Prinzip der Divergenz zwischen spekulativer und praktischer Wahrheit nur richtig, insofern ich moralisch gute Handlungen vollziehen kann in Bezug auf ein Objekt, über dessen Gutheit oder Schlechtheit ich mich irre, oder von dem ich weiss, dass es moralisch schlechte Eigenschaften hat. Soviel besagt auch das (S. 170 f.) aus dem hl. Thomas entnommene Beispiel der Liebe zu einem schlechten Menschen (dass die ganze Moral mit den spekulativen Wahrheiten der Logik, Psychologie und Theologie in engstem Zusammenhang steht, darum handelt es sich hier nicht). Das Prinzip wäre aber schon nicht mehr richtig, wenn es besagen wollte, ich könne z. B. einen Menschen lieben gerade

mit Rücksicht auf eine an ihm als schlecht erkannte Eigenschaft. Hier sehen wir, dass man im praktischen Handeln gar wohl von reiner Erkenntnis abhängig sein kann. — Wird nun aber Synteresis und Tugend allein immer den praktisch gangbaren Weg weisen? Die Synteresis gibt ja nur die moralischen Grundprinzipien — und lässt uns die Anwendung für den praktischen Fall ableiten, und ferner verpflichtet sie bloss zur Beobachtung dessen, was eine notwendige Gutheit, und zur Meidung dessen, was notwendig eine Schlechtheit in sich schliesst. Das erklärt Dr. Renz ja selbst im Anschluss an den hl. Thomas (vgl. S. 77). Was nun, wenn ich in einem praktischen Falle trotz des besten Willens und trotz genügenden Nachforschens in reellem Zweifel darüber bleibe, ob mich ein Gesetz verpflichtet? Darf ich mir da nicht ein Gewissen bilden mit Hilfe eines richtig verstandenen und richtig bewiesenen spekulativen Prinzips, wie des Prinzips: „lex dubia non obligat“? Ich entschliesse mich ja erst zur Freiheit, nachdem ich gesehen habe, dass ich dadurch der Synteresis nicht zuwider handle. — Mehr verlangen geht praktisch wohl nicht an. — In dem Sinne übrigens, in dem der hl. Thomas das Prinzip „lex dubia non obligat“ verwirft, erkennt es kein kath. Moralist an (sc. si subiectum est capax notitiae et tenetur scire; vgl. S. 135). Seine Gültigkeit hat es bloss in dem oben angegebenen Sinne. — Die umstrittene Stelle *De verit.* 17 a. 3 führt man vielleicht mit Unrecht ins Feld in unserer Frage, sowohl „für“ wie „wider“, man mag »scientia« mit »certa cognitio« oder »aliqua notitia« wiedergeben (vgl. S. 135 Anm. 4 und 6); der hl. Thomas sagt dort: wer ein Gesetz nicht kennt, nicht kennen kann und nicht zu kennen braucht, wird auch nicht verpflichtet, da der einzige Weg vom Gesetz zu dessen verpflichtender Kraft Kenntnis des Gesetzes ist. Sagt der hl. Thomas aber auch etwas Positives über die positive Verpflichtung, wie ich mich verhalten soll beim ersten Zweifel, beim Zweifel nach gründlicher Nachforschung? Diese schwierige Frage will er in der kurzen Stelle wohl kaum beantworten, er hat da vielleicht gar nicht an sie gedacht. S. 138 bis 142, wo ähnliche Fragen zur Sprache kommen, dürfte die Unterscheidung zwischen subjektiver und materieller Sünde und Schuld klarer hervortreten. Uebrigens ist die Zusammenfassung S. 143 klar und deutlich.

Für die Theodicee möchten wir aufmerksam machen auf das moralische Gottesargument aus der moralischen Evolution des Menschen (S. 176), und auf S. 186, wo Dr. Renz eine Lösung berührt auf die alte und moderne Schwierigkeit: »Wie konnte Gott einen Menschen schaffen, dem es natürlicherweise praktisch fast unmöglich ist, moralisch gut zu leben?« — Gott hat den Menschen nicht so erschaffen und nicht so gewollt, und wir müssen, unabhängig von der Offenbarung, bei rein philosophischer Betrachtung, auf eine Erbschuld schliessen: „peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent“ sagt der hl. Thomas (4 *C. Gent* 52— S. 186). Die Offenbarung bestätigt ja diesen Schluss. — Die philologische Synteresis-

frage bezeichnet Dr. Renz als „unentschieden“, „trotz der eingehenden Studien von Jahnel, Nitsch, Appel, Hoffmann, Gass u. a.“ (S. VI). — Jedoch dürfte eine genügende Bearbeitung des vorliegenden Materials zu dieser Frage sie der Entscheidung näher bringen.

Dr. Renz belegt seine Ausführungen Seite für Seite aus dem hl. Thomas, und doch liest sich seine Arbeit wie eine moderne Behandlung moderner Moralfragen. Wir stossen uns so leicht an der Sprache der alten Scholastiker und verstehen dabei ihre Gedanken nicht. Dr. Renz versteht Sprache und Gedanken und weiss beide in moderner Form wiederzugeben. Sein vorliegendes Werk ist nicht nur philosophisch vielseitig und tief, es verteidigt auch — man vgl. u. a. S. 107—111, S. 64, S. 214 bis 230 — mit Wärme und Begeisterung die christliche und kath. Moral.

Valkenburg (Holland).

Robert Leiber S. J.

Die Philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli.

Von Dr. Jakob Guttmann, Rabbiner der Synagogengemeinde zu Breslau (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. X Heft 4). Münster i. W. 1911, Aschendorff. 8°. VI und 70 S.

Wie sehr es auch bei tüchtigen Forschern noch an einer ausreichenden Kenntnis der von unseren grossen Scholastikern auf Schritt und Tritt zitierten Quellen fehlt, davon gibt ein auffälliges Beispiel die jüngst erschienene, sonst so treffliche, preisgekrönte Schrift von Charles Sentroul: „Kant und Aristoteles, ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs“, Kempten und München 1911. Es handelt sich dort (S. 57) um den Ursprung der bekannten scholastischen Definition der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*. Thomas von Aquino *Quaest. disp. de ver.* 1 a. 1 schreibt sie einem „Isaac“ zu und fügt *S. theol.* I q. 16 (bei Sentroul steht durch einen Druckfehler q. 14) a. 2 obi. 2 hinzu, dass sie dessen *Liber de definitionibus* entnommen ist¹⁾. Sentroul hat auch in den Anmerkungen zur Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura von dem Collegium in Quaracchi gelesen, dass es in der Tat eine solche Schrift gibt, in der jene Definition sich, wenn auch nicht dem Wortlaute, so doch ungefähr der Sache nach findet. Bonaventura bringt nämlich gleichfalls jene Definition (*I Sent.* d. 40 a. 2 q. 1), ohne Angabe des Urhebers übrigens, und dazu haben die Herausgeber einen Nachweis aus der Schrift Isaaks hinzugefügt (p. 707, n. 5), für den ihnen freilich nur der stark abkürzende, rettungslos verderbte Text der Münchener Handschrift Clm 8001 zu Gebote

¹⁾ Ebenso Heinrich von Gent; vgl. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège*, Louvain et Paris 1895, p. 166.

stand. Auf den Druck dieser Schrift Israelis in den Opera Ysaac, Lyon 1514, und die Seite jenes Druckes, wo die fragliche Stelle sich findet, hatte ich selbst schon vor Jahren hingewiesen¹⁾, was freilich Sentroul nicht zu wissen brauchte. Aber in einem nicht allzuschwer zugänglichen Buch, bei Moritz Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters (Berlin 1893) S. 388—402 steht eine lange Abhandlung über Isaak Israelis philosophische Schriften, darunter auch über das Buch *De definitionibus*, ebend. S. 755—761 eine solche über seine medizinische Schriftstellerei, wodurch wohl alle Zweifel behoben wären. Ohne auch davon zu wissen, wendet er sich an Ueberweg-Heinze, findet dort drei Isaak aus der Zeit vor Thomas: „1. Isaac Israeli, jüdischer Abstammung, gegen 940 sehr alt in Spanien (!) gestorben, Verfasser eines Buches über die Elemente. 2. Honain Ben Isaac, Geschichtsschreiber aus Bagdad. Er übersetzte die Werke des Aristoteles. 3. Isaac, Sohn des vorigen und dessen Mitarbeiter“. Bei keinem findet er das Buch *De definitionibus*, und so entscheidet er sich, dem üblen Beispiele der Turiner Ausgabe von Thomas *Summa theologica* folgend, in seiner Ratlosigkeit zuletzt auf das Geratewohl für den, der als blosser Uebersetzer absolut nicht in Betracht kommen kann, für Ishaq ibn Honain!

Ich denke, dass ein solch arger wissenschaftlicher Hereinfall in einem sonst so hervorragenden Buche ausreicht, um die Notwendigkeit darzutun, dass derjenige, welcher über den Ursprung scholastischer Lehren reden und schreiben will, sich doch zuvor ein wenig genauer in der in so erfreulicher Weise heranblühenden neueren Literatur über die mittelalterliche Philosophiegeschichte umsehen muss, als das mancher glaubt, der diese Studien nur für unnützen Ballast hält. Wie mannigfach aber die Beziehungen auf Isaak Israeli in der Scholastik sind, insbesondere bei Albertus Magnus und Vinzenz von Beauvais, aber auch noch bei Thomas von Aquino, das hat der Verfasser des hier angezeigten Buches schon in früheren Schriften nachgewiesen, in seinem Buche über „Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur“ (Breslau 1902, S. 55—60) und schon vorher in seiner Schrift über „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur“ (Göttingen 1891, S. 15).

In der vorliegenden Schrift werden diese Fragen nur kurz berührt (18—20); ihr eigentlicher Zweck ist ein Ueberblick über die philosophischen Schriften und die philosophische Gedankenwelt Israelis. Denn wenn diese ursprünglich arabisch verfassten Schriften seit kurzem auch alle, so weit sie erhalten sind, in den alten hebräischen Uebersetzungen veröffentlicht

¹⁾ Archiv für Gesch. der Philos. V (1892) 126, 12. Ausser jener Stelle ol. 4v b findet sich eine gleichartige Definition der Wahrheit auch fol. 2v a. Guttmann S. 27 A. 2 gibt sie in ihrem auf Grund meiner Kollation des Parisin. bibl. nat. lat. 14700 verbesserten und verständlich gemachten Wortlaut.

wurden, die „Definitionen“ von Hartwig Hirschfeld (1896), die „Elemente“, von Fried (1900), der in seinem Kern auf Israeli zurückgehende Jezirakommentar von Grossberg (1902), und wenn uns auch von den beiden ersten Schriften die alte lateinische Uebersetzung Gerhards von Cremona schon seit langem zusammen mit den durch Constantinus Africanus übertragenen medizinischen Werken in der bereits erwähnten Lyoner Ausgabe der Opera omnia Ysaac vorliegt, so sind doch jene hebräischen Uebersetzungen vielen Freunden der Scholastik unzugänglich, und der gedruckte lateinische Text ist vielfach so unglaublich verderbt, dass er sich jedem Verständnis entzieht. Ausserdem trägt Israeli seine Gedanken in durchaus unsystematischer Form vor, und es bedurfte der ganzen Kunst der aus dem Vollen schöpfenden Synthese, wie Guttman sie schon in seinen vortrefflichen Monographien über Saadja, Gabirol und Abraham ibn Daud bewährte, um aus den zerstreuten Gliedern einen so organischen Aufbau herzustellen, wie er uns in dieser neuen ausgezeichneten Leistung des um die Geschichte der jüdischen Philosophie und ihrer Beziehungen zur Scholastik hochverdienten Verfassers vorliegt.

Im einzelnen behandelt das Werk nach einer literarischen Einleitung die Begriffsbestimmung der Philosophie bei Israeli, seine Lehre von der Schöpfung und Entstehung der Dinge, von der Intelligenz, von der Seele — Israelis Erkenntnislehre ist in den Abschnitt hineingearbeitet —, von den Sphären und den Elementen. Eine Gotteslehre bringt Israeli nicht; hier hat er zu der biblischen Glaubenslehre und der aristotelischen Philosophie der Araber nichts Eigenes hinzuzufügen, weshalb die jüdischen Religionsphilosophen, Maimuni vor allem, ihn nicht sonderlich hochstellen, sondern ihn nur als Arzt wollen gelten lassen. Dass seine Lehre von der Schöpfung und dem stufenweisen Hervorgang der Dinge — auch der körperlichen — auf neuplatonischer Grundlage beruht, weist Guttman S. 28 ff. gegenüber den gesuchten Aufstellungen von David Neumark überzeugend nach. Auch für die Einzelerklärung wird Vortreffliches geleistet, durch Quellennachweise aus einer vielfach sehr entlegenen Literatur, Parallelen, sachliche Erläuterungen und textkritische Bemerkungen. S. 21, 1 hätte vielleicht darauf hingewiesen werden können, dass die Auffassung der Philosophie als „Verähnlichung mit Gott, soweit dies in des Menschen Möglichkeit steht“, in letzter Instanz zurückführt auf Platos bekanntes schönes Wort im Theaetet (176 B): *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμολῶσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν.* Das von Guttman angeführte Aristoteles-Scholion hat die letzten Worte genau herübergenommen. S. 39, 3 hätte erwähnt werden können, dass die Handschrift der Pariser Nationalbibliothek statt des Namens Talix vielmehr chalix liest, was besser zur hebräischen Uebersetzung passt. Das zweimalige *δέκαδος* S. 68, 1 statt *δεκάδος* ist, so weit ich sehe, der einzige Druckfehler im griechischen Text.

Die Psychologie Alhazens. Auf Grund von Alhazens Optik dargestellt von Dr. Hans Bauer (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. X Heft 5). Münster i. W. 1911, Aschendorff. 8°. VIII und 73 S.

Bereits vor längeren Jahren wies der für die Geschichte der Psychologie so verdiente Giessener Professor Hermann Siebeck in einer Artikelserie, in der er sein leider bis jetzt unvollendetes Geschichtswerk für das Mittelalter fortsetzte, auf die besondere Bedeutung hin, welche die „Optik“ des arabischen Philosophen und Naturforschers Alhazan oder, wie die Lateiner ihn nannten, Alhazen für die Erkenntnis einer nicht metaphysisch gerichteten, sondern mehr naturwissenschaftlich vorgehenden Nebenströmung der mittelalterlichen Psychologie hat¹⁾. In meinem „Witelo“²⁾ habe ich gezeigt, dass diese Anschauungen, insbesondere die Erkenntnis von der grossen Bedeutung des assoziativen Elementes bei der Wahrnehmung, vorab bei der Tiefenwahrnehmung, und die Lehre von den sogenannten „unbewussten Schlüssen“ von dem schlesischen Philosophen und Naturforscher Witelo in seine im Mittelalter und weit darüber hinaus vielbenutzten „Perspektive“ herübergenommen und gelegentlich auch weitergeführt wurden, und hervorgehoben, dass die gleichen Lehren auch bei Roger Bacon im Anschluss an Alhazen eine Rolle spielen. Seitdem sind diese Dinge auch sonst in die psychologische Literatur übergegangen. Stephan Witasek z. B. in seiner vortrefflichen „Psychologie der Raumwahrnehmung des Auges“ (Heidelberg 1910, S. 9 und 415) nimmt in der Einleitung auf Witelos Raumanschauungstheorie Bezug, und auch Max Dessoir in seinem „Abriss einer Geschichte der Psychologie“ (Heidelberg 1911, S. 73) gedenkt Witelos und seines arabischen Lehrmeisters Alhazen³⁾.

Eine monographische Behandlung dieser Grundlage der lateinischen Scholastiker — bei der freilich selbst noch wieder festzustellen sein wird, was bei ihr originell, was anderweitig angeregt ist — fehlte bislang. Wenigstens für die Psychologie war das der Fall. Hier war man über die an sich freilich gute Skizze von Siebeck nicht hinausgekommen, während nach der mathematischen und physikalischen Seite hin Moritz Cantor und namentlich E. Wiedemann Vorzügliches geleistet hatten. Diese Lücke ist

¹⁾ H. Siebeck, Zur Geschichte der Scholastik. 7. Alhacen. Archiv für Gesch. der Philos. II (1889) 414—425.

²⁾ Münster 1908. Für die Biographie Witelos verweise ich auf die Nachträge, die ich in Buchbergers Kirchlichem Handlexikon Art. „Witelo“ und im Histor. Jahrbuch XXXIII (1912) Heft 2 gebe.

³⁾ Dessoir sollte aber nicht in seiner Literaturangabe (234) schreiben: „Alhacen, Opticae thesaurus, 1572“. So — „Opticae thesaurus“ — ist vielmehr der Titel von Risners Sammlung, die ausser Alhazens optischer Schrift noch die Witelos enthält und deshalb als „thesaurus“ bezeichnet ist.

jetzt durch einen psychologisch interessierten jungen Mathematiker und Physiker, Herrn Hans Bauer, in gründlicher und gediegener Weise ausgefüllt worden. Das Material aus Alhazens Optik — nur hier findet sich solches von Bedeutung, und nur diese lag in lateinischer Uebersetzung dem Abendlande vor — ist mit grosser Sorgfalt gesammelt, übersichtlich verarbeitet und, durch Charakterisierung des Eigenartigen, des Fördernden und des Verfehlten, für die allgemeine historische Betrachtung nutzbar gemacht.

Im einzelnen erfahren wir viel Interessantes: über die Unterscheidung der *linea sensualis* des Lichtstrahls und der *linea intellectualis* der geometrischen Konstruktion, über die Einsichten, welche bereits Alhazen in die Deutlichkeitsunterschiede des zentralen und des peripherischen Sehens hatte, wenn seine Erklärung auch nicht richtig ist, über seine für R. Bacon wichtige Theorie der „Formen“, die er keineswegs als materielle Ausflüsse fasste, über seine Kenntnis der Farbmischung durch rotierende Farbkreisel. Es wird richtig darauf hingewiesen, dass nur der Mangel einer genügenden Kenntnis der trigonometrischen Funktionen Alhazens verhinderte, über die bloss tabellarische Zusammenstellung der Lichtbrechungserscheinungen hinaus zu einem allgemeinen Ausdruck der Brechungsgesetze zu kommen. Eingehend werden besonders die spezifisch psychologischen Anschauungen Alhazens behandelt, seine Erkenntnis des Gefühls tones der Empfindung (das Sehen ist ihm ein „Schmerz“), seine so bedeutungsvolle Theorie der Verschmelzung des empfundenen und des damit verbundenen assoziativen Faktors bei der Wahrnehmung, insbesondere beim Lesen — das, wie schon Alhazen sieht, nicht buchstabierend erfolgt — und bei der Auffassung der räumlichen Tiefe, und seine Lehre von den „unbewussten Schlüssen“. Richtig werden auch die ästhetischen Erklärungen Alhazens über das Schöne und das Hässliche dahin charakterisiert, dass sie den subjektiven Faktor fast völlig ausschalten und sich auf die Analyse der objektiven Bedingungen beschränken, unter denen das Geschmacksurteil des Gefallens oder Missfallens erfolgt. Hier ist die Psychologie Alhazens noch eine grobe und prinziplose.

Zu dem, was über den Namen Alhazens bemerkt ist (S. 1), möchte ich nachtragen, dass auch das altfranzösische Gedicht „Roman de la Rose“ von Jehan de Meung Alhazens als „Alhacen li niés Hucaym“ und seines optischen Werkes unter dem Titel: „le livre des Regars“ gedenkt (Ernest Langlois, *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris 1891, p. 146-147). Man sieht zugleich aus dieser Erwähnung in einem (freilich auch sonst recht gelehrten) Gedicht in der Volkssprache, wie bekannt das Werk Alhazens in der abendländischen Welt des Mittelalters war.

Die Philosophie und Gotteslehre des Iahjâ ibn 'Adî und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen. Von Dr. Georg Graf (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VIII Heft 7). Münster 1910, Aschendorff. VIII, 80 S. 2.75 *M.*

Der Zweck der vorliegenden Schrift soll sein, die Aufmerksamkeit hinzulenken auf die noch ungedruckten, in den Handschriften-Bibliotheken ruhenden Schätze der philosophischen und theologisch-dogmatischen Literatur des christlich-arabischen Schrifttums und eine eventuell beschleunigte Inangriffnahme ihrer Veröffentlichung, namentlich auch der polemischen Literatur der Christen gegenüber den Mohamedanern, etwa in dem Corpus scriptorum christianorum orientalium oder in der Patrologia orientalis, zu veranlassen, nachdem diese Literaturgattung gegenüber der kanonistischen und chronographischen aus dem Gebiete des christlich-arabischen Schrifttums in den bisherigen Quellenpublikationen so auffallend vernachlässigt worden ist. Von diesen Veröffentlichungen und Durchforschungen verspricht sich der Verfasser mit Recht eine wertvolle Bereicherung der Geistesgeschichte der Menschheit, auch in Hinsicht auf die Aufdeckung der historischen Kontinuität im Bereiche der Philosophie und Theologie des christlichen Orients.

Aus der diesbezüglichen Literatur hat der Verf. den Iahjâ ibn 'Adî († 13. August 1285) ausgewählt wegen der dominierenden Stellung, die er dort einnimmt. 48 Seiten der vorliegenden Schrift entfallen auf ihn. Die Paragraphen gliedern sich nach folgenden Gesichtspunkten: 1. das wissenschaftliche Arbeiten und die philosophisch-theologischen Schriften des Iahjâ ibn 'Adî. 2. Die Philosophie des I. 3. Die Lehre vom Wesen Gottes. 4. Die Attribute Gottes. 5. Die Einheit Gottes. 6. Die Lehre von der Trinität. 7. Die Menschwerdung Gottes. 8. Iahjâ ibn 'Adîs Stellung in der christlichen Theologie. Nicht alle Schriften des christlichen Arabers werden berücksichtigt, sondern nur elf derselben. Der Text dieser elf Schriften wird nicht fortlaufend mitgeteilt, sondern, unter genauem Hinweis auf die Textfundstelle und auf Blatt und Seite der benutzten Codices, im Auszug, übersetzt oder umschrieben, wiedergegeben und, unter Zusammenfassung des zerstreuten Materials unter die oben (Paragraph 2--9) angegebenen Gesichtspunkte, philosophisch-dogmatisch gewürdigt, kurz, aber recht ausreichend und zutreffend.

Von andern mittelalterlichen christlichen arabischen Philosophie-Theologen hat Graf noch weitere sieben (Abû 'l- Farag ibn at- Tadjjib, Elias von Nisibis, Aṣ-Safī u. Abû Iṣḥâq ibn al- 'Assâl, Daniel ibn al- Hattâb, Petrus as-Sadmantî, Petrus ibn ar-Râhib) sowie das Pseudo-Athanasianische „Buch des Beweises“ angeführt, und sie, nach jedesmaliger Vorausschickung der wünschenswerten biographischen und literarischen Nachrichten, in ähnlicher Weise zusammenfassend dargestellt und nach der philosophisch-theologischen Seite besprochen. Möge die wegen der Sprödigkeit des Stoffes so mühevollen, für die Philosophie und Theologie so dankenswerte Arbeit des Verf. ihren Zweck voll erreichen!

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Le „De Ignota Litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg
contre Nicolas de Cuse. Par E. Vansteenbergh (Bei-
träge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII
Heft 6). Münster 1910, Aschendorff. 41 S. (nebst Namens-
und Sachverzeichnis). 1.50 *M.*

Eine Quellenpublikation mit vorausgeschickter biographisch-bibliographischer und philosophiegeschichtlicher Einleitung (S. 1—18), die trotz ihrer Kürze vortrefflich einführt, liegt hier vor uns. Der Verfasser der bis dahin nur aus Zitaten in der „Apologia Doctae Ignorantiae“ des Nicolaus Cusanus bekannten, hier zum ersten Male [nach einem in der Stadtbibliothek zu Mainz befindlichen, des Titels und Autornamens entbehrenden, nur mit der Ueberschrift „Venerabili et religioso viro domino Johanni de Geilhusen olim abbati in Mulbrunn, fautori suo singulari“ versehenen und im Bibliothekskatalog fälschlich als die „Apologia doctae ignorantiae“ des Cusanus bezeichneten, aus der Chartreuse von Mont St. Michel, der es der Adressat der Schrift Johannes von Geil(n)husen, Exabt von Mulbrunn, wahrscheinlich geliehen hatte, stammenden Manuskript [Cod. Cart. 307] vollständig veröffentlichten Schrift „De Ignota Litteratura“¹⁾ ist als langjähriger Theologieprofessor an der Heidelberger Universität (der dreimal zum Dekan der dortigen theologischen Fakultät erwählt wurde: 20. Dezember 1433, 19. Dezember 1444 und 23. Juni 1451, und nach den Versicherungen seines Schülers und Schützlings Peter Luder von Kyslaw bis nach Italien hin einen Ruf genoss) sowie durch seine Schriften — der Herausgeber führt als solche an: eine Predigt, gehalten auf Ostern 1437 (Cod. Palat. lat. 438 f^o 270), ein am Ostermontag 1437 fertiggestelltes Memoriale officiorum divinorum ad profectum ecclesiasticorum (Manuskript in der Bibliothek zu Karlsruhe n^o 1036 und ein anderes, anscheinend das Original, im Cod. Cart. 132 der Stadtbibliothek zu Mainz) und den am 10. Dezember 1455 bendeten, für seine philosophisch-theologische Beurteilung bemerkenswerten Kommentar über die himmlische Hierarchie des Pseudoareopagiten — und insbesondere durch seine philosophisch-theologische Gegnerschaft zum Cusanus ein immerhin beachtenswerter Philosoph und Theolog des ausgehenden Mittelalters gegenüber der kühn aufstrebenden Renaissance. In seinem wissenschaftlichen Kampfe gegen den Cusanus verstand es Johannes Wenck von Herrenberg mit vielen seiner Zeitgenossen — der Herausgeber führt als Beispiel an Vinzenz, den Prior des Klosters Axpach in Oesterreich — nicht, die Person des seit seiner Rückkehr von Konstantinopel 1437 unermüdlich gegen die Neutralität des Reiches und gegen das Konzil von Basel, für die päpstliche Autorität kämpfenden Cusanus von seinen philosophischen und theologischen Lehren zu trennen. Wenck, dem Anhänger des Konzils von Basel, waren die philosophi-

¹⁾ Der Titel „Ignota litteratura“ ist nach dem Herausgeber eine der „Docta Ignorantia“ nachgebildete Bezeichnung. Nach Cusanus führt die Wissenschaft zur Erleuchtung der Unwissenheit, nach Wenck ist die Wissenschaft, soweit sie menschlichen Ursprungs ist, das Werk der Finsternis, weshalb Isaias und David sich mit Recht der Unkenntnis in der Literatur rühmen. Die Ignoranz der Literatur nähert uns dem wahren Lichte, welches Gott ist.

schen und theologischen Lehrmeinungen des kirchenpolitischen Gegners von vornherein verdächtig. Und so ist er geneigt, in den 1440 erschienenen drei Büchern „De docta ignorantia“ des Cusanus fast nur Falsches und Gefährliches über Gott, das Universum und Jesus Christus zu finden. Zeuge dieser Voreingenommenheit gegen den Cusanus ist jede Seite seiner Schrift „De docta litteratura“, in der er sich, ohne den Namen des Cusanus zu nennen, mit grosser Schärfe gegen die „Docta Ignorantia“ des „Pseudoapostels“ wendet, indem er aus den drei Büchern der „Docta Ignorantia“ zuerst die seiner Ansicht nach falschen Prinzipien des Cusanus und dann 37 Einzelsätze heraushebt und als falsch, häretisch oder unlogisch darzutun unternimmt. In den erkenntnistheoretischen Prinzipien des Cusanus offenbart sich nach Wenck der Geist der Waldenser, des Ekkhart und Wiklef. Cusanus ist nach ihm Skeptiker, Naturalist, Pantheist, ein schlechter Logiker und Metaphysiker, neuerungssüchtig usw.

Gegenüber diesen Anschuldigungen hebt sich die (vom Herausgeber zum Verständnis des Wenck und des Cusanus herbeigezogene) Verteidigung des Cusanus in seiner als Antwort auf die „Ignota litteratura“ des Wenck geschriebenen „Apologia doctae ignorantiae“ wirksam ab. Es fällt neues Licht auf die philosophischen und theologischen Lehren des gelehrten Humanisten, die gerade in der durch den Angriff des Wenck hervorgerufenen „Apologia“ eine schärfere und einwandsfreiere Fassung erhalten haben. Es fällt aber auch neues Licht auf die Art und Weise, wie manche Kreise des ausgehenden Mittelalters in missverstandenen Festhalten an teilweise missverstandenen philosophischen und theologischen Lehren der Vorzeit und in einem falschen Supernaturalismus der neuen Strömung in den Wissenschaften gegenübertraten.

Die vorliegende Quellenpublikation ist nach dem Gesagten für die Philosophie und Theologie der Renaissance, speziell für die Beurteilung des Cusanus höchst wertvoll. Aber auch für die Kirchengeschichte. Es wäre z. B., in Fortsetzung der Gedanken Grisars in seinem „Luther“, der Untersuchung wert, inwieweit die Ideen des Wenck und seines Kreises zu Heidelberg auf Luthers philosophisch-theologische Anschauungen, speziell auf seinen Pseudo-Spiritualismus und Antihumanismus, Einfluss gehabt haben. |

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Der junge De Spinoza. Von Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Mit zwei Vierfarbendruckten, dreizehn Autotypien und sieben Facsimiles. Münster i. W. 1910, Aschendorff. gr. 8°. XXIII und 634 S.

Schon aus einem längeren Aufsatz über den Text der Lucasschen Biographie Spinozas, den Stanislaus von Dunin-Borkowski 1904 im „Archiv für Geschichte der Philosophie“ erscheinen liess, war zu ersehen, mit welcher unermüdlichem Spüreifer der den Lesern der „Laacher Stimmen“ durch eine Reihe von Artikeln soziologischen und sozialgeschichtlichen Inhalts rühmlich bekannte Verfasser in ein weit davon abliegendes Gebiet, die

Quellen für die Biographie und Entwicklungsgeschichte Spinozas, sich vertieft hatte. Jener Aufsatz knüpfte polemisch an an Freudenthals, des ausgezeichneten Spinozakenners, grundlegendes Werk: „Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften und Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten“ (Leipzig 1899), und wenn Freudenthal in seiner Erwiderung in der Zeitschrift für philosophische Kritik 126 (1905) gegenüber von Dunins Aufstellungen Verschiedenes rechtfertigen konnte, so blieb doch vieles — vor allem von Dunins Hauptthese von dem Werte der Arsenalhandschriften gegenüber den Drucken von Lucas' Werk —, was zeigte, dass auch nach einem Forscher wie Freudenthal noch mancherlei zur Aufhellung der zahlreichen Spinozaprobeme gegeben werden konnte.

Eine reife und wertvolle Frucht unermüdlicher Arbeiten in den verschiedensten Bibliotheken, eifrigster Beschäftigung mit der gesamten Literatur und selbständigen Durchdenkens der historischen und sachlichen Fragen legt uns von Dunin-Borkowski nunmehr in dem angezeigten Buche vor. Es ist ein prächtiger Band in Grossoktav, dessen glänzende bildnerische und Druckausstattung zugleich der für die Förderung der Wissenschaft so opferwilligen Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung zur Ehre gereicht.

Das Werk zerfällt in fünf wohl disponierte und künstlerisch abgerundete Kapitel, deren reicher Inhalt durch genaue Inhaltsangaben und ein sorgfältiges Register auch demjenigen, der das Buch nur für einzelnes benutzen will, bequem zugänglich gemacht wird.

Das einleitende erste Kapitel (S. 1—78) bespricht die Literatur über das Leben Spinozas und die Quellen für seine Biographie. Der Text bietet eine übersichtliche und trotz des an sich manchmal dürren Stoffes doch lebendige und anziehende Darstellung, aus der ich besonders die Ausführungen über Lucas und über Blainvilliers hervorhebe. Die Biographie ist in die an den Schluss gesetzten, übersichtlich eingerichteten Anmerkungen verwiesen, die sich übrigens manchmal zu Exkursen erweitern¹⁾. Nicht nur wer sich bis dahin mit Kuno Fischer begnügt hat, sondern auch der Literaturkenner wird hier bei von Dunin-Borkowski manches wenig bekannte Material und manche beachtenswerten neuen Gesichtspunkte finden.

Das zweite Kapitel (S. 79—152) sammelt sorgfältig die Nachrichten über die Familie Spinozas und sucht von der Jugendbildung des Philosophen ein Bild zu geben. Freudenthal hatte hier mit seiner Quellensammlung ausgezeichnet den Grund gelegt; aber der Verfasser kann uns doch mehrfach darüber hinaus führen. Dankenswert ist das Faksimile aus dem Amsterdamer Brautstandsregister. Man sieht daraus, dass Willem Meijer, an den von Dunin sich anschliesst, recht hat, wenn er bei dem Spinozas Vater betreffenden Eintrag nicht Michael de Espinose van Viguère²⁾ — oder Viuger, Vieiger — liest, sondern von Vidigere. Damit scheidet wenigstens das portugiesische Figueira bei Coïmbra aus, an das noch Freudenthal in seiner Biographie Spinozas³⁾ gedacht hatte.

¹⁾ Vgl. S. 530 ff. die Auseinandersetzung mit Freudenthal über die Vie de Monsier Benoit de Spinose von Lucas.

²⁾ So Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften usw. S. 111, 25.

³⁾ J. Freudenthal, Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. I, Stuttgart 1904, S. 20.

Was aber an die Stelle davon zu setzen sei, ob Vidiferre im spanischen Galicien oder etwas anderes, will der Verfasser nicht entscheiden. — Was den Namen des Philosophen anlangt, so empfiehlt von Dunin die am meisten beglaubigte Form *Despinoza*. — Recht lebendig ist das Bild, welches von den Zuständen der Amsterdamer jüdischen Gemeinde und dem Unterrichtsbetriebe bei derselben, insbesondere von dem Talmudstudium, entworfen wird. Wenn auch keine sicheren persönlichen Daten über die Entwicklung des jungen Spinoza in jener Zeit erhalten sind, so bietet die Schilderung doch eine anschauliche Vorstellung von der Umwelt, in welcher der jüdische Knabe zum Jüngling heranwuchs und aus der er die erste Nahrung für sein geistiges Leben erhielt.

Das dritte Kapitel: „Auf dem Wege zum Rabbinat“ (S. 153—245), führt zu einer Frage, die insbesondere seit den — von Uebertreibungen freilich nicht freien — Schriften von M. Joël und Is. Mises und seit deren verständnisloser radikaler Bekämpfung durch Kuno Fischer viel umstritten ist. Es ist die Frage des Einflusses der orientalischen, insbesondere der jüdischen Philosophie auf die Entwicklung Spinozas und auf die frühere und die spätere Form seiner Lehre. Der Verfasser legt in reicher Fülle das Material vor: Kabbala, Philo⁴⁾ und mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie, Philosophie der Araber. So gibt er eine lebendige Vorstellung von der auf Spinoza einstürmenden Gedankenwelt, interessant besonders durch den Nachweis der darin enthaltenen pantheistischen Elemente. Auch hier liegt der Hauptwert in der eingehenden Milieuschilderung. Bestimmtes im einzelnen lässt sich nur in wenigen Fällen ausmachen; bei vielem bleibt Zweifel, ob oder wieweit es Spinoza vorgelegen hat, von manchem dürfte es sicher nicht anzunehmen sein. Wie hierüber, so wird man auch hinsichtlich des vom Verfasser aufgestellten Entwicklungsganges: kabbalistische Wanderfahrten, der Abstieg zum Unglauben, jüdische Religionsphilosophen als Wegweiser, mancherlei Bedenken erheben können. — Uebrigens überschätzt der Verfasser die Bedeutung dieser Einflüsse für Spinozas eigentliches System nicht. Weit davon entfernt, dieses in eine Mosaik von Einflüssen und Einflüsschen auflösen zu wollen, wird er vielmehr hier, wie sonst, dem selbständigen Denken des Philosophen durchaus gerecht. Seine Auffassung fasst er S. 223 in ein nach allen Seiten vorsichtig abgewogenes Urteil zusammen. „Der gesamten jüdischen Weisheit, wie sie dem jungen Studenten entgegentrat, fehlte die mathematische Sicherheit. Das widersprach seiner Geistesrichtung. Beweise, die ihm genügen, musste er erst selbst ausgraben. Da begreifen wir denn, dass er später, im Vollbesitz seiner Weltanschauung, der Krücken vergass, die ihn bei den ersten Gehversuchen gestützt hatten. Sie waren ihm gemein geworden. Er blickte auf sie zurück, wie auf ein Spielzeug, das in ihm nur Ideen erzeugt hatte, deren Kraft und Gehalt er sich selbst zuschrieb. Was er aus dem Phantastischen, aus den ersten Ahnungen selbst herausgearbeitet, in ein System gefügt hatte, erschien ihm als unabhängige Schöpfung. Er war sich bewusst, dass die dringendste An-

⁴⁾ Den Philo zitiert der Verfasser nach Bänden, Seiten und Paragraphen der Cohn-Wendlandschen Ausgabe, was zwar nicht ganz konsequent — da bei Cohn-Wendland auch die Zeilen am Rande numeriert sind, — aber doch bequem ist. Die Stelle aus der Vita Moysis VI 137 (zitiert S. 555 Anm. 41) steht aber nicht § 76, sondern gehört noch zu § 75.

regung in einem unfruchtbaren Geiste lautlos untergeht, während ein noch so schwach beleuchteter Gedanke dem hell sehenden Genie neue Farben und Gestalten offenbart. Er vergass aber dabei, dass für einen Geist, wie den seinigen, dessen Originalität nicht in der Erfindung, sondern in der Umformung und Systematisierung des Gebotenen bestand, gerade die Anregung, die Darbietung bildsamer Stoffe das kostbarste Kapital darstellt¹⁾.

Leider haben sich gerade in diesen Abschnitt einige störende Versehen eingeschlichen, die aber ohne Frage auf einem lapsus calami beruhen, wie er trotz besten Wissens jedem gelegentlich einmal begegnet. So kann es nur ein Schreibversehen sein, wenn es S. 225 mit Vertauschung der beiden Namen heisst, dass Avicenna den Spuren des Averroes folgte — denn natürlich weiss auch von Dunin-Borkowski, dass umgekehrt Averroes anderthalb Jahrhundert nach Avicenna lebte —, oder wenn S. 201 das Leben des Levi ben Gerson (Gersonides) — dessen Milchamoth adonai doch 1329 beendet wurden — zwischen 1020 und 1070 angesetzt wird. Auch kann ich nicht zustimmen, wenn S. 229 (vgl. auch S. 167 und 268) ihn Roschd (Averroes) ohne weiteres zum Pantheisten gemacht wird. Nicht einmal für Avicenna würde ich dieses zugeben, geschweige denn für den Dualisten Averroes. Gewiss war auch in seinem System, wenn man charakteristische Elemente desselben ausschaltete und andere um so stärker betonte, die Möglichkeit einer pantheistischen Durchführung gegeben. Aber er selbst hält doch eine ganz andere Orientierung ein; vgl. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart 1901) S. 173 f. — ein Buch, das in der Aufzählung der Literatur zur arabischen Philosophie S. 556, Anm. 44 ebenso hätte angeführt werden sollen, wie dort und bei der Literatur zur jüdischen Philosophie S. Munks noch immer unentbehrlichen *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris 1859). — Bei dieser Gelegenheit möge bemerkt werden, dass an einer späteren Stelle über den jüdischen Philosophen Joseph ibn Zaddik eine sehr leicht missverständliche Aeusserung sich findet. „Despinoza,“ heisst es S. 354, „hatte von einer Seele als Akzidens des Stoffes gelesen: Ibn Zaddik und andere arabische Denker mochten ihn mit der Auffassung vertraut gemacht haben, die Seele sei keine Substanz und kein Vermögen, sondern eine zusammenhängende Kette vereinzelter Erkenntnis- und Bewusstseinsvorgänge“. Der nicht sachkundige Leser wird dies gewiss so auffassen, als habe ibn Zaddik selbst jene der von Wundt vertretenen „Aktualitätstheorie“ entsprechende Auffassung vertreten. Erst die Anmerkung 36 auf S. 554 wird ihm, wenn er sie nachschlägt, zeigen, dass der Verfasser vielmehr umgekehrt eine Polemik ibn Zaddiks gegen die Auffassung der Seele als Akzidens im Sinne hat²⁾. Es handelt sich dabei um die Lehre der Mutakalimun; vgl. Maimonides, *More* I, 73.

Von besonderer Wichtigkeit ist das umfangreiche vierte Kapitel (S. 246—476): „Das Ringen um ein neues Leben“. Auch hier wird zunächst Milieuschilderung geboten. Vor allem der zeitgenössische Skeptizismus in seinen mannigfachen Abstufungen wird uns in einer an neuen Gesichtspunkten reichen längeren Darlegung nach seiner Entwicklung und seinen Motiven vorgeführt. Unter diesen Motiven werden solche

¹⁾ Zu der dort angegebenen Literatur könnte hinzugefügt werden: Max Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters II, 2), Münster 1895, S. 29 ff.

zwar nicht des strengen Skeptizismus, wohl aber der vorsichtigen Zurückhaltung als unter Umständen berechtigt anerkannt. Damit tritt ein Leitmotiv der späteren kritischen Auseinandersetzungen zuerst auf: bei dem damaligen unvollendeten Zustande der neuen mathematisch-physikalischen Wissenschaften waren wohl neue Forschungsmethoden, aber nicht auch schon neue philosophische Systembildungen genügend vorbereitet, und darum war der mit einer solchen vorsehnell verbundene Sieg Spinozas über den Skeptizismus ein Pyrrhussieg. Erkennt so der Verfasser den negativen Zusammenhang Spinozas mit dem Skeptizismus als einer zu überwindenden Zeitströmung an, so leugnet er jede positive Berührung, wie sie verschiedentlich von Kritikern Spinozas behauptet wurde. Dass in dem Systeme Spinozas wegen des ihm beigelegten Akosmismus¹⁾ und Idealismus und wegen der Diskrepanz zwischen den unendlich vielen Attributen mit ihrer unendlichen Reihe von Folgen und zwischen der beschränkten menschlichen Erfahrungserkenntnis ein solcher positiver Zusammenhang mit dem Skeptizismus des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts enthalten sei, wird mit Recht in Abrede gestellt (S. 277). Dagegen lässt von Dunin-Borkowski Spinoza mit dem Naturalismus der Zeit, wie er aus den Schilderungen bei Mersenne, Gassend²⁾, Kuyper u. a. bekannt ist, wenigstens ein Augenblicksbündnis eingehen. Er versteht unter diesem „Naturalismus“ nicht die pantheistische Renaissancephilosophie, sondern die Ansicht, dass es nichts gebe ausser der unendlichen Welt endlicher Substanzen und endlicher Wirklichkeiten in ihrem gesetzlichen Zusammenhang, jene Ansicht, für welche die Stelle Gottes einfach durch die Gesetzmässigkeit vertreten wurde. Nachwirkungen dieses Augenblicksbundes im Tractatus brevis weist der Verfasser nach in den Einwendungen, welche in dem ersten der beiden in diesen Traktat eingeschobenen Gespräche von der „Begeerlijkheid“ gegen die Annahme eines allmächtigen und allwissenden Wesens erhoben werden. In diesem sich allmählich wieder zum Pantheismus entwickelnden Naturalismus sieht von Dunin-Borkowski das Zwischen- und Bindeglied zwischen der pantheistisch gestimmten Periode des von der jüdischen Religionsphilosophie erfüllten Rabinatsstudenten und dem Pantheismus der späteren Zeit. Eine (mehrfach angenommene) rein cartesianische Zwischenperiode dagegen erscheint ihm, und zwar, wie ich glaube, mit Recht, aus psychologischen Gründen unmöglich (S. 286). — Natürlich wird durch diese Zurückweisung einer rein cartesianischen Periode der gewaltige Einfluss nicht in Abrede gestellt, den Descartes durch seine der Skepsis entgegengesetzte Erkenntnistheorie schon auf den jungen Spinoza ausübte (S. 288—297). Die Form in der Descartes auf Spinoza einwirkte, sucht von Dunin-Borkowski näher zu bestimmen³⁾. Es handelt sich nicht um die entwickelte Form der cartesianischen Erkenntnistheorie, welche die Erkenntnis erst durch die Gottesidee und

¹⁾ Durch einen Druckfehler steht S. 277 und 347 „Akomismus“.

²⁾ Gassend, nicht — wie auch von Dunin noch festhält — Gassendi ist zu schreiben. Vgl. jetzt auch Charles Adam, Vie et Oeuvres de Descartes. Supplément à l'édition de Descartes (Paris 1910) p. 85 und 564. Was C. Güttler, Gassend oder Gassendi? (Archiv für Gesch. d. Philos. X, 1897, S. 239—243 im entgegengesetzten Sinne beibringt, ist nicht durchschlagend.

³⁾ Ueber die Auffassung der cartesianischen Philosophie gute Bemerkungen in der Anmerkung 17 S. 564 (wo es Z. 23 v. u. aber statt „exoterischen“ heissen muss: „esoterischen“).

durch die Berufung auf Gottes Untrüglichkeit sichergestellt glaubte. Spinoza ist vielmehr von der dieser theologischen Elemente noch entbehrenden einfacheren Form der rationalistischen Erkenntnistheorie beeinflusst, die ohne Anknüpfung an die Metaphysik eine nach mathematischen Gesetzen aufgebaute Universalmethode bot, wie der junge Descartes sie in den „Regulae ad directionem ingenii“ entwickelte. Ja, von Dunin glaubt, dass Spinoza möglicherweise eine der in Holland umlaufenden Abschriften¹⁾ jener erst nach dem Tode von Descartes gedruckten Schrift in Händen gehabt habe. Doch ist es ebensowohl möglich, dass Spinoza, der ja die gedruckten Werke von Descartes (von Dunin denkt insbesondere an die „Geometrie“) im lateinischen Original oder in lateinischer Uebersetzung so ziemlich alle in seinem Besitz hatte²⁾, von der cartesianischen Erkenntnislehre nur das ihm Zusagende, die auf mathematischer Denkweise erwachsene Denkmethode, herübernahm. — Ich übergehe die auf einen kritischen Ton gestimmten Ausführungen S. 297—316: Das Siegel „Caute“ der Zeitphilosophie und seine Schicksale. Hier wird freilich darüber hinweggegangen, dass das Rosensiegel mit der Inschrift „Caute“ eingermassen doch auch denjenigen nützlich gewesen wäre, die auf nicht religiösem Gebiete den Wortlaut der biblischen Ausdrucksweise gegen Galileis Verteidigung des kopernikanischen Systems entscheiden liessen und die, um mit „sicheren Resultaten“ der Forschung sich auseinandersetzen zu können, zunächst einmal dieser Forschung auf ihrem Gebiete hätten freieren Atem lassen dürfen. Der Verfasser hat ja im weiteren Verlaufe bessere Gründe, um die spinozistische Begründung des Pantheismus und diesen selbst zurückzuweisen.

Diese kritische Auseinandersetzung mit Spinozas Pantheismus bringt der Verfasser vor allem im dritten Abschnitt des vierten Kapitels: „Der Kampf um die Idee der Einheit“ (S. 328—398), wo sie in den Zusammenhang der historischen Erörterung eingeflochten ist. Wegen ihres Wertes hebe ich die Hauptpunkte der scharfsinnigen und weitblickenden Kritik heraus, die im Zusammenhange der Erörterung von Spinozas Verhältnis zur Scholastik hinsichtlich der Lehre von der göttlichen Kausalität gegeben wird (S. 350 ff.). Auch die Scholastiker, führt der Verfasser aus, sagten, dass Gott in allem, dass nichts ausser Gott sei, und wenn sie den Ausdruck: „alles ist in Gott“ nur widerwillig gebrauchten, so war das deshalb der Fall, weil sie das Missverständnis befürchteten, man möchte dadurch Gott Gegenwart im Raume und Ausdehnung beilegen (S. 350). Auch die Alten fassten die Schöpfung als immanente Handlung Gottes, identisch mit der göttlichen Wesenheit, während sie

¹⁾ Eine solche kam von Spinozas jüngerem Freunde G. H. Schüller 1670 an Leibniz (geschenkt hat sie Schüller aber nicht an diesen, wie von Dunin S. 292 schreibt; sie war bei den Manuskripten, die Schüller ihm für 30 Taler verkaufte; vgl. Ed. Bodmann, Die Handschriften der königl. öffentl. Bibliothek zu Hannover IV, 1867, S. 56. Adam in Oeuvres de Descartes X p. 354).

²⁾ Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas usw. S. 161. Für die von Etienne de Courcelles ins Lateinische übertragenen „Specimina Philosophiae“ (Discours de la méthode, Dioptrique, Météores) geht es aus Spinozas Abhandlung über den Regenbogen hervor (ed. van Vloten und Land, grosse Ausgabe, II S. 512). Die Geometrie war durch Franz van Schooten ins Lateinische übersetzt.

nach ihnen im Geschöpf nichts anderes ist als das Verhältnis der Abhängigkeit von der ersten Ursache. Erst spätere Scholastiker fingen an, von einer übergehenden Handlung Gottes (*actio transiens*) zu reden „von einer Kraft, welche gleichsam von Gott ausging, von einem Modus der in der geschaffenen Substanz das unmittelbare Ergebnis der göttlichen Tätigkeit sei“ (351). „Soweit also Spinoza von einer immanenten Tätigkeit Gottes sprach, soweit er behauptete, alle Dinge seien in Gott, soweit er das Wesen des Bewirkteins in die Abhängigkeit von der Wirkursache versetzte, stand er vollkommen — ohne es zu wissen — auf klassisch-scholastischem Boden. Es blieb nur eine einzige Frage: wie verhält sich die Abhängigkeit zum Begriff des In-Gott-seins? Wie stellt sie sich zum göttlichen Wesen?“ (S. 352). Hier aber gehen die Wege auseinander, und nicht auf der Seite Spinozas liegt die logische Konsequenz. Machte man, wie die Scholastik, mit der Unterscheidung von Endlichem und Unendlichem völlig ernst, so dass den beiden Arten des Seienden in jeder Beziehung nur im analogen Sinne das Sein beigelegt wurde, so durfte dem Verhältnis der Abhängigkeit des Gesetzes zum Schöpfer kein gleichartiges reales Verhältnis in der unendlichen Ursache gegenüber gestellt werden. „Die Abhängigkeit des Endlichen und des relativ Unendlichen zum absolut unendlichen Sein besteht nach der Scholastik in einem reellen Verhältnis von seiten des Gewordenen und in einer blossen Gedankenrelation auf seiten Gottes“. „Die göttliche Wesenheit kann also in keiner Weise als reale Trägerin der abhängigen Dinge gefasst werden“. Indem aber nun Spinoza auf halbem Wege steht und den Unendlichkeitsbegriff nicht über alle Schranken des endlichen Seins hinausführt, sind nach ihm beide Relationen, die des Endlichen zum Unendlichen und die Gegenrelation des Unendlichen zum Endlichen, real (S. 352). Darum sind für ihn „die in ihrer Gattung unendlichen Dinge Forderungen des göttlichen Wesens“, und die Abhängigkeit der Dinge von Gott wird zur Inhärenz (S. 353).

Im übrigen hebe ich aus dem reichen Inhalt jenes Abschnittes noch hervor den Nachweis, dass die spinozistische Deutung der göttlichen Unendlichkeit auf eine unendliche Zahl von unendlichen Attributen ausser bei Cartesianern und Neucartesianern auch bei einigen Neuscholastikern sich findet, wie aus Vasquez zu ersehen ist (S. 333, 572); ferner die hübschen Betrachtungen S. 347 ff. über die Art, wie die neuplatonischen Mittelwesen der jüdischen und arabischen Philosophie bei Spinoza zu den feineren Gebilden der unendlichen Modi sublimiert werden, und die interessanten Nachweise (S. 355 ff. mit Anm. 41 und 42 S. 573) über den Begriff einer „unteilbaren Ausdehnung“¹⁾, die schliesslich auch Gott beigelegt werden könne, bei Henry More und — wenigstens zum Teil — bei einigen Neuscholastikern (Arriaga). Auch die beiden letzten Abschnitte des vierten Kapitels: Der Kampf um eine mathematisch-philosophische Grundanschauung (S. 398—416) und: Der Kampf um das Gesetz der Notwendigkeit (S. 416—426), bringen recht viel Beachtenswertes, insbesondere über

¹⁾ So ganz von antiken (epikurischen) Lehren und der englischen politischen Entwicklung abhängig, wie bei dem Verfasser S. 430 diese Staatslehre sich darstellt, ist sie aber nicht. Ich will nur auf die eigentartige Konstruktion des Staatsvertrags bei Hobbes hinweisen, die Otto Gierke in seinem „Aethusius“ so lichtvoll herausgearbeitet hat.

Spinozas Verhältnis zur „Geometrie“ des Descartes und seinen damaligen philosophischen Religionsbegriff.

Das fünfte Kapitel endlich: „Der Lebensberuf“ (S. 427—520) schildert die weitere Entwicklung Spinozas bis zu seiner definitiven Trennung von den Jugendzusammenhängen, die der Bann der Synagoge und die Verbannung von Amsterdam herbeiführten. Es wird gezeigt, wie Hobbes, dessen Staatslehre¹⁾ Spinoza später so viel verdankt, schon jetzt durch sein „Reformchristentum“ — die Zurückführung der Lehre Christi auf einfachste Sätze — den Religionsbegriff Spinozas beeinflusst. Die Denkweise der Kollegianten und Mennoniten, zu denen Spinoza in Beziehung tritt, wird uns vorgeführt, und besonders eingehend und mit Beibringung mancherlei bisher wenig oder gar nicht bekannten Materials wird bei den zeitgenössischen Mystikern, einem Jan Luyken, einem Scleus und anderen, verweilt, aus deren Schriften pantheistische Formen und Redewendungen, zum Teil auch pantheistische Gedanken in grosser Fülle vorgelegt werden. Mancherlei Neues, insbesondere auf Grund der Forschungen seines Ordensgenossen P. van Meurs, bringt von Dunin über den französischen Arzt van den Ende, den ehemaligen Jesuiten, in dessen Schule Spinoza seinen gewandten lateinischen Ausdruck sich aneignete und der seine Neigung für naturwissenschaftliche Studien förderte, ihn wohl auch in die stoische Philosophie einführte und ihm die Scholastik miteröffnete (S. 472). Die Sagen von einer Bekehrung Spinozas durch seinen Lateinlehrer zum Atheismus oder Pantheismus und von der Einführung in die cartesianische Philosophie durch ihn weist der Verfasser dagegen mit Recht rund ab. Ebenso weist er energisch die Versuche zurück, Spinoza mit den Kreisen der „Libertins“ auf eine Stufe zu stellen, deren Weltanschauung besonders in damals handschriftlich umlaufenden Machwerken, wie der berüchtigten Schrift *De imposturis Religionum* und dem *Cymbalum mundi* (von de Periers französischem *Cymbalum mundi* verschieden) verkündet wurde. „So lange man“, bemerkt er S. 485, „Despinoza vom Standpunkt des positiven Christentums betrachtet, erscheint er als Zerstörer, vom Standpunkt der laufenden ungläubigen Literatur nimmt er sich dagegen ganz anders aus; er verurteilt sie und sucht nach neuen Grundlagen einer rein natürlichen Weltanschauung“. Fein wird das Verhältnis Spinozas zur Stoa erörtert (S. 492—508). Das Verhältnis zu Augustin und insbesondere zur Scholastik wird nur kurz gestreift. Ueber das letztere hat bekanntlich Freudenthal eine wertvolle Abhandlung veröffentlicht, auf die der Verfasser S. 513 vorläufig verweist, in der Absicht, in einer späteren Arbeit die Frage ausführlich zu behandeln.

Die vorstehende Analyse wird gezeigt haben, in wie selbständiger Weise von Dunin-Borkowski den von ihm behandelten Fragen gegenübersteht, und welche Fülle von wertvollen Ergebnissen seine gründlichen Untersuchungen gezeitigt haben. Der eigene Standpunkt wird natürlich nirgendwo verborgen; er leitet den Verf. bei der Wertung und Beurteilung, drängt sich aber nicht in die Konstruktion des objektiven Inhalts selbst ein. Wo von so vielen Standpunkten aus über Spinoza geschrieben wurde, sollten auch die Anhänger einer anderen Weltanschauung als die von Dunins ist, seine Betrachtungsart gelten lassen, zumal sie überall in durchaus vornehmer Form auftritt. Den Engherzigen unter ihnen

¹⁾ S. 357, Z. 18—19 ist statt „der sinnstörenden Teilbarkeit“ offenbar zu lesen „Unteilbarkeit“.

hat der treffliche Spinoza-Kenner, Professor George Stuart Fullerton von der Columbia-Universität, ein zutreffendes Wort gesagt: „Whether a whole-hearted devotion to scholasticism is more likely to render a man biased in his judgment of Spinoza than is a whole-hearted devotion to Hegelianism, to naturalism, or to any other 'ism', is a question which men will answer according to their individual proclivities“ (The Journal of Philosophy, Psychologie, and Scientific Methods. VIII, New York 1911, p. 81).

Der vom Verfasser angekündigten Fortsetzung des Werkes sehen wir mit grossen Erwartungen entgegen.

Strassburg i. E.

Dr. Clemens Baumker.

Kant und Aristoteles. Von Charles Sentroul. Ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs. Von der deutschen Kantgesellschaft gekrönte Preisschrift. Kempten und München 1911, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung. XVI, 368 S. Brosch. *Nb.* 5.—; geb. *Nb.* 6.—.

Die Modernismusbewegung hat für Kant wie für Thomas von Aquin und damit auch für Aristoteles unter den gebildeten Katholiken neues Interesse geweckt. Mit der vorliegenden Schrift bietet der Kösel'sche Verlag ein Buch, das diesem Interesse dienen, über Kant und Aristoteles orientieren will. Wie der Uebersetzer im Vorwort bemerkt, ist dieses Werk aus dem Manuskript übertragen, „dessen Drucklegung in französischer Sprache einstweilen nicht beabsichtigt wird, sodass der deutschen Arbeit in dieser Beziehung die Bedeutung eines Originalwerkes zukommt“. Die Uebersetzung ist flüssend; es sind nur wenige Stellen, an denen der Leser die Schwierigkeiten der Uebersetzung noch mitempfindet.

In der Einleitung (S. 1—31) gibt Sentroul eine kurze klare Uebersicht über die beiden Systeme. Er will zeigen, um was es sich bei dem Gegensatz der beiden Anschauungen im tiefsten Grunde handelt. Er betont mit Recht, dass es Kant nicht darum zu tun war, die Gewissheit der Erkenntnis zu leugnen; Kant wollte diese Gewissheit nur anders basieren, ihr ein besseres Fundament geben. Dies ist ihm nach S. freilich schlecht gelungen. „In Wirklichkeit hat er, da er alle Stützen erproben wollte, die besten derselben umgestürzt, einige erhalten und die grössere Zahl durch schlechtere ersetzt“ (S. 9).

Die Abhandlung selbst ist in sechs Kapitel eingeteilt, wovon zwei der Theorie des Aristoteles (realistischer Dogmatismus des Aristoteles; die metaphysische Wissenschaft nach Aristoteles) und vier Kant gewidmet sind (die Wahrheit nach Kant; die sinnliche Wirklichkeit nach Kant; der Begriff apriori nach Kant und die Synthesis der Erfahrung; die metaphysischen Ideen nach Kant).

In der Begriffsbestimmung der Wahrheit geht S. aus von der scholastischen Formel, *veritas est adaequatio rei et intellectus*, hält aber diese Definition nicht für glücklich, erklärt sogar, dass diese Formel „leider nicht richtig“ sei, insofern darin nicht zum Ausdruck kommt, dass eine absolute Gleichsetzung nicht möglich ist, das Objekt nicht seinem ganzen Umfang nach in die Gleichung eintreten kann, und der *intellectus* als urteilender Intellekt gefasst werden muss. Besser liesse sich nach Ansicht des Verfassers die logische Wahrheit definieren als „die Uebereinstimmung einer Identifizierung mit einer Identität oder die Uebereinstimmung eines gefällten mit einem zu fällenden Urteil oder die objektive Identität eines aufgefundenen Prädikats mit einem gegebenen Subjekte“ (S. 55). Die ontologische Wahrheit besteht „in der metaphysisch notwendigen Uebereinstimmung zwischen einer als wirklich gedachten, dem Geiste unter einer ersten Hinsicht gegenwärtigen Sache — und einer Erkenntnis, welche gerade das darstellt, was die Sache ist“ (S. 61). Oder die ontologische Wahrheit stellt die Identität einer Sache, „die ist“, mit dem, „was sie ist“, dar. Wie es dann allerdings eine ontologische Wahrheit unabhängig von den tatsächlich bestehenden Dingen geben soll (S. 50), ist nicht recht ersichtlich; — die angeführte Definition scheint immerhin der Beachtung wert; der aristotelischen Auffassung wird sie mindestens ebenso gerecht wie die gewöhnliche Formel (*adaequatio rei et intellectus*), bedarf allerdings selbst auch wieder der Erklärung. Ref. möchte der von Sentroul vorgeschlagenen Definition den Vorzug geben, da der Erkenntnisakt eher als Doppelgleichung denn als einfache Gleichung verstanden werden kann.

In der Abhandlung über die Kantische Erkenntnistheorie werden zunächst Kants Voraussetzungen untersucht. S. will auch jenen versteckten Ideen nachgehen, die Kant nicht ausdrücklich formuliert hat; denn „der eigentliche Nerv unserer Gedanken besteht sehr oft aus unseren Hintergedanken, besonders in der Philosophie“ (S. 103). Und gerade bei Kant spielen diese unausgesprochenen Ideen eine grosse Rolle. — Ausführlich wird dann Kants Wahrheitsbegriff analysiert. Wenn aber S. glaubt, die apriorischen Formen als rein psychologische Gesetze charakterisieren zu können, so geht dies zu weit. Es handelt sich dabei um Gesetze der Erkenntnis, des Gedankenbildes, nicht eigentlich um Gesetze der denkenden Seele. Diese Unterscheidung mag auf den ersten Anblick kleinlich erscheinen, aber für Kant liegt darin der Unterschied von objektiv und subjektiv. S. gibt auch zu, dass es nicht psychologische Gesetze im gewöhnlichen Sinne seien, wie etwa die Gesetze der Gewohnheit und der Ideenassoziation. — Treffend wird der Wahrheitsbegriff der beiden grossen Philosophen bestimmt: „Im Grunde erklärt Kant die Wahrheit durch die Gewissheit und deren Erfordernisse durch die Wahrheit“ (127). Aristoteles setzt die Objektivität der Erkenntnis voraus, er erklärt sie nur, aber beweist sie nicht; Kant dagegen sucht die Objektivität zu beweisen, aber kommt

nicht ans Ziel, mindestens kommt er nicht zu einer Objektivität im gewöhnlichen Sinn.

Die Auffassung Sentrouls bezüglich der analytischen Urteile bei Kant vermag Ref. nicht zu teilen. Wenn mit Beispielen aus der Mathematik operiert wird, so leugnet ja Kant nicht, dass solche Sätze „erweiternd“ seien, also die Erkenntnis vermehren, aber er leugnet, dass sie analytisch seien. Auch die Fassung des a priori scheint der wirklichen Absicht Kants nicht zu entsprechen. S. weist darauf hin, dass das a priori „durch Reflexion auf Erfahrungstatsachen gewonnen“ sein müsse, also gar nicht a priori sei. Aber nach der Ansicht Kants muss das a priori nicht auch a priori erkannt werden. In der Kritik d. r. V. (Ausgabe Kehrbach S. 113) schreibt er: „Will man wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muss man untersuchen, welches die Bedingungen a priori seien, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zu Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahiert“. Und an einer andern Stelle (647) bemerkt Kant, dass es „langer Uebung“ bedürfe, um die apriorischen Elemente absondern zu können.

Grossen Wert legt die vorliegende Schrift auf die Darstellung der Metaphysik Kants. Man bezeichnet Kant so gern als den Zerstörer jeder Metaphysik; dies zu sein, war nicht seine Absicht. Er will der Metaphysik nur eine andere Stellung und Gewissheit geben. Wissenschaft und Metaphysik sind nach ihm ganz verschiedene Erkenntnisgebiete. Kant glaubte damit beiden einen Dienst erwiesen zu haben, und doch liegt gerade in dieser scharfen Scheidung der beiden Erkenntnisgebiete, in der völligen Trennung von Verstand und Vernunft die Hauptschwäche des Kantschen Systems. Kant bringt allerdings die beiden Faktoren dadurch wieder in ein engeres Verhältnis, dass sie sich im Ganzen seines Gedankengebäudes gegenseitig bedingen. Der Primat der praktischen Vernunft, die Gewissheit der moralischen Gesetze gibt dem System den besten Halt. — S. hat diese metaphysische Seite in der Lehre Kants mehr betont als es gewöhnlich geschieht, mehr auch, als Kants Schriften auf den ersten Anblick gestatten, aber er hat das herausgestellt, was die moderne Zeitströmung vor allem mit Kant gemeinsam hat. Wenige von denen, die auf Kantischem Fundament ihre Weltanschauung begründet haben, nehmen sich die Mühe, in die schwierigen erkenntnistheoretischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft einzudringen. Das mehr und mehr popularisierte Resultat der Kritik genügt ihnen. Um so dankenswerter ist es, dass S. gerade dieses Gebiet sehr ausführlich behandelt, und in Form eines Nachtrags auch Kants Religionsphilosophie in den Umrissen gezeichnet hat. § 9 dieses Anhangs ist überschrieben „Kantischer Geist und Modernismus“. Es ist darauf hingewiesen, dass Zusammenhänge bestehen, dass der Modernismus aber keineswegs restlos aus dem Kritizismus Kants abgeleitet werden könne. „Bei Kant herrscht der Rationalismus vor, bei den Modernisten der

Mystizismus“ — Auffallend ist, was S. 355 in der Anmerkung steht. Es ist dort die Rede von den Berührungspunkten zwischen Pascal und Kant. Daraus, dass solche Berührungspunkte wirklich vorhanden sind, wird geschlossen: „Diese Aehnlichkeit zwischen Pascal und Kant macht uns die Pascalsche Apologetik sehr verdächtig“. Falls diese Ideen Pascals früher unverdächtig waren, werden sie doch wohl nicht verdächtig, weil zufällig Kant einige ähnliche Ideen vertreten hat.

Das Preisausschreiben der Kantgesellschaft im Jahre 1905 hat nunmehr das Erscheinen dreier, damals eingereichter Schriften veranlasst. Die zuerst erschienene Preisschrift ¹⁾ sucht Aristoteles und Kant gleichmässig zum Wort kommen zu lassen; sie will die Schwierigkeiten, so weit sie sich beheben lassen, im Sinne der beiden Autoren überwinden. Unter Darlegung der beiderseitigen gewichtigsten Ideen und Gründe sollen die beiden Systeme einander gegenübergestellt werden. An zweiter Stelle erschien ein Werk ²⁾, dessen Verfasser ganz auf dem Kantischen Standpunkt steht, wie ihn die Marburger Schule vertritt. Das Resultat ist eine Aristoteles gegenüber völlig ablehnende Stellungnahme. Die zuletzt erschienene, vorliegende Preisschrift stellt sich bewusst auf den Standpunkt der thomistischen bzw. neuscholastischen Philosophie und verteidigt mit Geschick und tiefgehender Kenntnis diesen Standpunkt. Die Stärke dieses Buches — aber es ist zugleich auch dessen Schwäche, — beruht darauf, dass das aristotelische System nach allen Richtungen hin verteidigt, die Schwierigkeiten gehoben werden, ohne eigentlich recht genannt zu sein. Einzelne Fragen müssen freilich trotzdem ungelöst bleiben, da Aristoteles selbst keine Lösung dafür fand ³⁾. Die Widersprüche in der Kantischen Lehre werden klar herausgehoben. Gleichwohl wahrt der Verf. — vielleicht abgesehen von einigen wenigen Stellen — auch Kant gegenüber die Objektivität. Er will ihm durchaus gerecht werden. Wer sich für die philosophische oder vielmehr für die erkenntnistheoretische und metaphysische Seite des modernen Kampfes der Weltanschauungen interessiert, möge nicht achtlos an diesem Buche vorübergehen.

Tübingen.

Dr. Sev. Aicher.

¹⁾ Aicher, Sev., Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles. Gekrönte Preisschrift. Berlin 1907, Reuther u. Reichard.

²⁾ Görland, A., Aristoteles und Kant. Giessen 1909, A. Töpelmann.

³⁾ Ich möchte nur hinweisen auf die Schwierigkeit in der Lehre vom *νοῦς* bei Aristoteles. Es möge hier ein in jüngster Zeit erschienenes Schriftchen erwähnt werden, das in vortrefflicher Weise über die Geschichte des aristotelischen *νοῦς*-Problems orientiert: H. Kurfess, Zur Geschichte der Erklärung der aristotelischen Lehre vom sog. *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*. Inaugural-Dissertation. Tübingen 1911, G. Schnürlein.

Wissen und Glauben.

Die Freiheit der Wissenschaft¹⁾. Von Dr. Josef Donat, Professor an der Universität Innsbruck. Innsbruck 1912, Fel. Rauch. XII, 520 S. 4 *№.*, gebd. 4.95 *№.*

Einen „Gang durch das moderne Geistesleben“ nennt der Vf. die vorliegende Schrift. In der Tat lässt er vor dem Auge des Lesers gerade jene Fragen und Probleme, Kämpfe und Gegensätze vorüberziehen, in denen vor allem das moderne Geistesleben zwischen hüben und drüben ringt. Zwar sind diese Fragen zum Teil schon seit Jahrhunderten, ja seit dem Eintritt des Christentums in die Welt, Gegenstände des Geisteskampfes gewesen, wie uns die Apologien der altkirchlichen Schriftsteller, die *Summa contra Gentiles* des hl. Thomas v. Aq. und die ganze apologetische Literatur der Folgezeit beweist. Aber in der Aufrollung und Formulierung, wie sie der Verf. vorlegt, sind sie spezifisch moderner Natur. Und so ist sein Buch ein hochmodernes Buch.

„Die Freiheit der Wissenschaft und ihre philosophischen Voraussetzungen“ betitelt sich der erste Teil. Der Gesamttitel wird aufgelöst in die Untertitel: Wissenschaft und Freiheit, zwei Weltanschauungen (die christliche und die humanitäre) und ihre Freiheit, der Subjektivismus und seine Freiheit (Objektivismus und Subjektivismus, Autonomie der Vernunft, moderne Trennung von Wissen und Glauben, relative Wahrheit). Der zweite Teil behandelt „Forschungsfreiheit und Glaube“ nach folgenden Gesichtspunkten: Forschung und Glaube im allgemeinen (der Glaube, was er nicht ist, was er ist; Glaube und Vernunft), Glaubensautorität (Grenzbestimmungen, Glaubensgehorsam und freie Bewegung, Glaubensgehorsam und Schädigung der Wissenschaft), Voraussetzungslosigkeit der Forschung, Anklagen und Einwendungen (gegen die Stellung der Kirche zur wissenschaftlichen Forschung: Syllabus, Modernismusverurteilung, Index, Galileiprozess, Kopernikus bis 1835 auf dem Index), die „Zeugen der Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben“ (die Naturforscher älterer, neuerer und neuester Zeit und ihr Verhältnis zum Christentum). Im dritten Teil wird „Die liberale Freiheit der Forschung“ besprochen und charakterisiert als eine Freiheit vom Joch der Ueberwelt, gegen die man sich versperrt durch das unaufrichtige „Ignoramus“, das ad hoc aufgestellte „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität“, durch die direkte Ablehnung des Gottesglaubens und des Christentums. Ein solches Lehrgebäude konnte aufgerichtet werden nur in kraft der Methode der Unwissenschaftlichkeit mit ihrem gefälschten Denken, ihrer Unkenntnis der menschlichen Natur, ihrer geistigen Unfreiheit, ihres Mangels an Ernst und an Ehrfurcht. Die bittere Frucht dieser Forschungsweise ist der Verlust der geistigen Güter der Menschheit (Gott, Seele, Unsterblichkeit, Wahrheit und Sittlichkeit), chaotischer Wirrwarr der Meinungen, Einbusse des Herzensfriedens und der Herzensfreude. Im vierten Teil spricht der Verf. von der **Lehrfreiheit**: Lehrfreiheit

¹⁾ Infolge eingetretener Hindernisse konnte der Rezensent (nicht der unterzeichnete), dem die hier angezeigte Schrift in der ersten Auflage von der Redaktion zur Besprechung überwiesen worden war, die Besprechung nicht fertigmachen.

und Ethik (Lehrfreiheit notwendig, unbeschränkte Lehrfreiheit nicht gefordert, ja unzulässig, ernste Anklagen gegen die unbeschränkte Lehrfreiheit, die Verantwortung vor der Geschichte), Lehrfreiheit und Staat (die Universitäten als Staatsanstalten, der Staatszweck, Schutz für die geistigen Grundlagen des Lebens, Schutz des Christentums, Schranken des Rechtes, zur Geschichte der Lehrfreiheit, Lehrfreiheit und Parteiherrschaft, freie Universitäten, Kirche und Universitäten). Der letzte Abschnitt ist der Theologie gewidmet; es wird untersucht die Stellung der Theologie zu Wissenschaft, Fortschritt, wissenschaftlicher Freiheit, kirchlicher Lehrüberwachung; die Besprechung der Stellung der Theologie zur Universität gibt dem Verf. Anlass, die Fragen: Seminar und theologische Fakultät, und theologische Fakultät in Staat und Kirche zu erörtern. Gut gearbeitete Personen- und Sachregister erleichtern das Nachschlagen.

Die vorliegende Studie ist entstanden „aus Vorlesungen, die der Verf. im Sommersemester 1908 an der Universität Innsbruck zu halten begann, aber wegen der bekannten hochgradigen Aufregungen dieses Semesters, welche ruhige Geistesarbeit ausschlossen, nicht vollenden konnte“ (Vorwort). Der Stil und die Darstellung sind, wie dies für Vorlesungen vor Akademikern am Platze ist, frisch, bilderreich, packend. Schwierigere psychologische Analysen der modernen Psyche und ihrer Gedankengänge sowie eingehende Zergliederungen der modernen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und philosophischen Aufstellungen werden vermieden. Der Gegner wird darum bei den Darlegungen des Verfassers leicht „Mangel an richtigem Verständnis für die moderne Wissenschaft“ finden, der katholische Leser aber wird dem Verfasser aufrichtig dankbar sein, dass er den katholischen Standpunkt in der Frage des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben in so klarer, packender und eindringlicher Weise dargelegt, begründet, gegen Einwendungen historischer und philosophischer Art sichergestellt und siegreich verteidigt hat — positiv und negativ; letzteres u. a. durch den mit vielen Aussprüchen und Tatsachen belegten Nachweis, zu welchen verhängnisvollen Folgen auf wissenschaftlichem und sittlichem Gebiete die Freiheit der Wissenschaft, wie sie die Modernen verstehen, führt, und wie unhaltbar die philosophischen Voraussetzungen für das Wissenschaftsgebäude der modernen Philosophie und verwandter Wissenszweige sind.

Es ist ein nicht bloss hochmodernes, sondern auch hochverdienstliches Buch, das Donat geschrieben hat. Sein Verfasser schöpft aus dem Vollen, aus der Fülle seiner allseitigen Bekanntschaft mit dem modernen Geistesleben, aus der Fülle seiner tief erfassten und überzeugungsvoll erlebten katholischen Weltanschauung. Wir wünschen dem Buche weiteste Verbreitung, besonders auch in den Kreisen gebildeter Laien.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.