

Recensionen und Referate.

Wesen und Ursprung der menschlichen Seele. Programm der Kgl. Studien-Anstalten zu Freising von Dr. H. Hayd, Lycealprofessor. Freising. 1888.

Der Verf. vorliegender Schrift will weder dem Generatianismus noch dem Creatianismus sich unbedingt hingeben, sondern sucht eine Vermittelung zwischen beiden Auffassungen vom Ursprunge der menschlichen Seele. Wir fassen seine Ausführungen mit seinen eigenen Worten in folgende Thesen.

1) Leib und Seele sind weder beim Thier noch beim Menschen zwei einander coordinirte, für sich bestehende Wesen oder Substanzen, sondern nur Eines, wiewohl man sie zwei verschiedene Naturen oder Bestandtheile nennen kann.

2) Der Zeugungsact durch getrennte Geschlechter ist überhaupt (auch beim Thiere) nicht die Ursache der Entstehung eines neuen lebendigen Wesens, sondern nur eine von den nothwendigen Bedingungen (bei gewissen Thieren nicht einmal dieses).

3) Die menschlichen Eltern erzeugen nicht bloss einen Leib, sondern einen beseelten Leib, also in Wahrheit einen Menschen mit Leib und Seele.

4) Die menschliche Zeugung ist kein secundärer Schöpfungsact, sondern ist selbst nur möglich auf Grund nicht eines vergangenen, sondern des ewig gegenwärtigen göttlichen Schöpfungsactes, und Gott ist daher der Schöpfer des ganzen Menschen mit Leib und Seele.

5) Wie das Kind nicht bloss halb, sondern ganz Kind des Vaters und zugleich der Mutter ist, so ist jeder Mensch ganz zugleich ein Geschöpf Gottes und Kind seiner Eltern.

6) Was durch Zeugung erzeugt und zugleich durch Schöpfung geschaffen wird, ist ein Mensch mit Allem, was zur menschlichen Natur gehört; dazu gehört aber die Wirklichkeit des Geistes oder die Persönlichkeit nicht.

7) Wenn auch nicht der Leib überhaupt, so doch der thierische Leib, d. h. das Uebergewicht der thierischen Sinnlichkeit und die Sterblichkeit desselben, d. h. die factische Nothwendigkeit des Todes, ist dem Menschen erst zugewachsen durch die Sünde.

Wie es bei Vermittlungsversuchen überhaupt zu geschehen pflegt, dass keine der streitenden Parteien befriedigt wird, das dürfte auch hier sich wiederholen. Die Creatianer werden durch die Annahme einer Schöpferkraft, welche bei allem Entstehen fortdauert, nicht befriedigt sein: müsste man ja dann sagen, dass jedes Wesen, ebenso wie die menschliche Seele, aus Nichts hervorgebracht werde. Sie werden auch ein bedenkliches Zugeständniss an den Generatianismus darin erblicken, dass der menschliche Geist und die menschliche Persönlichkeit bloss der Potenz nach in der Zeugung gesetzt werde. Dieses Bedenken wird nach einer andern Seite hin noch verstärkt, wenn der Verf. zur Erklärung jenes Gedankens bemerkt: „Der Entstehungsgrund von Allem, was überhaupt zu was immer für einer Zeit und unter was immer für Bedingungen entsteht und sich verwirklicht, ist der ewige Schöpfungsact. In diesem hat daher auch die menschliche Seele zugleich mit allem Uebrigen ihren Entstehungsgrund. Die einzelnen Seelen gelangen zwar nur in der Zeit nach einander zur actuellen Existenz und zwar beziehungsweise nur unter der Bedingung der Zeugung, aber die Seele selbst, ihrem Wesen nach, d. h. als reines Vermögen, entsteht nicht erst in der Zeit und aus zeitlichen Ursachen, sondern entspringt unmittelbar und ohne Zwischenursachen aus dem ewigen Schöpferwillen Gottes und hat in diesem ihren ewigen Grund. . . Die Erschaffung der Seele selbst als blosse unendliche, erst nach Verwirklichung und Bewusstsein strebende Potenz, fällt also noch vor alle Zeit in den Anbeginn der Schöpfung. Eine individuelle Existenz aber gewinnt sie allerdings erst durch die Production eines Körpers, in welchem sie erst ein persönliches Wesen werden kann. . . Die Seele an sich ist, wie schon bemerkt, überhaupt kein individuelles Wesen, sondern etwas Allgemeines, was erst in der Production eines bestimmten Organismus eine individuelle Existenz gewinnt und sich in unzähligen gleichartigen Individuen verwirklichen kann. . . Das was erzeugt wird, ist freilich nichts Allgemeines, sondern wie das Erzeugende selbst wieder nur ein Individuum; aber diese Individualität, wozu die Natur (durch welche der Zeugende zeugt) in der Zeugung gelangt, ist selbst noch keine vollendete und in sich abgeschlossene, und sie hat auch der Mensch mit dem Thiere gemein; zu einer vollendeten Individualität gelangt der Mensch nur durch eigene freie Thätigkeit und Selbstbestimmung, wodurch er erst zur Person wird.“

Mehr Anklang als diese unhaltbaren Ausführungen über Ursprung und Wesen der Seele dürfte die Erklärung finden, welche H. von der Constitu-

irung des menschlichen Compositums gibt. Um sich den Weg zu bahnen, schickt er eine Kritik der hauptsächlichsten Auffassungen vom Wesen des Stoffes voraus, und betrachtet schliesslich selbst den Stoff als ein Product von Kräften. Da nun die Kräfte der Seele denen, welche den Körper constituiren, mehr oder weniger gleichartig sind, so begreift man, wie die Seele sich ihren Organismus selbst herstellen kann. Und zwar setzt der Verf. zu diesem Zwecke eine dreifache Kraft in der Seele voraus:

1) Eine Kraft, die durch ihre Ausbreitung wirkt, und in ihrer Ausbreitung höchst mannigfaltig bestimmbar ist; 2) eine der ersten entgegengesetzte Kraft, welche nicht bloss die Richtungen und Grenzen der Ausbreitung, sondern auch die Gesammtform wie auch die einzelnen Theilformen der Organe bis ins Kleinste hinein bestimmt; 3) eine Kraft, welche das Wirken der beiden andern continuirlich verbindet.

Diese Gedanken entfernen sich vielleicht weniger, als der Verf. glaubt, von dem, was die Scholastiker von der Vereinigung von Leib und Seele lehren. Er wird gewiss die Kräfte nicht als *accidentale* Bestimmungen denken, sondern als Substanzen oder substantziale Principien; denn *accidentale* Kräfte können für sich nicht existiren. Damit haben wir aber bereits eine Annäherung an die zwei substantzialen Constitutive, aus denen das menschliche Compositum, wie jedes körperliche Wesen, besteht. Nun müssen die Kräfte, welche das Compositum constituiren, eine gewisse Verschiedenheit unter sich darbieten, um als Grund der verschiedenen Eigenschaften fungiren zu können. Es muss die Ausdehnung, wenn man nicht einem extremen Dynamismus verfallen will, einer anders gearteten Kraft, als die Einheit und die damit zusammenhängenden Eigenschaften, zugeschrieben werden. Damit haben wir aber den Gegensatz zwischen formalem und materialem Wesensconstitutiv. Da aber dies formale Element im Menschen, die Seele, auch psychischer und geistiger Zustände fähig ist, so muss sie eine über allen Naturformen stehende geistige Form sein, die dann aber zugleich den Urstoff zum menschlichen Leibe actuirt.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

-
1. *Institutiones juris naturalis secundum principia S. Thomae* adornavit Theodorus Meyer S. J. Jus naturale generale. Eriburgi, Herder 1885. 8^o. XX, 498 S. *M.* 6.
 2. *System der Philosophie*. Vierte Abtheilung: Ethik von Ernst Commer. Münster, Schöningh 1886. gr. 8^o. IV, 221 S. *M.* 3,20.

Die beiden oben genannten Werke stehen auf dem Boden des hl. Thomas. Der enge Anschluss an den Heiligen verhindert aber in keinem

von beiden Werken jene für eine ruhige Würdigung sachlicher Verhältnisse nöthige Objectivität, die wir bei den Jüngern der neuern Philosophie so vielfach vermissen. Der leidenschaftliche Drang nach Originalität, welcher die Meister dieser Philosophie erfüllt, reisst den Schüler mit sich fort und versetzt seinen Geist in eine unruhige Stimmung, in der sich die objectiven Verhältnisse nicht mehr ganz so darstellen, wie sie sind. Dagegen bewahrt schon das Alter der peripatetischen Philosophie vor der Unruhe bewusster Unsicherheit; an einem blinden philosophischen Dogmatismus aber hindert die Mannigfaltigkeit der Lösungen, die sich auch auf diesem Boden darbieten, und das scharfe Andrängen gegensätzlicher Anschauungen.

Die beiden genannten Werke bemühen sich mit dem redlichsten Streben, der vollen Realität sich zu bemächtigen, so wie sie ist, nicht so wie sie eine oft mehr dichterische als philosophische Phantasie sich zurechtlegt. Sie ergreifen den nackten Willen, die einfache unverwickelte Willenshandlung, analysiren deren einzelne Momente, entwickeln die einzelnen Seiten, erweitern sie zu Folgerungen und principiellen Sätzen und fügen dann synthetisch die gefundenen Gedankenglieder zu einer Kette zusammen. Der systematische Aufbau ist im Anschluss an S. Thomas, S. Th. I. II. in beiden Werken den Umrissen nach der gleiche.

Zuerst wird die Willenshandlung unter den allgemeinen, auch das anorganische Wirken umfassenden Gattungsbegriff der „Thätigkeit“ (actio) überhaupt gestellt und dessen Momente (Princip, Zweck, apprehensives und expansives Vermögen etc.) analysirt. Noch innerhalb dieses Gebiets fällt dann die gleichsam naturnothwendige Zweckbeziehung des menschlichen Willens auf das Wohl, die Glückseligkeit und zwar die Seligkeit in Gott. Erst hieran schliesst sich die Untersuchung der dem menschlichen Willen specifisch eigenthümlichen Momente: die Willensfreiheit, die innerliche Moralität, der ethische Habitus des Willens, die moralische Zurechnung und die naturgesetzliche Bestimmtheit des Willens, die sich im „Gewissen“ dem Bewusstsein vermittelt. Während nun aber Commer in einem zweiten Theil sogleich das Naturgesetz nach den verschiedenen Richtungen seines verpflichtenden Charakters in Pflichten gegen Gott, gegen sich und die Nebenmenschen näher specialisirt, schickt Meyer, der mehr eine „Rechtsphilosophie“ im Auge zu haben scheint, dem speciellen Theil eine sociaethische Begründung voraus. Bei aller Wahrung des „Naturrechts“ wird es so möglich, dem positiven Charakter der natürlichen sittlichen Institutionen, auf die sich die natürlichen sittlichen Pflichten beziehen, gerecht zu werden.

1. Die principiellen Auseinandersetzungen Meyers sind ungemein scharfsinnig. Sie zergliedern den complexen Thatbestand bis in die kleinsten noch wahrnehmbaren Theilbestände.

„Princip einer jeden natürlichen Wirksamkeit ist die Natur des thätigen Subjects.“ „Princip und Zweck entsprechen sich“ d. h. (erlauben wir uns beizufügen) sie sind nicht identisch, aber sie durchdringen sich. Der Zweck ist ein äusseres Object, das ein „Gut“ (bonum) für das Subject ist, weil es der Natur desselben angemessen ist, in dieselbe eingeht und ihre Potentialität zur Actualität erhebt. Jede Thätigkeit setzt eine durch ein Object zu erweckende und zu actualisirende Fähigkeit voraus. Zur Vollendung eines actus wird eine doppelte Thätigkeit, eine das Object percipirende und eine dasselbe umfassende Action erfordert (bei den Menschen die das Object beobachtende, intellective und die dasselbe umschliessende, willensmässige Function). Demnach werden facultates apprehensivae et expansivae unterschieden.

Der Mensch hat, wie das Thier, keine einfache Natur. Es mischen sich hier verschiedene Kräfte und Vermögen. Gibt es dennoch ein einheitliches Actionsprincip und welches? Es ist dies die höchste Fähigkeit und Function, der sich alle anderen Kräfte unterordnen: beim Menschen der appetitus rationalis. Das Formalobject des menschlichen Willens als einer von jeder andern Function spezifisch verschiedenen Thätigkeit ist das Gute im weitesten Sinne, d. h. nicht etwa eine besondere Gattung des Seins (sinnliches, psychisches, ideales, göttliches Sein), sondern das Sein überhaupt in seiner Correlation und Angemessenheit für das vernünftige Begehren des Menschen. Wird das „bonum universum sive omne bonum indefinite sumptum“ auf die Zuständlichkeit des Subjects zurückbezogen, dessen Natur es zur Vollkommenheit vollenden soll, so erscheint es in dieser Fassung als Glückseligkeit (beatitudo). Das Ziel des Menschen ist objectiv das bonum universum, subjectiv die beatitudo. Es entsteht nun natürlich die Nothwendigkeit, das bonum universum in concreter Besonderung zu betrachten, die einzelnen Güter, denen sich praktisch der Mensch in buntem Wechsel zuwendet, in ihrer Beziehung zur subjectiven Zuständlichkeit zu betrachten. Eine eindringliche und überzeugende Beweisführung stellt Gott und die ewige Seligkeit als das höchste, einzig wahre Gut dar.

In einem ferneren Abschnitt wird die menschliche Handlung nach ihrer eigentlich moralischen Werthung betrachtet: ihre Freiheit, innere Moralität und Zurechnung.

Wenn es uns gestattet ist, hier einen Wunsch vorzutragen, so wäre es der, der verehrte Verfasser hätte (S. 67 ff.) etwa an einem anschaulichem Beispiel gezeigt, wie auf Grund erfahrener Zustände der Mensch seinem Wollen einen aus verschiedenen Theilmomenten zusammengesetzten Gesamtzustand als Zweck vorsetzt und wie in diesem Zweckgebilde schon die ihm dienlichen Mittel mit causaler Nothwendigkeit enthalten sind (cf. S. Th. I. II. qu. 8 a. 3.). Recensent erinnert sich in

dieser Hinsicht an die trefflichen teleologischen Erörterungen Sigwart's in seinen „Kleinen Schriften.“ Dieser betont u. a. mit vollem Recht das technische Moment an den sittlichen Erwägungen: mit welchen Mitteln erreiche ich einen bestimmten Zustand? Erinnern wir uns etwa an die Berufswahl. Mit den Zwecken, die ich mir in meinem Berufe setze, sind auch zum grössten Theil die Mittel gegeben, mit denen ich sie erreiche. Die Arbeiten, die ich mir vornehme, die Dienste und Wohlthaten, die ich Andern erweisen will, die Erholungen setzen sich zusammen aus einer Reihe einzelner Handlungen, welche durch den Grundgedanken bestimmt sind.

Im engsten Anschluss an den hl. Thomas sieht M. die Wurzel der Freiheit des Willens in der Indifferenz des Vernunfturtheils. Der Verstand steht allen möglichen Willensobjecten in gleicher Weise gegenüber und bevorzugt an sich keines derselben. So ist es dem Willen freigestellt, sich zu was immer für einer Thätigkeit hinzubewegen.

Gegenüber dieser Fassung könnte man den Einwand erheben, dass allerdings der Intellect sich zu allen in gleicher Weise verhalte, allein eine Entscheidung erfolge doch nicht willkürlich, vielmehr folge der Wille dem stärkeren Gewicht. Wenn ich mich nicht täusche, lässt sich diesem Einwand entgehen, wenn man die Freiheit tiefer auf den Willen, bzw. die Seelennatur selbst zurückführt. Ich finde für diese Vertiefung einen Anknüpfungspunkt in S. Th. I. qu. 19 a 1. In der hier gegebenen Bestimmung des Willens scheint uns ein tiefer Sinn zu ruhen. Die Seele kann sich zur Form von Allem machen. Gott, die Gesellschaft, die Natur und Sinnlichkeit kann die intellectuale Form werden, nach der sie strebt. Man kann die Seele die reine Möglichkeit (wie Gott die reine Wirklichkeit) nennen und hierauf die Freiheit begründen. Freilich um den Vorwurf zu beseitigen, dadurch werde die Seele mit der Materie auf eine Stufe gestellt, muss sogleich beigelegt werden, dass die Seele zugleich auf Alles und zwar nach der richtigen Ordnung angelegt und hingeordnet ist, dass sie die Keime und Samen der Formen enthält, zu denen sie sich bildet. Daraus erklärt sich denn erst die volle Freiheit. Wenn nämlich der Wille sich für niedere Güter entschieden hat, reagirt dagegen das höhere Bewusstsein oder die höhere Anlage. Gegenüber dem rohen Drang der niedern Triebe spricht die Vernunft mit den schwerwiegendsten Gründen für die feineren Triebe und zwischen beiden hat der Mensch die Wahl.

Die Moralität der Handlung, ihr sittlicher Werth wird innerlich, durch ein innerliches, nicht durch ein äusseres statutarisches Princip bestimmt. Die ethischen Theorien des Hobbes, Pufendorf, Kirchmann und der Positivisten werden zurückgewiesen, weil sie die Sittlichkeit ganz äusserlich fassten. Unter den innern Moralprincipien werden in ebenso

zutreffender als origineller Weise die eudämonistischen von den deontologischen, die empiristischen von den Vernunftprincipien unterschieden. Da ein Princip absoluten Werth und absolute Verbindlichkeit haben muss, können weder vergängliche und sehr relative Utilitätsrücksichten und hedonische Gesichtspunkte, noch die reine Vernunft als imperatives Vermögen (Kant) ein brauchbares Princip abgeben. Meyer stellt aus diesem Grunde mit grosser Umsicht und Behutsamkeit die Vernunft Gottes und in abgeleiteter Weise die menschliche Vernunft als Moralprincip auf, nachdem zwischen Gut und Böses unterschieden werden soll.

Das ethische Vernunftprincip erhält eine praktische Wirksamkeit im Naturgesetz, das sich in einem geheimen Zuge der Seele offenbart. Der göttliche Wille bildet den verpflichtenden Factor, welcher dem Vernunftprincip gesetzliche Bedeutung gibt.

Gewiss begründet der Wille und die Vernunft Gottes mit der Erschaffung und Erhaltung der Welt vernünftiger Wesen auch dem Wesen nach ihre sittliche Ordnung. Allein *καθ' ἑμᾶς* ist unsere Natur mit ihren Anlagen und Neigungen das Erste, das Princip, welches uns zum wahren Grund hinleitet. Der nächste Zweck, der uns leitet, ist die Glückseligkeit, wie das ja genugsam auseinandergesetzt wurde. Diese Glückseligkeit suchen wir in Gott, die Alten in der Gesellschaft (*πόλις*) und im geistigen Leben (*νόησις*). Nur sofern es uns an der Glückseligkeit gelegen ist, lassen wir uns zu göttlichen und menschlichen Gesetzen verpflichten, aber eine Verpflichtung ohne diesen eudämonistischen Hintergrund widerstrebt uns auf dem theologischen Boden nicht viel weniger, als auf dem anthropologischen Boden Kants. Gott bedeutet für uns niemals bloss den Gesetzgeber; die Gottesvorstellung ist für uns vielmehr der Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit.

Noch eine andere Betrachtung führt uns zu einem gleichen Resultat. Der Begriff des Gesetzes enthält nicht bloss das Moment des Verpflichtenden und Verpflichteten, sondern auch als weitere Perspective oder als unmittelbar enthaltenen Grund der vorgeschriebenen Handlung einen bestimmten Zweck. Man soll zwar das Gesetz erfüllen ohne Rücksicht auf die Zwecke, die es verfolgt, allein im Sittengesetz sind seine Zwecke, das Wohl des Einzelnen und seiner Mitmenschen unmittelbar schon enthalten. -- Es war das fortwährende „*ceterum censeo*“ des bekannten Leibnizianers Lotze sowohl gegen den materialistischen Mechanismus als den Hegelianismus, dass er die Formen gegen den Inhalt überschätze. Dieser Vorwurf trifft auch die Kant'sche Moral und jede ausschliessliche Betonung der Gesetz- und Pflichtmässigkeit der sittlichen Handlungen ohne Rücksicht auf die Zwecke.

Dass die Meyer'sche Formulierung viele Vortheile hat, soll damit nicht geleugnet werden. Dem Autoritätsprincip ist eine feste Grundlage

gegeben und der Vorwurf des Eudämonismus beseitigt. Allein die Autorität muss sich bewähren und der Eudämonismus ist unaustilgbar. Deshalb wäre mehr noch, als es S. 101 u. 141 geschah, ein Anschluss an die einleitenden eudämonologischen Untersuchungen zu wünschen gewesen. (S. 147 ff.)

Ein Meisterstück einfacher, klarer und lichtvoller Auflösung der verwickeltesten Probleme sind die Kapitel über die Gesellschaft. Viele Rechtsphilosophen behandeln den Staat als ein Art Mysterium, heben ihn hinaus über alle Analogien und beehren ihn mit den unergründlichsten Prädicaten. Meyer löst die Frage sehr einfach, indem er den Staat mit der Scholastik unter den Gattungsbegriff der Gesellschaft überhaupt stellt. Es ist zwar richtig, dass die *societas* im privatrechtlichen Sinne schon den Staat voraussetzt und der Einwand scheint deshalb stichhaltig, dass Bildung und Form der privatrechtlichen Gesellschaft für eine genetische Erklärung des Staatswesens nicht verwandt werden könne.

Allein es gibt einerseits Staaten und Staatsformen, die ganz auf dem gleichen Wege wie private Gesellschaften entstehen und andererseits gibt es eine Gesellschaft, die ebenso natürlich entstanden und ebenso alt wie der Staat ist und doch täglich neu entsteht: die Familie. Ueberhaupt kann sich nur betreffs der Entstehung, nicht aber hinsichtlich anderer Bildungsmomente eine Differenz erheben.

Die Materie einer Gesellschaft sind deren Glieder, ihre Form der Gesellschaftszweck. Der Zweck bedarf nun aber eines concreten Trägers, das ideale Princip eines realen Executors, dem das Recht eigen ist, die Gesellschaftsglieder zur Mitarbeit am Gesellschaftszweck nöthigenfalls durch Zwang zu veranlassen. Dies ist die „Gesellschaftsauctorität“, sei nun ein Einzelner oder eine Mehrheit deren Träger. In der realen Ordnung ist die Auctorität das formgebende Princip, wie in der metaphysischen Ordnung der Zweck. Die Gesellschaft, formell und materiell vollendet, ist eine Art Organismus, ja eine moralische Persönlichkeit mit eigenem Actionsprincip und eigenem Wollen.

Untersuchungen über das Recht und dessen Charakter beschliessen den vorliegenden ersten Theil der Ethik. Mit Spannung sehen wir dem Erscheinen des zweiten Theiles entgegen.

2. Rascher als Meyer führt uns Commer zum Ziele. Das Schwergewicht des Werkes liegt auf dem principiellen Theile. Die Einzelausführungen sind sehr gehaltreich und suchen durch zahlreiche Exemplificationen den schwierigen Gegenstand dem Verständnisse nahe zu bringen. Vorzüglich bewundernswerth ist aber die Selbstlosigkeit, womit der Verfasser sich den Gedanken des hl. Thomas unterordnet. Die Sprache und Methode des Aquinaten ist ihm in Fleisch und Blut über-

gegangen und so erhalten wir ein getreues Abbild der thomistischen Ansichten.

Der Zusammenhang der einzelnen Partien scheint uns straffer zu sein, als bei Meyer, wiewohl es bei beiden Werken schwer ist, den Plan und Zusammenhang zu entdecken und eine Totalansicht des ganzen Aufbaues zu gewinnen. Wir haben zwar oben in der Einleitung zu diesem Referate den Gesamtplan und eine Uebersicht zu geben versucht, wissen aber nicht, ob wir den Intentionen der beiden Verfasser gerecht geworden sind.

Nach einleitenden Bemerkungen über Gegenstand, Eintheilung und Methode der Ethik folgen in dem fraglichen Werke teleologische Erörterungen allgemeiner Natur. Sehr scharfsinnig bewiesen werden u. A. folgende Sätze: Jedes Drängen eines thätigen Subjectes geht entweder auf etwas, was entstanden ist, oder auf die Thätigkeit selbst; keine Thätigkeit geht ins Unendliche fort, die Thätigkeit hat immer eine Grenze, über die sie nicht hinausgeht d. h. einen Zweck. Dieser Zweck muss etwas Determinirtes und zwar eine determinirte Wirkung sein. Sowohl die Naturdinge als die intelligenten Wesen sind um eines Zweckes willen thätig.

Der Zweck des Menschen besteht weder in einem äussern noch innern bestimmten geschaffenen Gut. Der Gegenstand des Wollens ist das Gute schlechthin, das Gute überhaupt. Damit wird zunächst etwas befremdlich das Gute an sich, das vollkommen Gute, Gott identificirt. Gott ist ein determinirter Zweck, während das Gute überhaupt unbestimmt ist. Allein auf Grund der vorausgehenden negativen Beweisführung konnte diese Gleichsetzung des Guten überhaupt und Gottes vollzogen werden.

Das Glück des Menschen (im Sinne der griech. *εὐδαιμονία*) besteht in der Vollendung einer thätigen (nicht passiven) Kraft des Menschen. Diese Kraft ist das speculative und nicht das praktische Vermögen des Menschen und zwar darf die Speculation im letzten Grunde kein geschaffenes mitgetheiltes Sein, sondern das Sein an sich und aus sich zum Gegenstand haben. Erst die unerschaffene Wahrheit, die Wahrheit selbst macht den Intellect vollkommen.

Man könnte hier vielleicht zweifeln, ob der Uebergang vom Guten und Sein oder Wahren an sich und überhaupt zu Gott genug vermittelt sei, zumal da bei Aristoteles den Inhalt beseligender Beschauung die Ideen überhaupt bilden und es darauf ankam, die entschiedener transcendente Fassung des höchsten Denkinhaltes zu rechtfertigen. Indessen liegt die Begründung in dem ganzen theoretischen System und brauchte hier nicht mehr reproducirt zu werden.

Ein anderer Punkt ist die Bevorzugung des Denkens vor dem Wollen und der theoretischen vor der praktischen Thätigkeit. In dem Sinne;

wie hier das Wollen gefasst ist, als eine Bewegung, die ihre Aufgabe erschöpft hat und also ruht, wenn das Ziel erreicht ist, kann dieser Vorzug ja anerkannt werden. Betreffs dieses Punktes sei auf die trefflichen Auseinandersetzungen Gutberlets in s. Ethik S. 12 verwiesen. Ein sehr gewichtiger Grund scheint uns in den schönen Stellen S. Th. I. q. 16 a 1; I. II. q. 22 a. 2, q. 66 a. 6 zu liegen, deren Inhalt von Gutberlet, Psychologie S. 175 entwickelt wird. Danach versetzt erst eigentlich der Wille in jenen vollen idealen Besitz der Dinge, welche ihre Erkenntniss begünstigt. Besonders deutlich sieht man das an der Gotteserkenntniss. Diese erschliesst sich gewiss viel eher dem, der sich zu Gott in reinem Streben erhebt, als dem, der die Gottesvorstellung in die engen Grenzen seines Gesichtskreises einspannt. Uebrigens sagt der hl. Thomas selbst: „Quando res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu“ (I. q. 82 a. 3.) und: „In his, quae sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio“ (I. II. q. 66, 6). Bei dem, was unter dem Menschen liegt, bei den sinnlichen Dingen der Schöpfung - sei dies aber anders, weil diese den sie begehrenden Menschen herabziehen, während er sie in der intellectuellen Anschauung ideell erhebt. Die Erkenntniss habe einen erhabeneren Gegenstand in dem Allgemeinen, dem es zustrebt, als das Begehren, das auf Einzelnes gehe und es in praktischer Rücksicht erfasse. Allein abgesehen davon, dass uns für das Erkennen zunächst der volle Besitz der Realität ohne Verklärung und Verallgemeinerung nöthig scheint, womit nicht Alle einverstanden sind, ist überhaupt auf diesem Wege die Frage nach dem Primat der Vermögen nicht zu lösen. Denn wir bewegen uns hier immer auf intellectuellem Gebiete, ohne uns in die Sphäre des Wollens selbst zu begeben und würdigen dieses nur nach seiner Bedeutsamkeit für das Erkennen.

Wir kommen dem eigentlichen Gesichtspunkt näher, wenn wir das Fühlen im Verhältniss zum Wollen ins Auge fassen. Man mag dasselbe in was immer für eine Beziehung zum Wollen bringen, jedenfalls steht es demselben am nächsten und verstärkt dadurch die Willensposition. Das Gefühl aber aus der höheren Seelenregion zu streichen, geht nicht, da uns sonst nur eine kalte und hohle Maschinerie von Vorstellungen und Bewegungen bliebe, ohne Liebe, Leben und Seligkeit.

Nach Feststellung des höchsten Zweckes der menschlichen Thätigkeit wendet sich C. den Gesichtspunkten zu, welche für die moralische Beurtheilung überhaupt in Betracht kommen, ohne, wie Meyer, das Problem der Willensfreiheit, welches schon die Psychologie löste, zu berühren. Dabei unterscheidet er zwischen den Bestimmungsgründen, den Ursachen oder Principien der Moralität überhaupt und den Arten der specifischen Unterschiede der moralischen Handlungen. Die Moralität hängt ab von

dem Gegenstand, Umstand und Zweck der Handlungen. Dagegen muss für die Feststellung der ethischen Artunterschiede (gut, böß) die Vernunftordnung (das göttliche und Naturgesetz) beigezogen werden, welche erst in einem späteren Abschnitt genauer begründet wird.

Wir haben schon oben dasjenige Verhältniss des Sittengesetzes und der ethischen Zwecke behandelt, in welchem beides zusammenfällt oder übereinstimmt. Es kann sich nun aber auch eine Discrepanz ergeben. Der Mensch kann sich Zwecke setzen, welche unter dem Sittengesetz bleiben d. h. gegen dasselbe gehen und insofern das Sittengesetz jene unverbrüchliche Ordnung wahr, ohne welche das Wohl und die Existenz der Gesellschaft gefährdet wird, aber auch Zwecke, die über dies unbedingt Nothwendige hinausgehen (s. Commer's Jahrbuch II S. 591). Deswegen bleiben aber doch immer die im Sittengesetz angedeuteten Zwecke oder vielmehr die damit gegebene Ordnung der Zweck des Normativen, an welchem sich auch darüber hinausgehende Bestrebungen zu orientiren haben.

Die allgemeinen Auseinandersetzungen über das Wesen des Gesetzes sind sehr befriedigend. Das Gesetz ist eine gewisse Regel, ein Maass oder eine Ordnung (Hinordnung) für die Handlungen. Hier kommen nun drei Gesichtspunkte in Betracht: einmal das Princip, von dem die Regel ausgeht, (Verstand) und der Zweck, auf den sie hinordnet (Glück oder Wohl). Dazu kommt die Beziehung auf das allgemeine Wohl oder Glück, die dem Gesetze wesentlich ist. Vielleicht hätte hier der Zusammenhang deutlicher herausgestellt werden können. Wenn nämlich C. den Satz, dass in jeder Gattung das, was darin Princip ist, auch Maass und Regel dieser Gattung ist (z. B. die Einheit in der Gattung der Zahl), zunächst nur auf den Verstand zu beziehen scheint, der in allen Menschen gleichmässig das Gesetz fordert, so liegt es doch nahe, ihn auch auf das Wohl, welches ein allgemeines sein muss, zu beziehen. Ergänzend muss dazu dann aber nothwendig der eigentliche Beweisgrund des Verfassers hinzutreten: jeder Theil sei auf das Ganze hingeordnet, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, also der einzelne Mensch auf die vollkommene Gesellschaft. Uns scheint diese Ausführung sehr wichtig, da sie die sociaethischen Momente des Sittengesetzes begründen muss.

Originell ist die Gesellschaftslehre Commer's. Die Gesellschaft ist eine Vereinigung menschlicher Individuen. Sie ist eine menschliche Einrichtung und beansprucht die specifisch menschlichen Fähigkeiten, Intelligenz und Willen zur Erreichung des gemeinsamen Gutes, das ihr Zweck ist. Die Gesellschaft unterscheidet C. in drei Arten, wir würden sagen, drei Stufen und zwei Gattungen. Die erste Stufe ist die Familie, die sich zum Verwandtenkreis erweitert, die zweite Stufe ist die wirthschaftliche Gesellschaft und die dritte der Staat. Da die wirthschaftliche

Gesellschaft einer eigenen socialen Auctorität entbehrt, wird sie als eine Unterart des Staates, ähnlich wie der Verwandtenkreis als eine sociale Unterart der Familie dargestellt. Familie und Staat sind die vollendeten Gattungen der Gesellschaft; der Verfasser deutet an, dass er mit dieser Fassung für die Lösung des socialen Problems einen Beitrag liefern will. Wenn wir ihn recht verstehen, folgt aus seinen Grundsätzen, dass der Staat, nicht die Gesellschaft, diese Aufgabe in die Hand nehmen muss.

Wie weit und dehnbar fast bis zur Verschwommenheit der Begriff „organisch“ und Organismus geworden ist, sieht man daran, dass es dem Verfasser nicht genügt, den Staat mit einem blossen Organismus zu vergleichen. Er denkt daran, wie man überall, wo eine Anstalt oder Gesellschaft gegründet wird, von organisiren u. s. w. spricht. An und für sich ist aber gewiss zu viel gesagt, wenn man den Staat einen Organismus nennt. Denn in den Organismen sind die einzelnen Theile und einzelnen Organe dem einheitlichen sensitiven oder psychischen Lebenszweck untergeordnet, umgekehrt sind aber die staatlichen Anstalten der Regierung offenbar zum Wohle der Einzelnen vorhanden. Es fehlt hier jener enge auf Wechselwirkung oder teleologischer Einheit beruhende Zusammenhang. Deshalb dürfte es vielleicht zutreffender sein, die Begriffe „Gesellschaft“, „Anstalt“ oder „juristische Persönlichkeit“, als Gattungsmerkmal des Staates zu verwenden.

Durch diese geringfügige Ausstellung soll natürlich der Werth des Werkes nicht verringert werden, dem wir die beste Verbreitung wünschen.

Maihingen.

Georg Grupp.

Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie.

Von Hugo Münsterberg, Dr. phil. et med. Freiburg, Mohr.
1888. 163 S. M. 4.

Der grossen Frage nach der menschlichen Willensfreiheit hat ein Strassburger Privatdocent eine überraschende, ganz neue und fundamentale Lösung angedeihen lassen: er leugnet einfach den Willen. Die Seele und was wir ihren Willen nennen, ist nur eine Combination von Empfindungen. Man kann nämlich, so versichert der Autor, den Willen auf Muskelcontractionen zurückführen, die willkürlichen Bewegungen sind ja schliesslich nichts Anderes als willkürliche Muskelcontractionen. Eine eingehende Analyse der Muskelcontractionen zeigt nun, dass dieselben bedingt und vollständig erklärt werden erstens durch einen peripheren Reiz, z. B. eine Druckempfindung, welche centripetal nach den centralen Nerven theilen, in dem Gehirn, fortgeleitet wird. Diese Gehirnreizung pflanzt sich zweitens centrifugal nach den Muskeln auf dem Wege des kürzesten Widerstandes fort und versetzt durch Contraction derselben irgend ein

Glied in Bewegung. Das ist der Wille als rein physiologischer Vorgang betrachtet, ein immaterielles Agens ist dabei in keiner Weise erforderlich. Aber auch die psychologische Betrachtung lässt keinen Willen zum Vorschein kommen. In unserem Bewusstsein finden wir vor der Muskelbewegung nichts Anderes als Vorstellungen und nach den Vorstellungen die Bewegung. Alles, was man zwischen beiden Bewusstseinszuständen einschieben will, ist metaphysische Zuthat; von einem Impulse des Willens kann nur insofern die Rede sein, als man sich bei anschaulicher, sinnlicher Darstellung des Vorganges eines Ausdruckes bedienen kann, der nur in der Physik Bedeutung hat.

Es fragt nun der erstaunte Leser, woher ein so zweckmässiger Mechanismus? Wie kommt es, dass dem äussern Reize immer eine Bewegung entspricht, die im gegebenen Falle als die nützlichste zu erachten ist? Dieser Mechanismus ist nach Darwin'scher Methode gezüchtet worden. Der sensorisch-motorische Apparat erweist sich in Allem dem Leben des Menschen oder seiner Nachkommenschaft als äusserst vortheilhaft. Vortheilhafte Eigenschaften sind nach dem heutigen Stande der Naturwissenschaft durch Selection zu erklären. Also gilt Gleiches auch von dem sensorisch-motorischen Mechanismus. In der That ist der vegetative Apparat im Menschen nach neuesten Forschungen nicht weniger complicirt, als der animale; und doch zweifelt Niemand mehr an der Darwin'schen Entstehung des ersteren. Also kann man auch die Empfindung und willkürliche Bewegung nach denselben Principien erklären.

Soweit gehen die philosophischen Ansichten über den Willen auseinander. Nach dem Idealisten Schopenhauer ist die ganze Welt und der Urgrund der Welt Wille; nach Münsterberg, dem physiologischen Psychologen, gibt es keinen Willen. Soweit ist nicht einmal der Vater der physiologischen Psychologie gegangen: Wundt schenkt den Willensimpulsen eine grosse Aufmerksamkeit. In der That fällt nach dieser neuen Ansicht der Unterschied zwischen Willkürbewegungen und Reflexbewegungen weg. Das Wesen der letzteren besteht gerade darin, dass eine Reizung eines Nervengebietes in einem andern sich von selbst, ohne Zuthun des Willens, widerspiegelt. Wohl mag mit jeder peripheren Nervenreizung ein Bewegungsimpuls nach den Gehirnganglien, nach den Muskeln hin sich spontan verbinden; — ganz unwillkürlich macht die Hand, welche verletzt wird, eine Abwehrbewegung; ja selbst die Vorstellung einer Bewegung bringt mehr oder weniger unbewusst eine leise Muskelzuckung hervor, wie dies das Gedankenlesen beweist. Aber ausser diesen unwillkürlichen Bewegungen finden sich in unserem klaren Bewusstsein auch willkürliche, von uns frei beschlossene Bewegungen, wodurch wir selbst den unwillkürlichen Reflexen entgegenwirken, sie völlig unterdrücken können. Dieses Bewusstsein unseres eigenen freien

Wollens ist keine metaphysische Speculation, sondern offenkundigste Thatsache. Oder wie erklärt M., dass wir uns bald willkürlicher, bald unwillkürlicher Bewegungen bewusst sind? Woher dieser Unterschied, wenn alles nur Reflexbewegungen sind? Ferner ist es klarste Thatsache, dass die Vorstellung einer frühern Bewegung nicht hinreicht, um ohne Weiteres dieselbe auszuführen, wie M. behauptet. Dann brauchte der Arbeiter, der mit schwerer Mühe einen Stein zu heben hat, sich nur vorzustellen, dass er ihn schon einmal gehoben, und sofort fände der Hub ohne allen Willensimpuls statt. Nun meint M. freilich, die Gewohnheit und die Eindrücke des ganzen Lebens mit ihren Reactionen müssten auch berücksichtigt werden. Aber mag die Gewohnheit noch so sehr zu einer Bewegung drängen, der Wille kann dem Drange widerstehen, mag sich auch aus der Gesammtheit aller Eindrücke eine noch so zweckmässige Zusammenordnung von Reizen und motorischen Reactionen gebildet haben. Zu der Vorstellung eines Sprunges über einen breiten Graben muss noch eine sehr reale Willensanstrengung kommen, um wirklich hinüberzusetzen.

Ebenso wird das Wesen der Willenshandlung ganz verkannt, wenn der Verf., um das erste Auftreten des sensorisch-motorischen Apparates bei den niedrigsten Thieren zu erklären, dieselbe einfach als vortheilhafte Reaction des Protoplasma's gegen nützliche oder schädliche Eingriffe von Aussen darstellt. Freilich reagirt das einzellige Thier auf äussere Einflüsse, diese sind aber von den spontanen Reactionen des Stoffes oder einer Pflanzelle durchaus verschieden. Denn es ist der thierischen Reaction wesentlich, von Erkenntniss oder Empfindung veranlasst zu sein. Diese von der Vorstellung verursachte Tendenz, z. B. eine Gefahr zu beseitigen, ist eben der Wille und durchaus verschieden von jeder rein vegetativen Reaction der Pflanzelle. Es ist darum die Parallelisirung der sensitiven Organisation mit der vegetativen durchaus unlogisch. Wenn die vegetative durch Züchtung entstehen konnte, so folgt mit nichten, dass auch Empfinden und willkürliche Bewegung auf demselben Wege entstand. Wenn auch die materielle Einrichtung des vegetativen Apparates dieselbe wäre, wie die des sensitiven Nervensystems, so bliebe immer noch die Empfindung und die willkürliche Bewegung, die dem letzteren eigen ist, zu erklären. Aber gerade weil die sinnlichen Functionen viel höhere sind als die vegetativen, muss auch ihre Organisation viel vollkommener sein.

Wollen wir übrigens logisch vorgehen, so müssen wir gerade umgekehrt schliessen: Der sensitive Mechanismus ist so geheimnissvoll complicirt, dass er ganz sicher nicht durch die Darwin'sche Zufallstheorie erklärt werden kann; also geht dies auch beim vegetativen, der mit diesem im Wesentlichen übereinstimmen soll, nicht an. Wer wollte auch eine Thatsache von so fundamentaler Bedeutung, wie die Existenz des

menschlichen Willens, auf eine so luftige Hypothese, wie die Darwinistische Selectionstheorie, stützen? Ist denn der menschliche Wille wirklich nichts Anderes als Muskelcontraction? Wenn ein Mensch sich frei entschliesst, für das Vaterland oder für das Wohl seines Nächsten den Tod zu erleiden: wo findet sich da etwas von Muskelcontraction?

Fulda.

Gutberlet.

Xénophane de Colophon par J. Thill. Luxembourg, V. Bück. 1888. 21 p.

Der vielgewanderte, geniale und kühne Stifter der Eleatenschule, der gegenüber der pythagoräischen Zahlenlehre sowie der noch tiefer stehenden physikalischen Welterklärung der Jonier ganz neue eigenartige Wege in der Speculation einschlug (Cf. Euseb. Praep. ev. VII, 23 Migne. *ἰδίαν τινά ὁδὸν πεπορευμένος κ. τ. λ.*), hat bei den bruchstückartigen schriftlichen Ueberresten den Geschichtschreibern beinahe ebensoviel zu schaffen gemacht, wie Heraklit. Die Hauptfrage ist immer folgende: Was für eine Weltanschauung hat Xenophanes vertreten? Etwa den reinen Monotheismus, wie Clemens von Alexandrien (Strom. V. 256 Migne) und Victor Cousin (Nouv. fragm. philos. p. 62) wollen? Oder den Pantheismus, und zwar bereits in Spinozistischer Form, wie Bayle (Oeuvres T. IV, 524) und Schopenhauer (Par. und Paral. I, 69) annehmen? Oder den Scepticismus, für den schon Sextus Empiricus (Adv. Math. 157) ihn in Beschlag nimmt? Oder endlich gar den Materialismus, wie Röthe (Gesch. d. abendl. Philos. II, 205) meint?

Verfasser vorliegenden Schriftchens erblickt in X. einen entschiedenen Theisten und bewussten Gegner des Polytheismus, und er braucht sich dieser Stellungnahme wahrlich nicht zu schämen, wenn neuerdings selbst ein Ed. Zeller und H. Diels für dieselbe Ansicht kämpfen. Gleichwohl hat diese Lösung erhebliche Schwierigkeiten gegen sich, die wir uns nicht verhehlen dürfen. Leider war dem Verf. die Schrift Freudenthal's: „Die Theologie des Xenophanes“ unbekannt geblieben, welche gewichtige Beweisgründe gegen den Monotheismus des Eleaten ins Feld führt (Vgl. auch: Archiv f. Gesch. d. Philos. I, 322 ff. Berl. 1888). Nicht bloss Cicero (Acad. II, 37), auch Aristoteles sieht in X. einen Pantheisten (Cf. Met. I, 5. 986 b 20: *Ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναί φησι τὸν θεόν*). Des X.'s Gott ist „kugelförmig“ (*σφαιροειδής*); die Erklärung Thill's, das Wort bedeute hier „vollkommen“ (*τέλειος*), ist denn doch zu geschraubt. Dazu kommt, dass die All-Einheitslehre oder der Monismus überhaupt ein Characteristicum der Eleatenschule bildet, deren Gründer eben Xenophanes war.

Fulda.

Pohle.