

Recensionen und Referate.

Ueber die philosophische Bedeutung von Schulbüchern.

(Zur „Sammlung Göschen“.)

(Schluss.)

Es ist billig, dass die ‚Psychologie und Logik‘ vorangestellt wird. Denn wenn es der Philosophie obliegt, Sicherheit, Einheit und Zusammenhang im Gesamtgebiet unseres Wissens herzustellen, die Voraussetzungen der Einzelkenntnisse zu prüfen und ihre Resultate als Glieder einem Organismus einzufügen, so gebührt der allgemeinen Wissenschaft das erste didaktische Wort. Oder wer will ihre Aufgabe bestreiten, wer soll die Aufgabe übernehmen, „das Bewusstsein wach zu erhalten, dass die Wissenschaft nur als Ganzes ihren Zweck erfüllt und dass sie das nur kann, solange sie den Gedanken festhält, wenn auch nur als leitenden Grundsatz, dass die wissenschaftliche Arbeit von unten — das inductive Suchen — und die von oben her — das deductive Prüfen des Gefundenen — einmal zusammenkommen müssen“? Mit diesem Gedanken hat das Werkchen von Elsenhans den richtigen philosophischen Ton getroffen, und es soll ihm nicht verübelt sein, dass es sich nur an moderne Vertreter von Psychologie und Logik gehalten hat (Höfding, Lotze, Sigwart, Wundt, Mill). Unselbständigkeit ist die Abhängigkeit von den Meistern keineswegs.

Eine ganz unphilosophische Bemerkung jedoch darf nicht ungerügt bleiben. Sie ist um so weniger entschuldbar, als sie eben in einem Buche steht, das ‚grundlegend‘ sein und dessen Sätze die Anfänger in der Wissenschaft durchs Leben begleiten sollen. S. 4 heisst es:

„Das Christenthum entwickelte im Mittelalter unter dem Einfluss des Aristoteles eine eigene christliche Philosophie, die Scholastik; aber erst durch die Reformation wurde freie Forschung möglich gemacht.“

Auch in unseren Kreisen kann man wiederholt vernehmen, ungefähr:

„Hätten sich die Naturforscher durch die Befürchtungen abhalten lassen, welche man von der copernicanischen Welthypothese für die Philosophie hegte ¹⁾, so würde man heute noch die These: ‚Die Erde ruht im Mittelpunkte des Weltalls‘ aufstellen und in streng syllogistischer Form ‚beweisen‘; man würde noch immer disputiren, ob die Himmelskörper durch Intelligenzen oder durch besondere Formen bewegt werden; es bedarf aber nur einiger Kenntniss der Geschichte, um die philosophischen Irrthümer des Mittelalters zu durchschauen“ u. s. w. u. s. w.

Was sollen denn derlei kurzsichtige Redensarten? Sie besorgen die Geschäfte der negativen ‚Kritik‘, die sich übrigens schon lange selbst nicht mehr traut und desswegen nach gründlicher Philosophie ausschaut.

Sage man doch klipp und klar: die mittelalterliche Naturkunde, nicht die Naturphilosophie hat irrigen Hypothesen gehuldigt — wie solches sogar heute noch vorkommt; daher ist unseren Ahnen der Ausbau einer Kosmologie nicht gelungen — die übrigens auch wir noch nicht fertig gebracht haben.

Dagegen sollte man sich hüten, den Scholastikern in offener oder verblümter Form Unkenntniss der methodologischen Grundregeln vorzurücken. Als ob Nikolaus Copernicus ein Schüler der Reformation und nicht zehn Jahre vor Luther, a. 1473 geboren wäre! Als ob nie ein Cardinal Nikolaus v. Cusa gelebt hätte (1401—1464)! Als ob sich nicht in den Schriften des grossen Leibniz (1646—1716) die treffendste Apologie der ‚unfreien‘ Scholastik fände! Ja, als ob sie nicht für die Scholastik eine ganz selbstverständliche Sache gewesen wäre, die gar keiner Anpreisung bedurfte — die inductive Methode nämlich, die noch immer ein neuer Fund Bacon's von Verulam (1561—1626) sein soll!

Ich kann mir nicht versagen, zwei klassische Zeugen zu nennen, deren Worte die scholastische Naturphilosophie nach ihrer Formalseite hin besser kennzeichnen als alle die Redensarten der Neueren und der

¹⁾ Bekanntlich waren es aber nicht philosophische, sondern grundlose theologische Befürchtungen, welche durch die Einführung der heliocentrischen Weltanschauung in katholischen und protestantischen Kreisen geweckt wurden. — Vergl. Thomas, De caelo II, 17: »Astrologorum suppositiones, quas invenerunt, non est necessarium esse veras. Licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur.« Schon daraus ist ersichtlich, dass das ptolemäische System nicht die unbestrittene Grundlage der christlich-philosophischen Weltanschauung bildete.

Neuerer für und wider. Albertus Magnus (1193—1280) und Roger Bacon (1214—1294) erklären¹⁾:

„Earum quas ponemus (sententias), quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest“ — und

„Duo sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. Sine experientia nihil sufficienter sciri potest. Duplex est experientia. Una est per sensus exteriores, et sic experimur ea, quae in coelo sunt, per instrumenta ad hoc facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur, et quae non sunt pervenientia in locis, in quibus sumus, scimus per alios sapientes, qui experti sunt. Haec est experientia humana et philosophica.“

Diese Zeugnisse sind mitgetheilt, nicht in der Voraussetzung, dass durch ihre Würdigung die Anklagen gegen die scholastische ‚Unfreiheit‘ und ‚apriorische Construction‘ schweigen, sondern in dem Vertrauen, dass der Einsichtige die Grundlosigkeit der Klagen neu anerkennen wird. —

Bezüglich der drei anderen Bändchen aus der ‚Sammlung Göschen‘ nur einige Bemerkungen:

Die ‚Hauptsätze der Astronomie‘ von Möbius-Cranz haben die schwierigen Fragen, bei welchen die Anschauung zu folgen so grosse Mühe hat, mit Geschick dem Verständniss des Schülers nahegebracht und doch sich nirgends in eine leere Aufzählung von astrono-

¹⁾ Vgl. Alb. Magnus: De Vegetabil. ed. Jessen, p. 339; Rog. Bacon: Opus mains VII, 1 (namentlich p. 337). Hettinger hat in seinem nachgelassenen Werke ‚Timotheus‘ (Freiburg, Herder 1890) die Stellen theilweise mitgetheilt (S. 165 und 224). Die letzte Arbeit vom Meister edler Darstellungskunst, die ‚Briefe an einen jungen Theologen‘ orientieren überhaupt aufs Vortrefflichste über das Studium und die Bedeutung der Philosophie und auch der Naturwissenschaft (bes. die Briefe 11, 12, 13, 14, 15). Die Schärfe der Schulsprache ist gegen die Anforderungen des Briefstiles im Hintergrunde gelassen; dieser spricht aber ungemein an durch Schönheit und Wärme. — Ueberweg's Gesch. der Philos. II, 230 und 256 f. (7. Aufl.) sucht das Zeugnis von Alb. Magnus durch die Bemerkung herabzudrücken: Der Doctor universalis „berufe sich doch auch bei naturwissenschaftlichen Behauptungen, die leicht durch die Erfahrung hätten bestätigt oder widerlegt werden können, auf Aristoteles.“

mischen Kunstausdrücken verloren. Besonders verdient hervorgehoben zu werden, das die Entwicklung der Hypothesen sich an den geschichtlichen Faden hält. So lernt der Schüler es einsehen, dass z. B. die geocentrische Annahme der Alten nicht ein Widersinn, sondern ein gar nicht unmögliches Hilfsmittel gewesen, den Augenschein am Himmel zu erklären; dass von Kepler zu Newton ein Fortschritt im Beweisen anzuerkennen ist u. s. w. Nicht wenige Druckfehler aber im Text und den Figuren (Verwechslung der Buchstaben) sind zu bessern. Auch ist in der vorgedruckten Tabelle, welche u. A. die ‚Elemente der grossen und einiger kleinen Planeten‘ angiebt, dem Mercur noch eine Rotationsdauer von $24^h 0^m$ zugeschrieben. Schiaparelli in Mailand glaubt aber das Geheimniss der Achsendrehung bei Mercur entschleiert zu haben durch die Erhärtung der Hypothese: Mercur dreht sich in derselben Zeit um seine Achse, in welcher er auch um die Sonne läuft, nämlich in $87^{\cdot}969$ Tagen (siderisch).

Die ‚Geologie‘ von E. Fraas hat das Thatsächliche der noch am meisten mit Hypothesen überladenen Wissenschaft knapp auf 104 Seiten zusammengefasst. Sie geben ein sehr übersichtliches, durch gelungene Profilrisse gehobenes Bild. Die philosophisch hochwichtige Frage nach dem Ursprunge des Lebens — die Geologie hat hier ein bedeutsames Wort mitzusprechen — ist sehr vorsichtig angefasst (S. 44. 46. 48 f.).

„Wir kennen die Uranfänge des organischen Lebens nicht; denn dieselben fallen in eine Erdperiode, aus welcher uns keine erkennbaren Spuren mehr erhalten sind. Dabei müssen wir vor allem daran denken, dass uns nur die Hartgebilde der Thiere und in seltenen Fällen die Pflanzenstructur erhalten ist. Wer bürgt uns aber dafür, dass die niederen Organismen Hartgebilde besessen haben? Ausserdem ist anzunehmen, dass selbst sehr feste Hartgebilde in dem durchgreifenden Umwandlungsprocesse, welchen wir z. B. für die Entstehung der krystallinischen Schiefer voraussetzen haben, gleichfalls mit umgewandelt worden sind und sich darum unserer Beobachtung entziehen. In den ältesten Schichten der Erde, aus denen uns Versteinerungen bekannt sind, treten uns deshalb schon verhältnissmässig hoch entwickelte Thiere entgegen.“ Zudem „ist nicht wohl anzunehmen, dass uns die Urformation, die erste Erstarrungsmasse der Erdrinde, irgendwo auf der Erdoberfläche zu Gesicht kommt, da alle Punkte der Erde im Laufe der geologischen Zeiten schon zu vielfachen Umwälzungen und Umänderungen unterlegen sind.“

Demzufolge hat der extreme Darwinismus, die monistische Descendenzlehre, nicht einmal den Werth einer Hypothese; denn auf dem Nichts könnte sie doch nicht aufbauen, was die biologischen Anfänge betrifft. Die Frage in der Form, in welcher man sie (Paul Bert u. Gen.) den französischen Volksschulen aufzuzwingen suchte, hat in

Deutschland, seit Virchow's verständiger Warnung, sicher keine Zukunft. In einem deutschen Unterrichtsbuche vollends würde auch nur die Andeutung von Hirngespinnsten eine sehr unglückliche Figur machen.

Das philosophische Ideal eines Lehrmittels ist von der ‚Pädagogik‘ des Prof. Rein, auf die Form angesehen, nahezu erreicht. Ein freier Blick, eine musterhafte Ordnung, eine mustergiltige Sprache zeichnen das Büchlein aus. Ein reicher Literaturnachweis, in welchem freilich nicht einmal die Heroen der katholischen Pädagogik ein Plätzchen gefunden, ist je am Ende der beiden Abtheilungen (praktische und theoretische Pädagogik) gegeben. Das Büchlein hat umso mehr Interesse, als es sich freimüthig mit der jetzt brennenden Frage befasst, mit der Reform des höheren Unterrichtes.

Rein schlägt vor: I. Volksschule (8 Jahrg.); II. Mittelschule: 1. Bürgerschule mit einer fremden Sprache (6.—10. Schulj.); 2. Realschule mit Französisch und Englisch (6.—12. Schulj.); III. Gymnasium, Griechisch voran, Latein, Französisch, Englisch (6.—12. Schulj.) — als Vorbereitung zur Universität, für die höhere Militärwissenschaft und das Polytechnikum. Neben den Erziehungsschulen arbeiten die Fachschulen. Das Realgymnasium sowie das bunte Gemisch der Vorbereitungsanstalten sammt aller „falschen Latinität“ ist einfach über Bord zu werfen. Zusammenfassend sagt Rein:

„1. Die Neugestaltung der höheren Studien erstreckt sich zunächst auf die Lehrerbildung.

2. Der elementare Vorkursus, welcher jetzt 3 Jahre umfasst, ist nicht zweckentsprechend. Die Schüler treten an die Erlernung einer fremden Sprache heran, ehe sie in ihrer Muttersprache nur einigermaßen geschult sind. Daher die Nothwendigkeit, einen breiteren Unterbau zu schaffen, der die fünf ersten Schuljahre der Volksschule umfassen soll.

3. Das Griechische muss in den Vordergrund treten, da die Bedeutung der römischen Literatur in pädagogischer Hinsicht sich mit der griechischen entfernt nicht messen kann.

4. Hauptaufgabe bleibt die Vertiefung in den Inhalt der classischen Werke. Die Grammatik wird nicht um ihrer selbst willen betrieben, sondern nur soweit, als sie zur Vermittlung des Verständnisses der Schriftwerke nöthig ist.

5. Die Fabel von ‚der formalen Bildung‘ muss aufgegeben werden. Eine solche gibt es im allgemeinen gar nicht, sondern es bestehen so viel Arten derselben, als wesentlich verschiedene Gebiete geistiger Beschäftigung bestehen.

6. Der lateinische Aufsatz wird beseitigt: desgleichen die Extemporalien in ihrer jetzigen Entartung. Der Sprachunterricht kann in seiner Stundenzahl wesentlich verkürzt werden, um Raum für andere Bildungselemente zu schaffen.

7. Das ästhetische Moment, welches zur Erfassung der Welt von so grundlegender Bedeutung ist, muss in wirksamer Weise hervortreten. Ihm dient die Einführung des Kunst- und Zeichenunterrichtes bis zu den obersten Stufen.

8. Die körperliche Ausbildung muss in weit wirksamerer Weise in Angriff genommen werden, als dies jetzt geschieht.

9. Den realistischen Fächern (Naturwissenschaften, Mathematik, Geographie) ist ein breiterer Raum und eine intensivere Betreibung einzuräumen.“

Es ist hier nicht der Ort, über diese Fragen in eine Discussion einzutreten. Auch will unser zwangsloser Essay die Grundsätze der theoretischen Pädagogik, welche Rein in Anlehnung an Herbart-Ziller geistvoll entwickelt, keiner näheren Würdigung unterziehen. Wir kehren zurück zu unserem Hauptgedanken, der philosophischen Bedeutung der Lehrmittel, indem wir auf eine vielgehörte Klage hinweisen:

„Das Fachwissen erscheint viel zu sehr als Hauptsache; die philosophisch-pädagogische Durchbildung wird als etwas ganz Nebensächliches betrachtet. Darum besteht die Gefahr, dass unsere höhere Wissenschaft, in Kritisir-, Commentir- und Compilirsucht verflacht und, kläglich an niedrigen Einzelheiten klebend, für die allumfassenden, die philosophischen Wahrheiten ‚verblödet‘.“

„. . . Was uns fehlt, ist eine gesunde Schule der Philosophie, in der nicht alle möglichen Theorien und Systeme entwickelt werden, sondern wo dem jungen Manne die rechte Handhabung seines Denk- und Sprachapparates gelehrt wird. (Schiebe man diese Schule in's Gymnasium, wenn man will — man sagt ja, es seien dort mancher Fächer zu viel und viele zu breit — oder lege man sie obligatorisch in's erste Jahr der Universität: geschehen muss es, wenn es besser werden soll, und nicht bloss irgendwie muss es geschehen, sondern auf die rechte Weise. Das ist unser wundester Fleck, dass bei uns in Deutschland die Tradition dieser unentbehrlichsten aller Schulen vollständig verloren gegangen ist. Es ist eine trostlose Verblendung, wenn wir unserer Jugend diese Schulung verwehren, die ihr doch zum Leben so nothwendig ist, wie Sonnenlicht und reine Luft.“¹⁾

¹⁾ Friedr. Graf Quaaadt-Wyckrad-Isny, Offener Brief in der Jesuitenfrage. 1891. S. 19 f.

Nochmals zu Feldner's Schrift:
„Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willens-
freiheit der vernünftigen Wesen.“

Erwiderung des Recensenten auf des Verfasser's Gegenkritik.

„Der neueste Commentator des hl. Thomas“, — so lautet der Titel, mit dem P. G. Feldner O. P. den Schreiber dieser Zeilen bedacht hat¹⁾, weil derselbe in einer Kritik²⁾ des oben bezeichneten Werkes sich erlaubt hatte, bezüglich der Mitwirkung Gottes bei den Handlungen seiner Geschöpfe, zumal der vernünftigen, in einigen Punkten anderer Ansicht zu sein und etwas Anderes als Lehre des hl. Thomas erkannt zu haben, als der Hochw. Herr Vf.

Ich will es versuchen, ruhig und objectiv auf einige sachlichen Ausstellungen der Gegenkritik zu antworten, eingedenk des schönen Wortes: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas!“

In meiner Kritik der genannten Schrift hatte ich gegen Schluss hin kurz in sechs Punkten alles das zusammengefasst, worin P. Feldner's Doctrin mir von der wahren Lehre des englischen Meisters abzuweichen schien; diese sechs Punkte lauteten:

„Wir können es also nicht mit P. Feldner als Lehre des hl. Thomas ansehen,

1) dass der Wille eine *potentia passiva* sei; nach Thomas ist er eine *potentia activa, operativa*;

2) dass die *motio divina* in passivem Sinne real verschieden sei von der *actio*, wozu sie von Gott gegeben ward;

3) dass Gott als *motor universalis* unserem Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgute mittheile;

4) dass diese Bewegung des Willens von Seiten Gottes bereits ein freier Act sei, und nicht vielmehr ein natürlich nothwendiger;

5) dass der Wille diese Bewegung nur stofflich, keineswegs aber *activ* modificiren könne. Der Wille kann die Bewegung des *motor universalis* entweder abschütteln oder auch zu diesem oder jenem Einzelgute hinlenken;

6) dass ein natürlich-nothwendiger Act als solcher frei sein kann.“
(l. c. S. 419 ff.)

Ad 1^m bemerkt P. Feldner in seiner Gegenkritik:

„Nach P. Feldner ist der Wille an und für sich keine active, sondern eine rein passive Potenz. — Was ist denn der Wille an und für sich zufolge der Meinung des Herrn Kritikers? Beschreibt Feldner ganz richtig die *praemotio physica* als die Ueberführung der zwar handelnsfähigen, aber actu noch nicht handelnden Kraft, so bleibt diese Kraft ohne *praemotio physica* offenbar bloss handelnsfähig. Ist nun eine bloss han-

¹⁾ Im „Jahrbuch für Philos. u. specul. Theolog.“ v. Dr. E. Commer. V. Bd. (1891) S. 385 ff.

²⁾ S. „Philos. Jahrb.“ III. Bd. (1890) S. 411 ff.

delnsfähige Kraft gleichbedeutend oder identisch mit der actu handelnden? Das bestreitet ja der Herr Kritiker selber, indem er sagt, die praemotio physica bewirke, dass die handelsfähige Kraft actu handle. Dem P. Feldner sind aber: actives Princip, active Potenz oder agens in actu identische Begriffe, wie der Herr Kritiker S. 413 selber zugesteht. Ist also das agens in actu gleichbedeutend mit activer Potenz oder Kraft, so unterscheidet es sich ohne Zweifel sachlich von agens in potentia von der Kraft im handelsfähigen Zustande. Muss man demnach den Willen in diesem handelsfähigen Zustande nicht passiv nennen?“

Vorstehende Entwicklung F.'s weist nichts anderes nach, als dass die potentia activa oder handelsfähige Kraft noch in potentia zu einem weiteren actus, nämlich zu ihrem ultimum complementum, der actio, ist. „Sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa“, so schreibt der hl. Thomas¹⁾, „ita etiam illud, quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicitur.“ Der englische Lehrer nennt aber, wie aus vorstehenden Worten erhellt, ob solcher Potentialität die potentia activa keineswegs potentia passiva, wie F. es thut. Noch viel weniger vergleicht er deshalb diese potentia activa der materia prima und sagt etwa mit Feldner: „Der Wille als Vermögen, als Potenz, ist seiner Natur nach aus und durch sich selber ganz und gar passiv. In ordine operativo gleicht er dem ersten Stoffe, der materia prima.“ (Feldner, Willensfreiheit S. 84.) Wenn wir nun behaupteten, der Wille sei nicht eine rein passive Potenz (so: Feldner S. 64), sondern eine active, so wollten wir damit keineswegs alle Möglichkeit einer weiteren Vervollkommnung dieser activen Potenz in Abrede stellen, sondern lediglich unseren Willen nicht zu einer materia prima in ordine operativo stemeln lassen.

F. scheint übrigens die unglückliche Wahl dieses Vergleiches selber eingesehen zu haben; denn während er in der von uns recensirten Schrift (S. 85) sagte:

„Der Wille ist . . . aus und durch sich selber ganz und gar passiv. In ordine operativo gleicht er dem ersten Stoffe, der materia prima. . . . Dass dieser Zustand ein sehr unvollkommener ist, wird jeder begreifen. Er ist so wenig vollkommen, wie der Zustand des ersten Stoffes ohne die entsprechende Form und Existenz;“

lesen wir in seiner Gegenkritik:

„Der Wille bildet Thätigkeitsprincip; allein an sich ist er bloss principium radicale und remotum. Durch die praemotio physica wird er principium formale und proximum. Die materia prima ist weder principium radicale und remotum, noch wird sie jemals principium formale und proximum ihrer Form.“ (S. 388.)

¹⁾ 1. Sent. D. 42. q. 1. a. 1. ad 1m.

Ganz richtig; aber eben deshalb verhält sich auch nicht der Wille in ordine operativo, wie die prima materia in ordine entitativo, und eben deshalb ist der Wille keine potentia passiva, sondern activa.¹⁾

Uebrigens ist diese Lehre nicht erst vom „neuesten Commentator des hl. Thomas“ erfunden worden. Jahrhunderte lang haben sich die Theologen darüber gestritten, ob der Wille eine potentia passiva oder activa sei. Tanner S. J. schreibt darüber (Disp. 2. de act. hum. q. 1. Dub. 1. n. 5.):

„Liberum arbitrium est potentia activa, non passiva. Ita ex communi S. Thomas 1. p. q. 82. a. 4. et de Verit. q. 22. a. 9. et 11. ad 5^m; Scotus in 2. Dist. 23.; Henricus qdl. 10. q. 1. et qdl. 13. q. 11.; Capreolus 2. Dist. 24.; Ferraricensis 1. cont. gent. c. 44.; Bellarminus l. 3. de grat. et lib. arb. c. 10., quidquid nonnulli significant, liberum arbitrium esse aut potentiam solum passivam, quomodo de voluntate loquuntur Gotfredus qdl. 6. q. 7. et ex parte Aegidius qdl. 1. q. 16., aut partim passivam, partim activam, quomodo de voluntate loquuntur Ariminensis et Gabriel 4. Dist. 25., Paludanus 4. Dist. 49. q. 3., qui docent ad actionem voluntatis eliciendam concurrere ut causas partiales tum ipsam voluntatem tum etiam obiectum cognitum sive ipsam rationem proponentem obiectum.“

Vielleicht wird F. auch Tanner als Commentator des Aquinaten nicht gelten lassen; deshalb möchte ich ihm einen anderen, sehr alten Commentator — Ordensgenossen — des hl. Thomas vorführen, Johannes Capreolus, welcher den officiellen Titel: ‚Thomistarum Princeps‘ führt, nicht einmal ein Jahrhundert vom hl. Thomas entfernt ist und deshalb die Lehre seines englischen Meisters recht wohl kennen konnte, ja musste. Capreolus schreibt (In 2. sent. Dist. 24. q. 1. a. 1.):

„Quinta conclusio: Liberum arbitrium seu voluntas non est potentia pure passiva, immo est activa et motiva. Hanc conclusionem intendit S. Thomas 1. p. q. 82. a. 4., ubi sic ait: »Aliquid dicitur movere dupliciter etc. . . .« Haec ille. Simile ponit 1. 2. q. 9. a. 1., ubi probat, quod voluntas movet omnes alias potentias animae. In 3^{io} vero artic. sic dicit: »Ad voluntatem pertinet movere alias animae potentias etc. . . .« Ex quibus potest formari talis ratio: Nulla potentia movens alias ad suos actus est mere passiva, immo est aequaliter activa. Sed voluntas est huiusmodi; igitur etc. — Secundo sic: Omnis potentia movens seipsam ad suum actum est activa et non pure passiva; sed voluntas est huiusmodi; igitur. Maior nota est. Minor

¹⁾ Damit F.'s Behauptung, „der Wille gleiche in ordine operativo dem ersten Stoffe, der materia prima“ und sei deshalb gleich dieser in ordine operativo eine potentia mere passiva, richtig sei, wäre erforderlich, dass der Wille an sich weder principium radicale und remotum seiner Thätigkeit sei, noch jemals principium formale und proximum derselben werden könne; denn so verhält es sich bezüglich der prima materia in ordine entitativo und deshalb ist der erste Stoff bezüglich des Seins eine potentia mere passiva.

probatur: quia sicut se habet intellectus respectu conclusionum deducibilium ex principiis, ita se habet voluntas respectu eorum, quae sunt ad finem; sed intellectus actu cognoscens principia potest se movere ad actum cognoscendi conclusiones; igitur voluntas actu appetens finem potest se movere ad eligendum ea, quae sunt ad finem. Et in hoc primus articulus terminatur.“¹⁾

F. scheint zu seiner Ansicht von der reinen passiven Potentialität des Willens dadurch gekommen zu sein, dass er in einem fort die potentia activa mit dem agens in actu verwechselt; ja S. 387 sagt er ausdrücklich:

„Dem P. Feldner sind aber: actives Princip, active Potenz oder agens in actu identische Begriffe.“

Auf S. 388 heisst es sogar:

„Active Potenz oder agens in actu sind nach P. Feldner und nach dem hl. Thomas eins und dasselbe. Das gibt der Herr Kritiker unumwunden zu. (S. 413.)“

Dagegen muss ich mich jedoch ganz entschieden verwahren; mehrmals habe ich mir die S. 413 wieder und wieder Wort für Wort durchgelesen, aber auch nicht eine einzige Silbe eines solchen „unumwundenen“ Zugeständnisses finden können. Nein, potentia activa und agens in actu sind nach dem hl. Thomas zwei himmelweit von einander verschiedene Dinge. Das agens in actu ist ein compositum aus der res, quae agit, aus der potentia activa, qua res agit, und aus der actio, quam res per potentiam activam agit. Die potentia activa inhärrt dem agens und ist das principium der actio; diese verhält sich also zu jener wie das principiatum zu seinem principium, wie das causatum zu seiner causa; diese drei componentia sind von einander real verschieden, und die potentia activa verhält sich zum agens in actu ähnlich wie der intellectus zum homo actu intelligens. Demgemäss kann die potentia activa gar nicht identisch sein mit dem agens in actu ebensowenig wie die vis visiva oculi identisch ist mit dem oculus actu videns. Wenn nun aber auch die vis visiva, um bei diesem Beispiele zu bleiben, nicht actu thätig ist, hört sie etwa dadurch auf, eine potentia activa zu sein? wird sie etwa dadurch eine potentia passiva? Wohl hört in solchem Falle das Auge auf, ein actu agens zu sein, und wird ein agens in potentia; aber potentia activa ist und bleibt die vis visiva immer.

¹⁾ Den in unserer Kritik (S. 415) aus S. Thomas citirten Stellen, in denen ausdrücklich gelehrt wird, dass der Wille eine active, und nicht eine rein passive Potenz sei, fügen wir hier noch folgende hinzu: „Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus? Respondeo dicendum, quod... quia voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa: sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat; sed remanet motus eius contingens et non necessarius nisi in his, ad quae naturaliter movetur.“ (1. 2. q. 10. a. 4.)

Auf dieser F.'schen Verwechslung der *potentia activa* mit dem *agens in actu* beruht auch noch ein anderes Curiosum dieser Theorie. Auf S. 81 schreibt der Herr Verfasser: „Der Wille, wenngleich er in *actu* oder *agens in actu* ist, verhält sich dennoch seiner eigenen Thätigkeit gegenüber *passiv*.“ Wir lernen also hier ein *agens in actu* d. h. „ein in Wirklichkeit thätig Seiendes“ kennen, welches dennoch keinerlei Thätigkeit ausübt, oder, wie es S. 82 heisst, ein *agens „actu causans“*, welches aber noch nichts verursacht. — Mit vollem Rechte hat sich darum auch P. Kern S. J. in der Innsbrucker ‚Zeitschrift für kathol. Theologie‘ (Jahrg. 1890 S. 338) wie folgt gegen diesen F.'schen Begriff der *potentia activa* ausgesprochen: „Entweder ist die (von Feldner aufgestellte) Definition (der Freiheit) falsch, oder der einmal festgesetzte Begriff der activen Potenz ist unrichtig. Die Definition ist aber ganz richtig. Also müssen wir die active Potenz anders fassen, um die Freiheit zu retten.“¹⁾

¹⁾ Wir wollen es nicht unterlassen, hier die Beschreibung der *potentia activa* und *passiva*, sowie ihre Verschiedenheit von einander, welche uns P. Suarez mit klaren Worten entwirft, wiederzugeben. „*Notandum duplicem esse potentiam, activam et passivam. Activa dicitur, quae ad agendum ordinatur. Haec autem duplex distinguitur. Nam alia est agens actione transeunti ut calor, alia immanenti ut intellectus. Conveniunt, quod utraque agit circa aliud; sed differunt, quod prima agat circa aliud ut subiectum, producendo in illo formam similem, secunda vero circa illud nihil agat sed respiciat tantum ut obiectum, quod cognoscit, vel amat etc.; atque haec potentia pure activa non est, sed semper habet aliquid admixtum passivae. Potentia passiva dicitur illa, quae potest aliquid recipere: aliquando quidem formam physicam proprie dictam seu terminum alterationis physicae et naturalis, aliquando vero formam solummodo perfectivam nullamque praeciocentem admittendo, ut sensus recipit speciem; atque huiusmodi potentia passiva admiscetur activae immanenter, quia prius indiget receptione alicuius formae, ut deinde eliciat actum, quem postea etiam recipit, ut dicemus libro sequenti, agendo de potentiis cognoscentibus. — Ex quibus colligitur differentia inter has potentias, quod activa transeunter sit operativa sui obiecti, activa vero immanenter minime: habent enim se huiusmodi potentiae instar scientiae practicae et speculativae; practica enim operatur suum obiectum, ut ars aedificandi efficit domum; scientia vero speculativa supponit obiectum et illud contempletur. Sic calor, quia est potentia transeunter agens, calorem facit, quem pro obiecto habet; tactus vero calorem non facit, sed illum sentit et cognoscit. Omnis igitur potentia activa operatur circa suum obiectum, diverso licet modo. At vero potentia passiva non operatur sed recipit aliquid et ab aliquo, ac, quod recipit, habet proprie rationem obiecti respectu illius: nam ad id primo et per se ordinatur. Sic potentia materiae ordinatur ad receptionem formae et illam habet pro obiecto, quamvis etiam id, a quo recipit, aliquando dicatur obiectum, ut in potentiis cognoscentivis obiectum dicitur, a quo potentia immutatur.“ (De pot. anim. lib. 2. c. 2. n. 4.)*

Auf S. 388 replicirt F.: „Die Behauptung des Herrn Kritikers, nach P. Feldner sei erst die *potentia in actu* das Princip der Thätigkeit, entbehrt der Wahrheit.“ Damit der unparteiische Leser selber beurtheilen könne, wessen Behauptungen „der Wahrheit entbehren“, genügt es als Schluss dieses ersten Paragraphen folgende Worte aus F.'s Schrift über die Willensfreiheit abzuschreiben:

„Wer gibt dem Willen, dem Thätigkeitsvermögen diesen Act, die Existenz, wodurch er in *ordine operativo* Wirklichkeit hat, und in Folge dessen Princip, Ursache wird? Vielleicht er selber? Das ist gerade so wenig möglich, als es möglich ist, dass eine Wesenheit sich selber die Existenz verleihe. Der Wille als Vermögen könnte sich etwas nur mittelst einer Thätigkeit geben. Allein das setzt voraus, dass schon ein Princip, eine Ursache dieser Thätigkeit vorhanden ist. Princip der Thätigkeit ist aber nach der Lehre des hl. Thomas die *active Potenz*, oder die *potentia in actu*, das *agens in actu*.“ (Vergl. auch S. 140 und 157.)

Ad 2^m bemerkt P. Feldner:

„P. Feldner lässt die *motio divina* im passiven Sinne real verschieden sein von der *actio* wozu sie von Gott gegeben ward, was der Lehre des hl. Thomas widerspricht. — Was ist die *motio divina* im passivem Sinne? Der Herr Kritiker hat früher erklärt, die *motio divina* sei die Hinzufügung neuer Kraft. (S. 413. 416.) In passivem Sinne muss sie somit die Aufnahme dieser neuen Kraft sein. Und wozu wird diese neue Kraft gegeben und aufgenommen? Damit der Wille in Wirklichkeit handele. Das Aufnehmen dieser Kraft und das auf Grund dieser Aufnahme erfolgende Handeln sind nun im Sinne des Herrn Kritikers real ein und dasselbe.“ (S. 389.)

Auch hier habe ich wiederum mehrmals S. 413 und 416 meiner Kritik aufmerksam Wort für Wort durchgelesen, aber nichts von dem gefunden, was der verehrte Gegner mir zuschreibt. Auf S. 416 wurde ausdrücklich gesagt, die *motio divina* im passivem Sinne¹⁾ sei die dem

¹⁾ P. Feldner scheint gar nicht verstanden zu haben, was wir unter *motio divina* im activen und im passiven Sinne meinen. Er schreibt: „Was ist die *motio divina* im passiven Sinne? Der Herr Kritiker hat früher erklärt, die *motio divina* sei die Hinzufügung neuer Kraft. (S. 413. 416.) Im passiven Sinne muss sie somit die Aufnahme dieser neuen Kraft sein.“ (S. 389.) — Wir verstehen aber unter *motio divina active* oder *passive sumpta* etwas ganz anderes, nämlich das, was die Theologen gemeinlich unter dergleichen ausdrücken, z. B. unter *creatio active* oder *passive sumpta* u. s. w. zu verstehen pflegen. „*Creatio*,“ so schreibt Card. Mazzella de Deo creante n. 16, „*uti saepe monet D. Thomas, ac nominatim l. p. q. 45 a. 3. considerari potest active et passive. Active considerata significat actionem, qua Deus res ex nihilo producit: passive vero accipitur ut aliquid ipsius creaturae, quae creari dicitur.*“ Aehnlich fassen wir auch die *motio divina active* auf pro *actione*, qua Deus movet res ad agendum, *passive* aber pro termino huius actionis divinae, für das, was diese Thätigkeit Gottes in den Geschöpfen hervorbringt.

Willen von Gott mitgetheilte „Bewegung, welche in ihm bleibt per modum passionis transeuntis, so lange er will, und in deren Kraft er will“; die nunmehr „von dem bewegten Willen als selbstthätigem Princip ausgehende Wollensthätigkeit . . . ist real identisch mit der Bewegung, durch welche die bewegende erste Ursache den unthätigen Willen in Thätigkeit versetzt hat.“ Auf S. 413 habe ich mich allerdings für die Ansicht Franzelin's gegen Molina ausgesprochen und ersteren anerkennend hervorgehoben, weil er im Gegensatz zu Molina mit Capreolus, Soto, Cajetan und Bañez „eine vorhergehende innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft“ statt des ‚concursum mere simultaneum‘ fordert. Damit wollte ich aber keineswegs dem Herrn Cardinal auch darin beigestimmt haben, dass diese innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung einer neuen Kraft geschehe; wie der Zusammenhang, der Sperrdruck und die später folgende Erklärung sattsam zeigt, kam es mir auf S. 413 lediglich darauf an, mit Franzelin die *elevatio intrinseca* gegen die *elevatio mere extrinseca* Molina's sicher zu stellen. Dass nun aber die *motio* im passiven Sinne d. h. das *applicari* oder *moveri* der *causa secunda* real identisch ist mit dem *agere* derselben, ist und bleibt die Ansicht des bekannten Thomisten Sylvius a Brania, wiewohl F. dessen klare Worte anders zu deuten sucht und meint, „die Berufung auf Sylvius hätte unglücklicher nicht ausfallen können.“ (S. 390.) Damit jeder sich ein Urtheil über diese „unglückliche Berufung“ bilden könne, seien nochmals des Sylvius Worte wiederholt:

„Si quaeras, an praedeterminatio sit res distincta ab actione causae secundae, responsio patet ex dictis: si enim sermo sit de praedeterminatione, quae est actio Dei immanens, est res ab actione creaturae distincta; si de praedeterminatione, quae est actio Dei virtualiter transiens, qua causa secunda formaliter determinatur et agit, non est res ab actione creaturae distincta.“ (Opusc. de motione primi motoris p. 3. a. 1)

Ähnlich heisst es *ibid.* a. 2.:

„Dicimus, quod causa secunda, quando determinatur a Deo, neque nihil recipit, neque tamen recipit qualitatem aut formam vel virtutem in ea inhaerentem, red recipit hoc, esse causam actu, agere, operari et producere effectum. Sicut enim aliud est agere quam posse agere: ita Deus, qui causis secundis dat posse agere, dicendus etiam est, dare illud (agere); et hoc est modus ille seu motus, quo potentia aliter se habet dum agit quam dum quiescit, quia scilicet est actu agens cum ante solum esset potentia.“

Im 4. Artikel endlich weist Sylvius auch nach, dass diese seine Ansicht die Lehre des hl. Thomas sei.

„Dicendum est,“ sagt er, „ex B. Thomae sententia, quod, sicut instrumentum non semper accipit formam aut qualitatem ab agente, sed solum motum: ita causa secunda, dum a Deo movetur, non recipit aliud quam hoc (agere),

quod in ea est per modum motionis, habentis ibi esse incompletum, et transeuntis ab uno in aliud i. e. a causa agente in patiens . . . Deinde quod nec instrumentum ab artifice accipiat aliud quam motum, nec causa secunda aliud a Deo quam motionem ex aliis eiusdem B. Thomae locis probare non est difficile. L. 3. cont. gent. c. 70 : »Artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, sed dat ei solum motum.« Q. 22. de Verit. a. 8. docet: »quod Deus immutat voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum, quando scilicet movet voluntatem ad aliquid volendum sine hoc, quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit, ut homo velit hoc, quod prius non volebat; alio modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem etc.« Ecce prior ille modus nostro proposito deservit, qui dicimus Deum actualiter movere voluntatem aliamve causam secundam sine hoc, quod ei formam aut qualitatem imprimat. Quid ergo est, quod Deus facit in causa movendo eam? Iam ante diximus, esse motum; unde idem S. Thomas 1. 2. q. 110. a. 2. dicit, quod Deus adiuvat hominem, »uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel videndum vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed modus quidam animae; actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur in 3. Physic « . . . Si quaeras, an motus ille, quem recipit causa secunda, quando movetur a Deo, sit alius ab eius operatione, responsio patet ex dictis, ubi diximus, non esse ab actione realiter distinctum; quod probatur, quia voluntas recipit motum, et tamen non recipit aliud quam suam propriam inclinationem, quae est suum velle, ut patet ex 1. p. q. 105. a. 4. ad 1^m, ubi dicitur, quod »Deus movendo voluntatem dat ei eius propriam inclinationem« et ex q. 82. a. 1. et 1. 2. q. 6. a. 4., ubi dicitur, quod »inclinatio illa non est aliud, quam velle.« Sicut ergo Deus movendo voluntatem, dat ei suam operationem, ita movendo quamlibet aliam causam dat ei operari actu suum effectum et dat ei suam actionem. Unde supra ex Alberto et Parisiensi docuimus, causam secundam nullam habere actionem, quam non accipiat a Deo.«

In dieser Erklärung sind auch die Aussprüche der hl. Schrift leicht verständlich, mit denen der hl. Thomas sein schönes 67. Capitel des 1. 3. cont. gent. schliesst, wo es heisst: »Hinc est, quod dicitur Is. 26.: »Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.« Et Ioan. 15.: »Sine me nihil potestis facere.« Et ad Philip. 2.: »Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.«

Ad 3^m war behauptet worden, es stimme nicht mit der Lehre des hl. Thomas überein, dass Gott, wie F. behauptet, als motor universalis unserem Willen eine Bewegung zu einem ganz bestimmten Einzelgute mittheile. Diese Behauptung hatten wir nicht einfacher beweisen zu können geglaubt als durch Anführung der klaren Worte des englischen Lehrers aus 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3^m:

»Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione

homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam.“

Aehnlich heisst es q. 22. de Verit. a. 6. ad 5^m:

„Voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud, sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate.“

An diesen klaren und deutlichen Stellen sucht sich F. auch in seiner Gegenkritik recht geschickt vorbei zu drücken; bezüglich der ersteren verweist er auf seine Schrift über die Willensfreiheit, wo er nichts mehr sagt, als was auch in dieser Gegenkritik in etwas kürzerer Form wiederholt wird.

„Der Herr Kritiker“, so schreibt F. (S. 393), „hebt beständig das Wort motor universalis hervor und fasst universalis in der Bedeutung von: ‚im allgemeinen‘. Gott ist der Bewegte im allgemeinen. Eine allgemeine Bewegung ist und bleibt ein philosophischer Widerspruch.“

Nein, ich fasse durchaus nicht ‚motor universalis‘ in der Bedeutung von: ‚Bewegter im allgemeinen‘ auf. Der hl. Thomas nennt Gott den motor universalis, insofern er alle Dinge des Universums zu ihren Handlungen bewegen muss, damit sie handelnd thätig seien. Wenn er also reden will von der motio divina, welcher alle Dinge zum Handeln bedürfen, dann nennt er Gott den motor universalis oder movens ut universalis motor. Dem gegenüber stellt er Gott als den movens ut motor specialis durch eine motio specialis, welche nicht für alle Handlungen aller Dinge erfordert wird, sondern nur für die übernatürlichen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe. Wenn demnach der hl. Thomas sagt: „Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor“, so soll das mit anderen Worten heissen: „Bei dem concursus generalis bewegt Gott den Willen des Menschen ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, nicht aber ad volendum hoc vel illud bonum.“

Uebrigens kann ich auch für diesen „neuen Commentar“ des hl. Thomas dem P. Feldner, den ‚Fürsten der Thomisten‘ selber, Johannes Capreolus, anführen. Derselbe schreibt 2. sent. a. 25. q. 1. a. 3. ad 2^m:

„Dicendum, quod primus actus voluntatis est a Deo, ut dicitur in fine libri de bona fortuna . . . Et iste actus est generalis complacentia boni, quae per se inest voluntati sicut propria passio, ut risibilitas homini . . . Nihilominus praeter istam affectionem habitualement in voluntate, quae non videtur nisi ordo ipsius ad bonum in communi, fit quaedam affectio actualis, quae non est aliqua determinata volitio, sed generalis complacentia boni, quae non est voluntatis, ut voluntas est, sed ut natura vel appetitus. Ideo non est in potestate voluntatis, nec in ea est meritum vel demeritum. Et ideo istam

primam affectionem non habet voluntas a se, quia tunc esset in potestate sua; et ideo necesse est, quod habeat eam ab extrinseco, et hoc vel ab obiecto, ut dicunt quidam; vel a Deo, ut dicunt alii; vel effective a Deo et specificative ab obiecto, ut dicunt tertii. Sed dices: si est effective a Deo ista prima affectio, quaero utrum sit a Deo per generalem influentiam, qua Deus generaliter operatur in rebus, aut per specialem . . . Dicendum, quod ad productionem huius primae affectionis sufficit generalis operatio Dei, nec requiritur specialis.“¹⁾

Dies über den dritten Punkt.

Ad 4^m. Diese Bewegung des Willens durch Gott ad universale obiectum, quod est bonum (vgl. auch S. Thom. 1. 2. q. 10. a. 1.), ist noch kein freier, sondern vielmehr ein natürlich-nothwendiger Willensact.

Diese Behauptung scheint ganz besonders meines verehrten Herrn Gegners Unwillen heraufbeschworen zu haben; und doch findet sie sich fast wortgetreu bei dem berühmten „alten Commentator“ des hl. Thomas, bei Cajetan in 1. 2. q. 9. a. 4.

„Quamvis primus actus voluntatis sit ex instinctu dato ab exteriori, non obiecto, sed causa effectiva Deo: ipsa tamen (sc. voluntas) ex hac finis volitione (qui est obiectum huius primi actus) se ipsam movet ad volendum alia propter finem, quod brutis non convenit, quoniam ad omnia moventur ex instinctu. Est igitur auctoris (S. Thomae) sententia, quod, sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi: ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum, ita quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur; et merito: quia ad hunc actum voluntas non concurrat ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum: non tamen est voluntarius, quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis, quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum.“

Dieselbe Lehre stellt Franciscus de Victoria O. P. auf, wenn er q. 111. a. 2. (bei Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionalis physicae p. 533) sagt:

„Voluntas non se movet respectu primi actus, scilicet intentionis finis, sed movetur, etiamsi eliciat actum illum, ut diximus supra q. 9. Sicut lapis descendens non se movet, sed movetur a generante, ita voluntas respectu primi actus.“

¹⁾ Vgl. Cajetan in 1. 2. q. 9. a. 4., dessen Worte gleich unten noch Platz finden werden.

Auch Capreolus schreibt ausdrücklich an mehreren Stellen:

„Tertio dicitur, quod, licet primus actus voluntatis (qui est volitio finis) sit naturalis, non tamen hoc est, quia sit effective a solo obiecto et nullo modo a voluntate.“ (2. Sent. D. 25. q. 1. a. 3.) — Auch in der kurz zuvor citirten Stelle aus Capreolus ist dieselbe Lehre enthalten.

Auf S. 394 macht es mir F. zum Vorwurf, dass ich für jeden freien Willensact zuvor einen actuellen Willensact des finis ultimus verlange; „das widerspricht der Lehre des hl. Thomas. Denn S. Thomas sagt: »non oportet, quod semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur.«“ (1. 2. q. 1. a. 6. ad 3^m.) — Aber man lese doch aufmerksam, was Thomas sagt und was von mir behauptet worden ist! Habe ich gesagt, der hl. Thomas verlange, dass bei jedem freien Willensacte der Mensch zuerst an den finis ultimus actuell denke? Durchaus nicht; es wurde nur behauptet, der Wille strebe in jedem freien Willensacte, dessen Object nicht der finis ultimus selbst ist, sondern ea quae sunt ad finem, zugleich motu naturali nach dem finis ultimus; dabei ist es gar nicht nöthig, dass die Seele actu an den finis ultimus denke. Letzteres will der englische Lehrer in der von F. uns entgegengehaltenen Stelle ausschliessen; ersteres behauptet er ausdrücklich an vielen Stellen, so z. B. 1. 2. q. 8. a. 3.:

„Manifestum est, quod voluntas potest ferri in finem in quantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea, quae sunt ad finem; sed in ea, quae sunt ad finem in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, sc. uno modo absolute et secundum se, alio modo sicut in rationem volendi ea, quae sunt ad finem. Manifestum est ergo, quod unus et idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea, quae sunt ad finem, et in ipsa, quae sunt ad finem“; und: „Quandocumque quis vult ea, quae sunt ad finem (d. h. mit anderen Worten: „In jedem freien Willensacte“), vult eodem actu finem.“

Uebrigens will ich es auch hier nicht unterlassen, dem Herrn Gegner für meine Behauptung wiederum den ‚princeps Thomistarum‘ anzuführen:

„Primus ergo actus volendi non potest esse a voluntate, quia ipsa, quantum est de se, est in potentia ad ipsum actum volendi; et ideo oportet, quod fiat actu in genere volentium per aliquid aliud, et hoc est per primam affectionem. Unde cum illa non sit ab obiecto, item nec a voluntate, quia tunc esset in potestate voluntatis, quod est falsum: necesse est, primam affectionem voluntatis reduci ad Deum sicut et ipsam productionem animae rationalis. Et sic illa immediate producitur a Deo effective. Alii autem actus volendi sunt effective a composito, sc. a voluntate et a prima affectione ad finem, sicut docet S. Thom., ubicumque loquitur de hac materia; sicut intellectus factus in actu principiorum movet se ad conclusiones. Et ideo omnes actus volendi praeter primum, quia sunt in potestate voluntatis, oportet quod sint effective ab ipsa et specificative ab obiecto. Sic ergo patet, quod ad actum volendi non sufficit sola ostensio obiecti, sed requi-

ritur ad omnes actus praeter primum affectio ad finem vel ad bonum commune, et specificatio ab obiecto. Haec Bernardus. In quibus patet, quomodo solutiones, quas dabat superius, erant intelligendae. Et quod ista sint secundum mentem S. Thomae, patet.“ (Capreol. l. c. a. 3. in med.)

Nur im Vorübergehen will ich auf eine andere Behauptung des verehrten Herrn Gegners hinweisen, welche sich auf derselben S. 394 seiner Antwort findet und von mir nicht gut mit seinen früheren Behauptungen vereinigt werden kann. Es heisst hier nämlich: „Kann ein unfreier Act einen freien hervorbringen? Unmöglich, denn omne agens agit sibi simile.“ Ich erinnere mich nun aber in Feldner's „kritischer Beleuchtung der Schrift Pecci's über die Lehre des hl. Thomas vom Einflusse Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe“ S. 102 gelesen zu haben:

„Entweder hat Gott bei der Hinneigung des Willens zum besonderen, einzelnen Gute nichts mehr zu thun, und dann hat der Wille etwas, was nicht von Gott ist. Oder diese nothwendige und natürliche, d. h. unfreie Hinneigung bringt zugleich eine nicht natürliche, nicht nothwendige, d. h. freie Hinneigung zum Einzelgute hervor. Ersteres verstösst nach dem Zeugnisse des Suarez gegen den Glauben; letzteres ist gegen die Vernunft, ausser in Bezug auf jene Dinge, die mit dem Gute und der Glückseligkeit im allgemeinen einen nothwendigen Zusammenhang aufweisen.“

Das letzte Sätzchen, wenn es überhaupt etwas bedeutet, enthält jedenfalls das Zugeständniss: In den Dingen, die mit der Glückseligkeit im allgemeinen in einem nothwendigen Zusammenhang stehen, bringt die unfreie Hinneigung zu dieser, das unfreie Wollen dieser eine freie Hinneigung zu jenen, ein freies Wollen jener hervor. Wenn dieses nun nach F.'s Behauptung „nicht gegen die Vernunft“ ist, wesshalb ist es denn nun auf einmal ganz allgemein „unmöglich, dass ein unfreier Act einen freien hervorbringe“? Uebrigens bewirkt nach unserer Auffassung der unfreie Act keineswegs den freien Act, insofern dieser frei ist: quatenus liber est; dass dieser zweite Act oder besser diese Fortsetzung des ersten unfreien Actes ein freier Act ist, das hat er vom freien Willen, von dem er ausgeht. Alles, was in diesem Acte actio ist, ist von Gott; dass aber diese actio so beschaffen ist und nicht anders, quod sit talis actio, nämlich actio libera, das hat sie vom freien Willen. Dies ist die Lehre des hl. Thomas. Q. 6. de malo ad 17^m schreibt er:

„Voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu. Et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum voluntas movet seipsam ad agendum et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori sc. Deo.“

Und ähnlich heisst es q. 22. de Verit. a. 5.:

„Natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne, quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id, quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni.¹⁾ Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum, quae sunt ad finem, cum, quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea, quae in ipso includuntur, ut cognitio veritatis et alia huiusmodi. Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate.“

Der freie Wille ist also zugleich ein Naturding und ein solches Naturding, nämlich ein mit freiem Willen begabtes Naturding. Als Naturding hat ihm Gott bei seiner Erschaffung eine habituelle Hineigung eingepflanzt zum finis ultimus (q. 22. de Ver. a. 5.), zur beatitudo (ibid.), zum bonum in communi (1. 2. q. 10. a. 1.) Gott ist nicht bloss Schöpfer jeder Natur, sondern auch Beweger jeder Natur, motor universalis. Er bewegt jedes Ding, wie Thomas sagt, seiner Natur entsprechend; deshalb gibt er durch seine Bewegung als motor universalis jedem Dinge die actuelle Tendenz zu dem bonum sibi conveniens et in communi. Den Naturdingen, die keinen Verstand und keinen freien Willen haben, ist nun aber von Natur aus d. h. vom Schöpfer der Natur als bonum conveniens ein einzelnes concretes Gut bestimmt und deshalb werden sie auch in kraft der motio des motor universalis naturgemäß und ex necessitate zu einer ganz concreten Thätigkeit bewegt. Den Naturdingen dagegen, die Verstand und Freiheit besitzen, hat Gott die Fähigkeit überlassen, sich in kraft der von ihm erhaltenen actualen

¹⁾ Hier spricht der hl. Thomas von der habitualis ordinatio oder dem habitualis appetitus des Willens in bonum sibi conveniens. Davon unterscheidet er selber die actualis inclinatio in hoc bonum. So z. B. ibid. a. 5. ad 11^m: „Primum bonum est per se volitum et voluntas per se et naturaliter illud vult; non tamen illud semper vult in actu; non enim oportet ea, quae sunt naturaliter convenientia animae, semper actu in anima esse, sicut principia, quae sunt naturaliter cognita, non semper actu considerantur.“ Wie nun die ordinatio habitualis voluntatis ad bonum in communi von Gott, dem Urheber der Natur des Willens, herrührt, so rührt auch die actualis ordinatio, das velle actu hoc bonum in communi von Gott her als dem motor universalis, d. h. dem Beweger jeder geschaffenen Natur. Vgl. 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3^m.

Tendenz zum bonum in communi ihr concretes Einzelziel sich selber zu bestimmen, nach freier Wahl diese tendentia in bonum in communi näher zu concretisiren. So Thomas q. 22. de Ver. a. 6.:

„Cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem (d. h. non ad omnia est a Deo habitu et actu naturali inclinatione ordinata), sed respectu eorum tantum, ad quae naturali inclinatione determinatur . . . et hoc est finis ultimus.“

Daher kommt es auch, dass der Wille nicht verdient durch die habituelle oder actuelle Tendenz zum bonum in communi; das ist eben kein freier Act des freien Willens, sondern mehr eine Wirkung Gottes; wohl aber verdient er durch die Concretisirung dieser allgemeinen Tendenz zu diesem oder jenem Einzelgute, worin die eigentliche freie Thätigkeit des Willens besteht. So wieder der hl. Thomas q. 22. de Verit. a. 7.:

„Aliis rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi, quod sit deorsum et unicuique animali, quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut sc. appetat naturaliter, se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in scientiis vel virtutibus vel delectabilibus vel huiusmodi aliis non est determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc, quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit; sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit. . . . Patet igitur, quod volendo id, quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium vel demeritorium, sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud potest esse meritorium vel demeritorium.“

Gott also und der freie Wille sind Ursache des freien Actes; Gott ist die Ursache des habituellen wie actuellen Strebens des Willens zu dem Guten im allgemeinen; der freie Wille ist Ursache des Strebens des Willens zu diesem oder jenem concreten Einzelgute; oder mit anderen Worten: Gott ist Ursache der freien Willensthätigkeit quod actio est et quidquid actionis in ea est, der freie Wille ist Ursache, quod sit talis vel talis actio, quod haec actio appetitiva boni in communi „specificetur ad hoc vel illud bonum“, wie wir oben vom hl. Thomas hörten.¹⁾ —

¹⁾ Man vergleiche auch S. Thom. q. 22. de Ver. a. 8: „Omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit.“ Wenn wir oben sagten, Gott sei Ursache der Willensthätigkeit qua actio est, der Wille sei ihre Ursache qua talis actio est: so wollten wir damit nicht ausschliessen, dass auch der Wille Ursache seiner Thätigkeit, qua actio est, ist und auch Gott Ursache eben derselben ist, auch qua talis actio est. Ein und derselbe Effect ist zugleich ganz von beiden Ursachen, aber dennoch von jeder einzelnen auf eine

Diese Doctrin verwendet denn auch der englische Lehrer zur Lösung der Schwierigkeit, welche sich für die Mitwirkung Gottes bei den sündhaften Handlungen der freien Geschöpfe ergibt: „Id, quod est ibi de actione“, so lesen wir q. 3. de malo a. 2., „reducentur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium.“ Gott bewegt den Willen, das bonum zu wollen; dass er das bonum will, das ist Gottes Wirkung; wer hat nun aber diese Tendenz des Willens ad bonum in communi auf ein bonum illicitum, apparens oder turpe hingelenkt und das Wollen dadurch zur Sünde gemacht? Antwort: solum liberum arbitrium, quod specificavit illam tendentiam generalem ad hoc vel illud bonum, quod est bonum solummodo apparens et falso putatur bonum.“ Dieselbe Lehre findet sich auch bei Capreolus an vielen Stellen; so schreibt er z. B. 2. Sent. Dist. 37. q. 1.:

„Dicendum quod, quantum ad omne positivum, quod est in actu voluntatis, actio voluntatis creatae est posterior actione Dei in producendo quodlibet tale, quia nulla creatura agit nisi mota a Deo. . . . Voluntas creata non ideo peccat, quia illum actum agit, sed quia illum taliter agit; primum habet a Deo, non autem secundum.“ (Vgl. Aegidius Rom. 2. Dist. 19. q. 1. a. 2. dub. 4; Dist. 37. q. 1. a. 3.)

Ad 5^m war von mir behauptet worden, der hl. Thomas sei nicht der Meinung, dass der freie Wille die motio divina bloss stofflich, aber nicht auch activ modificiren könne; nach ihm sei vielmehr der Wille auch im stande, die Bewegung des motor universalis ad bonum in communi entweder abzuschütteln oder auch auf dieses oder jenes Einzelgut hinzulenken. — Der Wille kann die motio divina nicht in sich nicht aufnehmen; „si enim Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est, poni, quod voluntas ad illud non moveatur“, wie der hl. Thomas ausdrücklich sagt (1. 2. q. 10. a. 4. ad 3^m)¹⁾; er kann ihr aber ein Hinderniss in den Weg legen, so dass sie ihre endgiltige Wirkung nicht erreicht:

andere Weise. „Non sic idem effectus“, schreibt der hl. Thomas 1. 3. cont. gent. c. 70., „causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat; sed totus est ab utroque secundum alium et alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus.“

¹⁾ Aehnlich schreibt auch der berühmte Franciscus de Victoria O. P., q. 10. a. 4.: „Impossibile est, quod Deus velit ignem calefacere, quin ignis calefaciat, quia alias voluntas Dei frustraretur. Ergo nequaquam est possibile, quod Deus concurrat, quin ipsa voluntas agat. Et ita relinquimus istum modum. Et ideo dico quod, quando Deus concurrat cum creatura, semper agit creatura.“

„Illa causa, quae facit voluntatem velle aliquid, non oportet, quod ex necessitate hoc faciat (sed quandoque effectum suum non consequitur), quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem, quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, sc. quod hoc, quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum.“ (q. 6. de malo a. unico ad 15^m.)¹⁾

Etwas Aehnliches gibt schliesslich auch sogar P. Goudin O. P. zu, wenn er 4. P. Philos. Disp. 2. q. 3. a. 7. sagt:

„Est tamen voluntas plene et perfecte domina termini praemotionalis, nempe proprii actus etiam sub ipsa praemotionali, ideoque ipsum suspendere, revocare et ad nutum interrumpere potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati Dei moventis, quia hoc ipsum, quod voluntas actum, quem ex praemotionali inceperat, revocat, non est sine praemotionali Dei.“

Wenn auch dies Letztere schwer zu verstehen ist und nicht bloss ohne Noth die Zahl der Prämotionen verdoppelt, sondern gar schier einen processus in infinitum in praemotionalibus verlangt, so gibt doch Goudin zu, dass der Wille den mit der Prämotion begonnenen Act „ad nutum revocare, suspendere et interrumpere“ kann. Goudin verlangt hierfür eine neue Prämotion; damit der Wille diese neue Prämotion frei gebrauche und Herr derselben sei, muss er offenbar auch den mit dieser zweiten Prämotion zu setzenden Act nach Belieben abschütteln und unterbrechen können; dafür hat er eine dritte Prämotion nöthig und so weiter und weiter in infinitum. Dem gehen wir aus dem Wege, wenn wir sagen, der Wille könne ohne weiteres die von Gott erhaltene Bewegung abschütteln; denn das Aufhören in einer Thätigkeit ist kein neuer positiver Act, sondern bloss eine cessatio ab actione. — Anders gestaltet sich jedoch die Sache, wenn wir von der Hinlenkung der von Gott erhaltenen Bewegung ad bonum in communi auf irgend ein bonum particulare, ad hoc vel illud bonum, reden.

P. Feldner will mir auf S. 394 die Behauptung unterschieben, ich hätte gesagt, diese appetitio boni huius vel illius, diese Hinlenkung der motio ad bonum in communi auf ein concretes und particuläres Gut, oder mit anderen Worten: der eigentlich freie Willensact komme zu stande „ausschliesslich durch den Willen selber“. Abgesehen davon, dass nach meiner Ansicht der freie Willensact quoad totam suam positivam entitatem in genere actionis ein und derselbe ist mit dem fortdauernden ersten, natürlichen und unfreien Acte, dem von Gott erhaltenen motus ad bonum in communi, habe ich doch auch klar und deutlich genug auf S. 419 meiner Kritik gesagt: „Sobald der Wille actu diesen (d. h. seinen

¹⁾ Auch hierin stimmt Johannes Capreolus unserer Interpretation des hl. Thomas bei; er schreibt nämlich 2. sent. dist. 25. q. 1. a. 3. ad 2^m 3^o: „Licet primus actus voluntatis, qui est volitio finis, sit naturalis, cum hoc stat, quod est in potestate voluntatis quoad eius exercitium et quoad eius continuationem vel suspensionem.“

ultimus finis, das Seligsein) will, kann er sich selber in kraft der von Gott empfangenen Bewegung frei zu dem Einzelgute hinbewegen, welches er (nach vorausgegangener Ueberlegung) als Mittel zur Erreichung seines letzten Zweckes erkannt hat.“ Und gleich darauf heisst es weiter: „Dass der Wille actu jetzt den finis will, den er vorher nur potentia und habitualiter gewollt hat, ist das Werk des motor universalis. Dass er aber diesen actualen motus nicht abgeschüttelt, sondern auf ein bestimmtes Gut hingerichtet hat, welches ihm Mittel zum Zweck ist, das ist sein Werk, freilich in virtute motionis prioris a Deo acceptae.“ Heisst das behaupten, der freie Willensact komme zu stande „ausschliesslich durch den Willen selber“?

Wir wollen hier noch einmal kurz die Lehre des heil. Thomas bezüglich der operatio Dei in operibus creaturae liberae recapituliren. Gott ist das erste ens und auch das erste agens; deshalb muss auf ihn nicht bloss jedes andere ens, sondern auch jede actio zurückgeführt werden. Er ist auch der erste Bewegter; deshalb geht auch jede andere Bewegung von ihm aus. Wenn der Wille seine actio ausübt, d. h. will, geht er aus der potentia in den actus über; das kann er nicht durch sich selbst, sondern nur durch etwas, was schon in actu ist und unmittelbar als agens auf ihn einwirken kann, und das ist Gott. Gott überführt also den Willen aus der potentia in den actus des Wollens, facit voluntatem velle. Dieser erste Act des Wollens, in dem sich der Wille mehr passiv als activ verhält, hat als Object das bonum in communi, den finis ultimus des Willens, die beatitudo. In so fern ist also dieser Act, der dem freien Willensacte wenigstens prioritare naturae vorhergeht, natürlich nothwendig und unbestimmt, unbestimmt quoad obiectum in particulari. Während nämlich Gott der Herr die unfreien Naturdinge nicht bloss in ihre actio überführt, sondern ihnen auch ihre actio genau determinirt, ut sit talis actio, macht er auch zwar den Willen handeln, aber, weil dieser eben frei ist, determinirt er nicht die actio noch den finis derselben, sondern überlässt dies dem freien Willen. So ausdrücklich S. Thom. 2. sent. D. 55. q. 1. a. 1.: „Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum eius conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.“ Gott also bewegt den Willen ad volendum bonum; „in qua tamen motione ipsa non necessitatur“, wie Thomas 2. sent. d. 28. q. 1. a. 3. ad 12^m bemerkt, „sed instrumentum liberum existens, in cuius potestate est sequi motionem agentis, iuvatur ita ut agat ea, quae non sic adiuta nequaquam agere potuisset.“ Der freie Wille kann also dieser motio folgen oder nicht, d. h. sie beibehalten oder abschütteln; unter dieser motio divina „libertas voluntatis in tribus consideratur“, so q. 22. de Verit. a. 6., „sc. quantum ad actum, in quantum potest velle et non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud vel eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum et malum.“ Ich sagte: „unter dieser motio divina“ behalte der Wille diese Fähig-

keit; denn das will und kann der hl. Thomas nicht behaupten, der Wille könne wollen und nicht wollen, dieses oder jenes wollen, das Gute und das Böse wollen non supposita motione generali Dei. Wie kommt es nun aber, dass der Wille, sobald er einmal actu durch Gottes Bewegung den finis ultimus will, sich selber determiniren kann, dieser Bewegung zu folgen oder nicht, dieses oder jenes Einzelgut zu wollen, das Gute oder das Böse zu wollen? Darauf antwortet der engl. Lehrer: das kann der freie Wille aus sich, sobald er nur einmal in actu est quoad volitionem finis; tunc ipsa se determinat in vi illius motionis, i. e. actuata per illam motionem, ad volendum ea, quae sunt ad finem. So q. 6. de malo ad 20^m: „Voluntas, in quantum vult finem reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem.“ Ebenso 1. 2. q. 9. a. 3. ad 1^m: „Voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut sc. actu ea velit.“

Ad 6^m hatte F. wiederum die alte, längst vergessene Ansicht hergeholt, dass nur der Zwang, nicht aber die natürliche Nothwendigkeit gegen die Freiheit verstosse; dass demnach der Lehre des hl. Thomas und Augustinus zufolge ein natürlich-nothwendiger Willensact zugleich noch frei sein könne, schien eine selbstverständliche Folgerung dieser Lehre zu sein.

Schon Andere als Schreiber dieser Zeilen hatten sich gar sehr an dieser Behauptung F.'s gestossen; sah sich doch der Herr Gegner veranlasst, in seiner Schrift über die Willensfreiheit S. 45 zu bemerken:

„Aus dieser Lehre des hl. Thomas ergiesst sich neues Licht über eine andere Theorie desselben Meisters, dass nämlich der Zwang allein, nicht aber die natürliche Nothwendigkeit gegen die Freiheit verstosse. Man hat es sehr missbilligt, dass wir in unseren kritischen Bemerkungen mehrere Stellen dieses Inhalts aus S. Thomas, der sich dabei jedesmal auf S. Augustin beruft, angeführt haben. Es wurde die Ansicht ausgesprochen, dass diese Theorie nach der kirchlichen Verurtheilung des Jansenismus nicht mehr vertheidigt und gelehrt werden dürfe.“

Auf S. 94 seiner kritischen Bemerkungen wollte F. gegen Card. Pecci nachweisen, dass die praemotio nicht die Freiheit vernichte; ja er behauptet daselbst, dass auch selbst dann nicht die praemotio der Freiheit schade, wenn man sie als eine Form, als einen Habitus des prämovirten Subjectes auffasse. Und zur Bestätigung beruft er sich dann auf eine Reihe von Aussprüchen des hl. Thomas und des hl. Augustinus, in welchen diese sagen, dass nur der Zwang, nicht aber die Nothwendigkeit der natürlichen Neigung der Freiheit entgegengesetzt sei. In solchem Zusammenhang kann das nur bedeuten, dass Thomas und Augustinus der Ansicht gewesen, der Wille könne das, was er aus Nothwendigkeit der natürlichen Neigung wolle, dennoch frei wollen, da ja nur der Zwang die Freiheit zerstöre. Und gegen eine solche Auslegung der Worte des

hl. Thomas hatten wir uns in unserer Kritik verwahrt und deshalb den wahren Sinn der angeführten Stellen des englischen Lehrers klarzustellen gesucht. Thomas will nämlich damit nur gesagt haben: „Der Umstand, dass der Wille als Potenz einiges mit natürlicher Nothwendigkeit erstrebt, verträgt sich ganz gut mit dem Wesen einer freien Potenz; das Wesen einer freien Potenz würde dagegen zu Grunde gehen, wenn sie auch nur zu einem einzigen Acte gezwungen werden könnte.“ Auch hierfür will ich es nicht unterlassen, die Worte eines bedeutenden Thomisten wiederzugeben. Sylvius schreibt in seinem Commentar in 1. p. q. 82. a. 1.:

„Ceterum, quod in eadem responsione (ad 1^m) dicitur: »Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis« difficulter potest verificari, cum repugnet, unum et idem esse simul liberum et necessarium, loquendo de necessitate naturali. Unus explicandi modus est, quod necessitas naturalis quantum ad specificationem actus non aufert libertatem quoad exercitium. — Secundus, ut nomen libertatis generaliter sit positum pro voluntario, secundum quod in corpore dixit: »necessitatem naturalem non repugnare voluntati« — Tertius, quod necessitas naturalis respectu alicuius obiecti non sic aufert libertatem voluntatis, quin voluntas possit quantum ad aliqua alia retinere libertatem: eo quod ista necessitas non universaliter repugnat libertati, sed tamen respectu eorundem obiectorum; cum de necessitate coactionis aliter sit: ipsa enim sic universaliter repugnat libertati, ut impossibile sit, voluntatem, quae quoad aliquos actus sibi proprios seu elicitos cogi potest, habere libertatem quantum ad alios; quia necessitas coactionis omnino repugnat voluntati, ita scilicet, ut voluntas non sit, si cogi possit.“

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. S. 396 seiner Gegenkritik sagt F., er „beweise aus dem hl. Thomas, dass es überhaupt keine natürlichen nothwendigen Acte des Willens für den Menschen hier auf Erden gebe.“ Dem Schreiber dieser Zeilen wirft er sodann „Unehrlichkeit“ vor, weil er anders behauptet habe. Nun denn, möge P. Feldner dies mit sich selber ausfechten; in seinen kritischen Bemerkungen heisst es nämlich wörtlich wie folgt:

„Wir haben gesehen, dass S. Thomas naturnothwendige und freie Acte des menschlichen Willens unterscheidet. Mit Bezug auf die nothwendigen ist ohne Frage die erste Bewegung des Willens durch Gott erforderlich, weil sie Aehnlichkeit haben mit den Thätigkeiten der activen Naturkräfte.“ (S. 54.) Und wiederum: „Nun gibt es aber nach der Lehre des hl. Thomas noch freiwillige, von den unfreien real unterschiedene Acte. Bedarf der Wille zu diesen Acten keiner Bewegung durch Gott?“ (S. 56.) Und weiter: „Ueberdies haben wir früher gehört, dass der Wille nach S. Thomas selbst in Bezug auf das natürliche und nothwendige Wollen nicht immer in actu ist.“ (S. 58.)

„Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche?“

Entgegnung auf P. Linsmeier's kritische Bemerkungen.

Unter obigem Titel hat der P. Linsmeier S. J. in dem „Philos. Jahrbuch“¹⁾ der Görresgesellschaft einen Artikel erscheinen lassen, der sich speciell gegen ein Capitel meiner Naturphilosophie richtet, welches die Aufschrift trägt: „Widerlegung des Atomismus“. In diesem Capitel habe ich dem Atomismus vorgeworfen, dass er Widersprüche enthalte und zwar viele und deshalb an Mängeln leide, „welche ihm den Charakter der Hypothese streitig machen“. Mein Gegner hält „diese so allgemein und schroff hingestellten Behauptungen“ für „verletzend für alle jene, welche diese Theorie lehren, und es sind deren nicht wenige an Hochschulen sowohl als an Mittelschulen“. Einem Lehrer vorwerfen, dass seine Ansicht „viele Widersprüche enthält und nicht einmal den Werth einer Hypothese beanspruchen kann, also wissenschaftlich ganz werthlos ist“, das ist „gewiss ein harter, ein verletzender Vorwurf.“

Ich wollte meinen Augen nicht recht trauen, als ich solches lesen musste. Ich sollte eine Unzahl von Lehrern, ja sagen wir es geradezu, ich sollte alle Lehrer der Physik und Chemie in der weiten Welt hart verletzt haben? Und wodurch? Habe ich bei den von mir behaupteten Widersprüchen des Atomismus „die chemisch-physikalische Atomtheorie“ im Auge gehabt, wie sie in unseren Schulen gelehrt wird? Durchaus nicht; ich rede nicht ein einziges Mal von der Atomtheorie der Chemie und Physik; ich spreche stets vom stofflichen oder dynamischen Atomismus. Bin ich vielleicht ein Feind der chemisch-physikalischen Atomenlehre und suche ich selbe aus den Schulen zu verbannen? Abermals nein; im Gegentheil, ich habe in meiner Naturphilosophie wiederholt die Brauchbarkeit, ja sogar die Nothwendigkeit dieser Theorie für die Naturwissenschaft betont. Ich erlaube mir, nur folgende Stelle anzuführen, welche meine Auffassung über die Atomenlehre in unseren Schulen über allen Zweifel stellt:

„Wenn wir das Ungenügende des Atomismus für eine tiefere und wissenschaftliche Naturerklärung angedeutet haben, so geschah das selbstverständlich nicht desswegen, um die Berechtigung des Atomismus in der Naturwissenschaft zu läugnen; durchaus nicht; wir wiederholen abermals, dass die Atomtheorie für Veranschaulichung der Phänomene und der quantitativen Verhältnisse manche Vortheile bietet; wir behaupten sogar, dass dieselbe für den heutigen Stand der Naturwissenschaften eine gewisse Nothwendigkeit besitzt.“ (S. 79.)

Wenn ich in solcher Weise von der chemisch-physikalischen Atomtheorie rede, woher dann der heftige Angriff? Ich glaube, dass er daher kommt, weil mein verehrter Gegner den ‚status quaestionis‘ übersehen

¹⁾ IV. Bd. (1891) S. 241 ff.

hat. Ich beginne meine Naturphilosophie mit der Frage nach dem Wesen des Körpers und bemerke S. 12, dass sich in dieser Grundfrage drei Systeme gegenüberstehen: Atomismus, Dynamismus und Morphologismus. Selbstverständlich habe ich bei diesen drei Systemen philosophische Lehren vor Augen und durchaus keine naturwissenschaftlichen. Wenn ich bei der Geschichte des Atomismus und im Verlaufe meines Buches den chemischen und physikalischen Atomismus aufführe und behandle, so war ich dazu genöthigt, einmal, weil viele Naturforscher durch ihre Atomlehre die Frage über das Wesen des Körpers lösen und überhaupt eine philosophische Weltanschauung darauf bauen wollen (Materialismus, Monismus), andererseits desswegen, weil viele Philosophen ihren Atomismus bald der Chemie, bald der Physik entnehmen und sich denselben philosophisch zurecht legen. P. Linsmeier hat übersehen, dass der Atomismus, den ich zu bekämpfen und zu widerlegen suche, ein philosophisches Product ist und sich mit seiner „chemisch-physikalischen Atomtheorie“ durchaus nicht deckt. — Dieses wird noch mehr klar werden, wenn ich auf die einzelnen Vorwürfe eingehe, welche mir der genannte Herr macht.

1. Er macht es mir vor Allem zum Vorwurf, dass ich den Atomismus die absolute Untheilbarkeit der Atome lehren lasse, während doch keines der ihm zu Gebote stehenden Lehrbücher der Physik und Chemie von absolut untheilbaren Atomen spricht. „Viele Lehrbücher“, schreibt er, „der Chemie und Physik heben ganz ausdrücklich hervor, dass den Atomen nicht eine absolute, sondern nur eine relative Untheilbarkeit beigelegt werde.“ Ich soll mich deshalb im Irrthum befinden, wenn ich behaupte: „Als Grundlage nimmt der Stoffatomismus Atome an, die geometrisch ausgedehnt, aber nicht theilbar sind. Er setzt der Theilbarkeit der Atome eine Grenze, kann aber dafür keinen Grund angeben. Da das Wesen der Atome in der geometrischen Ausdehnung liegt, so lässt sich gar nicht denken, warum sie nicht wieder theilbar sein sollen. Was ausgedehnt ist, das ist theilbar, und was theilbar ist, das kann getheilt werden.“

Verhält es sich so, wie der Gegner mir vorwirft? Durchaus nicht. Ich gebe ihm vollständig zu, was die chemischen Lehrbücher bezüglich der Untheilbarkeit der Atome behaupten. Ich sage dasselbe dort, wo ich die Lehren des chemischen Atomismus anführe. S. 26 meiner Schrift heisst es:

„Bei diesen Molekülen ist aber die Naturwissenschaft nicht stehen geblieben. Sie glaubt, dass die Theilbarkeit der Materie noch über die Moleküle hinausgehe und dass letztere aus kleinsten elementaren Stoffen bestehen, die, wenn sie auch nicht an sich untheilbar und einfach sind, doch für untheilbar und unauföslich gelten müssen.“

Die Grundlehren des physikalischen Atomismus, welchen ich S. 27 ff. behandle, habe ich wortwörtlich aus Fechner entnommen, um ganz sicher zu gehen. Fechner lehrt, dass die Physiker bezüglich der Dimensionen und der Theilbarkeit der Atome nicht einig sind. Die

Einen nehmen theilbare, ausgedehnte Atome an, die Andern untheilbare, einfache. Demgemäss lehre auch ich so und finde mich abermals im Einklang mit dem, was die heutige Physik lehrt. Es scheint, dass Herr L. mein Buch nur ganz flüchtig durchgelesen hat, sonst wäre es nicht möglich gewesen, mich in solchen Widerspruch mit der Naturforschung zu setzen.

Die Chemie und Physik kommen mit relativ untheilbaren Atomen ganz gut zurecht, aber der Philosoph kann sich dabei nicht zufrieden geben; er muss nach dem Letzten im Körper fragen. Und sobald er dies thut, werden ihm die relativ untheilbaren Atome der Physik und Chemie entweder zu ausgedehnten, aber absolut untheilbaren Atomen, oder sie lösen sich in einfache Kraftpunkte auf, d. h. sofern er von der Atomtheorie ausgeht, wird er zum Atomisten oder Dynamisten. Ein eclatantes Beispiel haben wir an Fechner. In seiner Schrift: „Ueber die physikalische und philosophische Atomtheorie“¹⁾ hat er alles zusammengetragen, was für die Richtigkeit der physikalischen Atomtheorie herbeigebracht werden kann und ist ein begeisterter Anhänger derselben. Allein sobald er den Versuch macht, diese Atomlehre auf die Philosophie anzuwenden, sieht er sich genöthigt, dieselbe „philosophisch abzuschliessen“, d. h. die Atome werden ihm einfach, unausgedehnt, sogar etwas Lebendiges und Geistiges. Andere bleiben bei Stoffatomen stehen; dieselben werden jedoch für absolut unveränderlich und untheilbar erklärt, damit sie als Principien gelten können. Ein Beispiel von Philosophen dieser Art ist Tongiorgi. Er nimmt die chemische Atomlehre in die Philosophie herüber und lässt den Körper aus untheilbaren und zwar absolut untheilbaren Atomen zusammengesetzt sein — „*atomos primitivas esse indivisibiles naturae viribus*“²⁾. Aus diesem Grunde geben fast alle philosophischen Schriften, welche über die Körpersysteme handeln, als Grundlehre des Atomismus an: Die Körper bestehen aus kleinsten, ausgedehnten, aber untheilbaren Körperchen — Atomen. Ich nenne nur die Namen Liberatore, Cornoldi, De San, Lahousse³⁾, Pesch, Noldin, Sanseverino, Stöckl u. s. w. Und sie alle, sofern sie darauf zu sprechen kommen, finden in den ausgedehnten und untheilbaren Atomen denselben Widerspruch, wie ich. Um nur einen anzuführen, so schreibt De San in seiner vortrefflichen Kosmologie: „*Contradictorie videtur asserti ex una quidem parte essentiam atomorum esse unice sitam in extensione, ex alia vero parte atomos esse physice indivisibiles.*“⁴⁾

¹⁾ Leipzig 1864. Vgl. S. 108 ff.

²⁾ *Institutiones philosophicae*. vol. II. p. 212. edit. 4.

³⁾ „*Corpuscula elementaria sunt absolute insecabilia*“ *Cosmologia*. Lovanii 1887. p. 17.

⁴⁾ S. 147.

Mit Recht konnte deshalb Du Bois-Reymond, selber auf dem Standpunkt der chemisch-physikalischen Atomtheorie stehend, sagen:

„Ein philosophisches Atom, d. h. eine angeblich nicht weiter theilbare Masse tragen, wirkungslosen Substrates, von dem durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte ausgehen, ist bei näherer Betrachtung ein Unding. Denn soll das nicht weiter theilbare, träge, an sich unwirksame Substrat wirklichen Bestand haben, so muss es einen gewissen, noch so kleinen Raum erfüllen. Dann ist nicht zu begreifen, warum es nicht weiter theilbar sei.“

Wie man sieht, habe ich nichts anderes gethan, als was diese Männer allesammt gethan haben und fortwährend thun; wie sie, halte ich ein „philosophisches Atom“ für ein Unding. Warum mich allein so heftig angreifen?

2. An zweiter Stelle habe ich dem Atomismus vorgeworfen, dass „viele jetzige Anhänger der Lehre die Atome sich gegenseitig durchdringen lassen. Aber die Atome sind ausgedehnt und unauflöslich und nehmen folglich einen Raum ein. Wie kann man da von einem Durchdringen reden?“

Mein verehrter Gegner erwidert, dass die chemisch-physikalische Atomtheorie eine solche Durchdringung nicht lehrt; sie lehrt vielmehr eine Nebeneinanderlagerung der Atome, weshalb kein Widerspruch vorhanden ist. Ich habe aber auch der Physik und Chemie keinen Widerspruch vorgeworfen, sondern nur der philosophischen Atomistik, und diese lehrt ihn in „vielen Anhängern“. Der dynamische Atomismus nimmt fast ausnahmslos eine solche Durchdringung an, wie ich in meinem Buche nachgewiesen habe. Und weil ein Theil der grossen Physiker der Neuzeit (Ampère, Cauchy, Gay-Lussac, Faraday, Zöllner u. s. w.) das Atom „dynamisch“ fassen, darum finden wir auch bei ihnen die Compenetration der Atome. Dies gilt namentlich von jenen Physikern, welche von der Herbart'schen Philosophie beeinflusst sind, wie z. B. Cornelius in seiner „Molekularphysik“. Viele Physiker können sich mit der ‚actio in distans‘ absolut nicht befreunden und haben zu diesem Zwecke „durchdringliche“ Atome statuirt. Wir können sogar constatiren, dass es gegenwärtig eine Anzahl von Physikern gibt, welche die Durchdringlichkeit als eine natürliche Eigenschaft des Stoffes erklären. Ich führe nur die Namen von Zöllner, Pfeilsticker, Martin, Wiessner an. Auf weiteres brauche ich nicht einzugehen; es dürfte klar sein, dass ich mit vollem Rechte dem Atomismus und Dynamismus denselben Widerspruch vorgeworfen habe, den auch andere Philosophen ihnen vorwerfen. Wenn ich von „Fabeln der Atomistik“ rede, so möge mir Herr L. dies nicht übel nehmen; seine Atomtheorie ist nicht gemeint, und die tollen Ausgeburten der Atomphilosophen verdienen keinen anderen Namen.

3. Als dritten Widerspruch des Atomismus habe ich die Wirkung in die Ferne (actio in distans) aufgestellt. Dieser Widerspruch trifft nicht bloss den philosophischen Atomismus, er trifft auch jene Physiker und Chemiker,

welche die Atome über den leeren Raum hin wirken lassen. Mein Gegner gibt zu, dass hierin „eine gewichtige Schwierigkeit der Atomtheorie ist“, allein die Physiker und Chemiker „halten dieselbe nur für einen unaufgeklärten Punkt oder für eine stark fühlbare Lücke und nicht für eine an sich unlösliche Schwierigkeit, welche einem Widerspruch gleichkäme.“

Die Physiker und Chemiker mögen das thun; aber für die Metaphysiker hat von jeher die ‚actio in distans‘ als ein Widerspruch gegolten und muss gelten, weil es absolut undenkbar ist, dass ein Agens dort eine Wirkung setze, wo es nicht ist. Gutberlet sagt diesbezüglich bündig und treffend,

„dass ein Wesen da, wo es weder mit seiner Substanz noch mit seiner Kraft ist, nichts wirken kann. Und der Grund dafür ist einfach, weil das Ding, da wo es in keiner Weise ist, auch in keiner Weise wirken kann, gerade so, wie es dann noch nicht oder nicht mehr wirken kann, wenn es noch nicht oder nicht mehr ist.“¹⁾

Suarez geht soweit, dass er auch Gott die Fernwirkung abspricht, weil sie dem ‚agere‘ absolut widerstreitet. Die ‚actio in distans‘ widerstreitet der Creatur nicht wegen ihrer Beschränktheit, sondern sie widerstreitet dem ‚agere‘ als solchem.²⁾

4. An letzter Stelle zieht Herr L. gegen mich zu Felde, weil ich dem Atomismus zum Vorwurf mache, dass er „die Sinnestäuschung zum Princip macht“. Derselbe kommt hier etwas in Harnisch und meint, wer solchen Vorwurf gegen die Naturwissenschaft schleudere, der „verschlosse selbst die Augen vor der Wirklichkeit“.

Aber wie ist mir denn? Wo schleudere ich gegen die Naturwissenschaft solchen Vorwurf? S. 59 weise ich nach, dass „die dynamische Fassung des Atoms“ die reale Ausdehnung aufhebt, was auch die Anhänger der einfachen Atomistik zugeben, welche die Ausdehnung für Schein erklären. Ich weise ferner nach, dass einfache Punkte auch keine phänomenale Ausdehnung bewirken können. Im Anschluss daran schreibe ich S. 60:

„Wir übergehen andere Schwierigkeiten und betonen nur noch im Anschluss an das eben Gesagte, dass die Atomistik mit der Empirie in grellen Widerspruch tritt, indem sie die Sinnestäuschung zum Princip macht. Mit der Zugrundelegung von Atomen als einer Art gedankenhafter und übersinnlicher Wesen muss die ganze Natur zu einer Welt des Scheines werden. Die Ausdehnung ist nur Schein. . . . Die Sinne täuschen uns. . . . Damit aber tritt die Naturwissenschaft mit sich selber in Widerspruch; denn gerade sie ist es, die soviel auf den Augenschein hält, und die nichts annehmen will, was sich nicht handgreiflich aufzeigen lässt.“

¹⁾ Metaphysik. Münster 1880 (2. Aufl.) S. 102.

²⁾ „Ostendimus coniunctionem hanc, quam agens requirit cum passo vel effectu, non fundari in hoc, quod agens sit finitum et limitatae virtutis, sed in ratione agentis ut sic.“ Metaph. Disput. 30. sect. 7.

Herr L. hat sich durch den Ausdruck „Naturwissenschaft“ irre führen lassen, aber es ist zweifellos, dass ich nur jene Naturwissenschaft meinen kann, die „mit Zugrundelegung von Atomen als einer Art gedankenhafter und übersinnlicher Wesen die ganze Natur zu einer Welt des Scheines“ macht. Ich konnte keine andere Naturwissenschaft meinen, weil all' das unter n. 4 steht, wo ich die Widersprüche des dynamischen Atomismus bespreche und ganz besonders jene Physiker im Auge habe, welche die Naturphänomene dynamisch deuten, wie Faraday, Zöllner, die ich speciell anführe. Es ist demnach abermals daneben geschossen, wenn Herr L. emphatisch ausruft:

„Die Chemiker und Physiker verläugnen nicht »Augen und Sinne«, wenn sie die Atomtheorie aufstellen und vertreten, sie berücksichtigen im Gegentheil ein viel reicheres Beobachtungsmaterial als ihre Gegner zur Bildung des verwerfenden Urtheils.“

Ich bemerke nur noch, dass ich auch in diesem Punkte nichts anderes lehre, als was sich bei fast allen Anhängern der Scholastik mehr oder minder findet; selbst Anhänger der physikalischen Atomlehre reden und schreiben in ähnlicher Weise wie z. B. Fechner, der sagt, dass „die Physiker, die sich doch sonst so gern an den Augenschein halten, hier etwas wider allen Augenschein annehmen, die Philosophen dagegen den Augenschein, an dem sie sonst nicht hängen, hartnäckig vertheidigen und wohl gar, was Verwunderung erregen könnte, als Argument gegen den Physiker benutzen.“ Niemand hat bisher diesen Männern den Vorwurf gemacht, dass sie alle Lehrer der Physik und Chemie verletzten; warum sollte ich es gethan haben?

Aus all' dem, was ich niedergeschrieben habe, dürfte zur Evidenz hervorgehen, dass den beiden Systemen des Atomismus und Dynamismus in der That die behandelten Widersprüche ankleben und dass sie deshalb zur Lösung philosophischer Fragen nicht brauchbar sind.

Eichstätt.

Dr. M. Schmeid.

Geschichte der deutschen Verfassungsfrage während der Befreiungskriege und des Wiener Congresses, 1812 bis 1815. Von Wilhelm Adolf Schmidt. Aus dessen Nachlass herausgegeben von Alfred Stern. Stuttgart, Göschen'sche Verlagshandlung. 1890. 8°. VI, 497 S. M. 7,50.

Wer sich für deutsche Verfassungsentwürfe und darauf bezügliche schriftliche und mündliche Debatten interessirt, wird in dem vorliegenden Werke reiche Befriedigung finden. Es ist begreiflich, dass beim Wiedererwachen der Hoffnung auf die Befreiung Deutschlands von dem französischen Joch alsbald zahlreiche Pläne für das neu zu errichtende

deutsche Reich entstanden und Geltung zu erlangen suchten. Der Verfasser führt dieselben der Reihe nach auf und bringt eine beträchtliche Anzahl bisher ungedruckter Actenstücke, die zum grössern Theil den geheimen Staatsarchiven in Berlin entnommen sind. Zu bedauern ist, dass nicht auch die Wiener und Münchener Archive benutzt wurden, vielleicht würde das entworfene Bild der deutschen Verfassungskämpfe beim Beginn dieses Jahrhunderts manche Ergänzung und vielleicht auch manche Berichtigung erhalten haben.

Es wäre ein Ding der Unmöglichkeit, hier all' die zahlreichen Verfassungspläne, die von 1812—1815 der Reihe nach auftauchten und wie die dürren Blätter im Herbstwinde durcheinander schwirrten, irgendwie genügend zu skizziren. Wir wollen deshalb nur auf ein paar allgemeine Gesichtspunkte aufmerksam machen.

Ziemlich allgemein stimmte man in dem Wunsche überein, gegenüber der früheren kleinstaatlichen Zerfahrenheit ein einiges und kräftiges deutsches Reich herzustellen. Gerade der Mangel an Einheit, an kräftigem Zusammenstehen war der Grund der tiefen Demüthigung Deutschlands gewesen. Aber wie sollte die neue Einheit beschaffen sein? Das war das schwierige Problem, an dem die Weisheit der Weisesten zu Schanden zu werden drohte.

Freiherr v. Stein, der frühere preussische Minister, der zuerst die Verfassungsfrage energisch betrieb, wünschte die Wiederherstellung des deutschen Kaiserthums, aber mit erweiterten Machtbefugnissen. Am liebsten hätte Stein ein deutsches Kaiserreich gehabt, wie es vom 10. bis zum 13. Jahrhundert bestand, und nach seiner Ansicht wäre es am besten gewesen, die Kaiserwürde dem Hause Oesterreich (erblich) zu übertragen. Darüber ist natürlich Schmidt als geborener Preusse nicht wenig erbost. Stein muss sich deswegen auch manch hartes Urtheil gefallen lassen. Schmidt wirft ihm geradezu übertriebene „Devotion vor Oesterreich“, „angelernte Unterschätzung Preussens“ und „angehrte Ueberschätzung Oesterreichs“ vor. Die von ihm beigebrachten Gründe berechtigen jedoch zu einem solchen Urtheil keineswegs. Die Wahrheit ist, dass Stein die Interessen des gesammten Deutschlands nicht mit den Interessen Preussens verwechselte und jene höher stellte als diese; dass er ferner Deutschlands Einheit für unumgänglich nöthig und nur unter österreichischer Spitze für möglich hielt. Mit Stein stimmte der hannover'sche Gesandte, Graf Münster, in vielen Punkten überein, namentlich in der Kaiseridee und der Uebertragung der Kaiserwürde an das Haus Oesterreich.

Für den Fall, dass die Wiederherstellung eines Kaiserthums nicht möglich sein sollte, schlug Stein vor, Deutschland zwischen Preussen und Oesterreich nach dem Laufe des Main zu theilen. Sollte auch dies nicht ausführbar sein, so möge man in diesen beiden grossen Theilen Deutsch-

lands einige Länder, wie z. B. Hannover u. a., unter einem Bündniss mit Oesterreich und Preussen bestehen lassen.

Preussen war ein entschiedener Gegner der Kaiserwürde, die zweifelsohne Oesterreich zugefallen wäre. Schon im Jahre 1807 hatte Hardenberg im Barsteiner Vertrag mit Russland bestimmt: da die Wiederherstellung des deutschen Reiches in seiner alten Schwäche unzweckmässig sei, so solle in Deutschland ein Staatenbund geschaffen werden; die Leitung desselben hätten Preussen und Oesterreich gemeinschaftlich zu übernehmen. Später schrieb Wilh. v. Humboldt, der in der ganzen Verfassungsfrage eine Hauptrolle spielte: „Jeder Unparteiische wird zugeben, dass das Wahre und Eigentliche wäre, dass Preussen und Oesterreich gemeinschaftlich den Bund leiteten, denn Preussen kann sich, auch bei der grössten Anspruchslosigkeit, Oesterreich schon darum nicht unterordnen, weil Oesterreichs politische Lage zu wenig enge mit Deutschland verbunden ist.“ (S. 37.) Dieser Gedanke, dass Oesterreich zu wenig mit Deutschland zusammenhänge, kehrt bei Humboldt öfter wieder und berechtigt Schmidt vollständig zu der Behauptung, Humboldt habe schon damals „geahnt“, dass, wenn ein deutsches Kaiserthum errichtet werden solle, dies nur unter preussischer Führung geschehen könne, und dass, wenn ein Ausschluss eines Landes aus dem deutschen Reich erforderlich sei, dieser gerade Oesterreich treffen müsse, dessen Interessen weit enger als mit Deutschland mit dem Osten Europas verbunden seien. (S. 82.) Auch Fürst Hardenberg, der Hauptvertreter Preussens auf dem Wiener Congress, sprach sich entschieden gegen die Kaiserwürde aus, weil ein gehörig starkes Kaiserthum für Preussens Unabhängigkeit gefährlich, ein schwaches dagegen unnütz sei. (S. 436.)

Oesterreich seinerseits wäre wohl bereit gewesen, die Kaiserwürde anzunehmen, wofern sie mit genügender Macht ausgerüstet würde, lehnte aber ab, weil, wie Fürst Metternich erklärte, Preussen und Bayern dagegen seien. (S. 436.)

Wir übergehen die grossen und kleinen Kämpfe und Intriguen, die sich vor und während des Wiener Congresses in Bezug auf die Vertheilung der deutschen Länder und der Machtverhältnisse abspielten, bis endlich nach unsäglichen Mühen die endgiltige Bundesacte vom 8. Juni 1815 zu Stande kam. Ein besonderes Interesse beanspruchten die Kämpfe um die Landstände. Allgemein erwartete man nach dem Befreiungskriege eine bedeutende Erweiterung der Volksrechte und namentlich das Recht irgend einer wie immer gearteten Volksvertretung. Die Vertreter der grösseren Staaten kamen diesem Verlangen bis zu einem gewissen Grade entgegen und wollten in allen deutschen Staaten Landstände eingerichtet wissen, die befugt wären, nicht nur das Eigenthum und die Freiheit der Unterthanen sicher zu stellen, sondern auch die Steuern

zu bewilligen und bei Gesetzen mit zu beräthen. Diese Forderung war mehr als berechtigt, denn die Tyrannei, welche im vorigen Jahrhundert in den deutschen Kleinstaaten vielfach ausgeübt wurde und die meistens in den allerkleinsten am allerschlimmsten war, spottet jeder Beschreibung. Leider widersetzten sich gerade die kleinsten Fürsten am meisten der Forderung der Landstände und brachten es schliesslich dahin, dass nichts davon übrig blieb als der ziemlich nichtssagende Artikel, in allen deutschen Staaten solle eine landständische Verfassung bestehen, das übrige blieb dem Willen der Fürsten überlassen, die mit diesem kautschukartigen Paragraphen anfangen konnten, was sie wollten. Ueberhaupt macht es einen recht unerquicklichen Eindruck, zu sehen, wie wenig nach grossen Gesichtspunkten geurtheilt oder auf das allgemeine Wohl Deutschlands Rücksicht genommen wurde. Man bekommt von den Verhandlungen fast den Eindruck eines Jahrmarktes, auf dem jeder für sich ein möglichst gewinnbringendes Geschäft zu machen sucht. Ein Gesandter hatte nicht so Unrecht, wenn er über den Wiener Congress schrieb: dass „Neid, Hass, Misgunst, Misstrauen, kurz alle Leidenschaften, mit welchen Satanas die Ebenbilder Gottes ausstaffirt, hier und dort, bald mehr bald weniger in Bewegung“ seien und „die meisten, nicht achtend das Ganze, bloss an sich und darauf denken, wie sie sich die male parta, besonders den freien Schwung der Zuchtruthe über die Völker zu sichern vermögen.“ (S. 485.)

Einen traurigen Eindruck macht auch der Mangel an Achtung vor den bestehenden Rechten, der uns in den Verhandlungen entgegentritt. Kaum dass je die Frage, was Recht und Gerechtigkeit fordern, auch nur gestreift wird. Es ist, als huldige man der Ansicht, alles, was die Revolution niedergeworfen und zerstört, habe damit auch jede Daseinsberechtigung verloren. Scheinbar ohne es zu ahnen stellte man sich auf denselben revolutionären Standpunkt, auf dem die Urheber des grossen Umsturzes und der corsische Imperator gestanden. Namentlich der katholischen Kirche gegenüber schienen die damaligen Machthaber jedes Gerechtigkeitsgefühl verloren zu haben. Man hatte ihre Güter und Pfründen in der Hand und auch die Macht, dieselben zu behaupten und wies die berechtigten Klagen der Katholiken fast mit Hohn zurück. Leider haben auch unkirchlich gesinnte Geistliche hierzu mitgeholfen. Schmidt theilt ein hierauf bezügliches bisher noch ungedrucktes Actenstück mit. Die sogen. Oratoren hatten dem Wiener Congress am 30. October 1814 eine „Darlegung des traurigen Zustandes der entgüterten und verwaisten katholischen Kirche und ihrer Ansprüche“ zustellen lassen.¹⁾ Humboldt schickte diese Denkschrift an den Dom-

¹⁾ Vgl. Brück, Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert. Bd. I. S. 281 u. 285 ff.

dechanten von Münster, Freih. v. Spiegel zum Desenberg, zur Begutachtung und erhielt von diesem die Antwort, die Schrift enthalte manche verfängliche Stelle, es wohne darin „ein ultramontanischer Geist erster Grösse, ganz im Gegensatz mit dem auf immer ehrwürdigen Wahrheitssinn, der die Väter auf den Concilien zu Constanz und Basel beseelt habe; die Kirchenverfassung Deutschlands müsse für jede der drei christlichen Confessionen integrierender Theil der Constitution der deutschen Staaten sein (also von den einzelnen deutschen Staaten selbständig geregelt werden). (S. 301—302.) Diese Antwort mag wohl sehr dazu beigetragen haben, dass die Beschwerden der Katholiken auf dem Congress so wenig Berücksichtigung fanden.

Was die Darstellung und Methode der vorliegenden „Geschichte“ betrifft, so verdient dieselbe im allgemeinen unsere volle Anerkennung, obwohl wir in manchen Punkten dem Urtheil des Verfasser's nicht beipflichten können. Er ist redlich bemüht, an der Hand der ihm zugänglichen Quellen und Actenstücke den Verlauf der Ereignisse und die Entwicklung der Debatten von Stufe zu Stufe möglichst objectiv darzustellen. Es wird deshalb auch Niemand Wunder nehmen, dass sich sein Werk vielfach zu einer Widerlegung der „Deutschen Geschichte“ von Treitschke gestaltet. In dieser Beziehung stimmen wir ganz mit dem Urtheil des Herausgebers überein. Schmidt „ist bemüht, sich der geistreich schillernden Phrasen, der bestechenden Kraftausdrücke und Superlative, der vorschnellen Aburtheilung der Vergangenheit durch Uebertragung unrichtiger Massstäbe zu enthalten. Dafür aber wirkt er durch die Sicherheit und Unerbittlichkeit der Methode, gegenüber äusserlich glänzenden, in Wahrheit widerspruchsvollen und unzulänglichen Künsten historiographischer Rhetorik ausserordentlich heilsam. In dieser Beziehung“ ist „seine Arbeit ein Muster umsichtiger Untersuchung.“

Exaeten bei Roermond.

V. Cathrein S. J.

Das Bewusstsein. Grundzüge naturwissenschaftlicher philosophischer Deutung. Von E. Schlegel. Mit Geleitsworten von Th. Meynert. Stuttgart, Fromann. 1891. 128 S. *M.* 2.

Wir haben es in vorliegender Abhandlung mit einem nicht uninteressanten Versuche zu thun, das Princip der Erhaltung der Kraft zu einer Erklärung der Bewusstseinserscheinungen zu verwenden. Ihr Grundinhalt ist folgender. Geistige Thätigkeiten weisen schon die Thierorganismen auf, von den einzelligen, mit einem Kerne begabten Proto-plasmaklumpchen der Amöben angefangen die Stufenreihe derselben herauf bis zu den mannigfach zergliederten Thierorganismen, welche nicht bloss Empfindung und Gemeingefühl, sondern auch willkürliche Beweg-

ungen, zweckmässige Handlungen, Mitgefühl, Zuneigung, Mutterliebe, Schmerz und Spiel, künstlichen Wohnungsbau u. s. w. bekunden. Wie wir aus den eigenen Geistesthätigkeiten, deren wir unmittelbar gewiss sind, den Schluss zu ziehen uns gedrungen finden, dass auch anderen, mit uns in Verkehr stehenden Wesen unseresgleichen Geist zukomme, so finden wir uns auch gedrungen, aus verschiedenen Aeusserungen der mannigfach abgestuften Thiere auf einen in ihnen wirksamen Geist zu schliessen. „Von dem freundlichen, wachsamem, verständigen Treiben des Hundes bis hinab zu den Kraken, die uns mit einem erschreckend ausdrucksvollen Auge ansehen; von dem reichen, gesellschaftlichen, kunstvollen Leben der Honigbiene bis zu den polymorphen Polypenstöcken, wo die Einzelindividuen zum Rang von differenziirten Organen des höhern Gesamtorganismus herabgesetzt sind; von der wachsamem Vorsicht der Murmelthiere, Kraniche, Wildgänse bis zum Käfer, der sich bei Annäherung von Gefahr todt stellt oder einen abschreckenden Saft aus seinen Gelenken schwitzt: überall finden wir im Thierreiche die Erscheinungen, aus denen wir auf Geist schliessen müssen.“ Alle diejenigen Wesen sind sofort als geistbegabte zu erachten, welche „ein Interesse an ihrer Erhaltung und Selbstbestimmung kundgeben“. (S. 11—21.) Die Pflanzen verrathen auf mannigfache Weise Selbsterhaltungstrieb, aber keine freie Ortsbewegung und Selbstbestimmung, können somit nicht im Vollsinn als geistbegabte Wesen gelten wie die Thiere und die Menschen. Man kann ihnen eine Seele zuschreiben, sofern ihnen Lebens- und Bildungskraft zukommt, aber keinen Geist, weil ihnen das Interesse der Selbsterhaltung und Selbstbestimmung abgeht und als deren Voraussetzung Bewusstsein, welches nichts anderes ist als die Selbsterscheinung oder innere Offenbarung von Naturbeziehungen einer belebten Masse. (S. 22—26.) Anders die Thiere. Selbst die niedern Thiere sind „kleine Geister und Meister in ihrer Art“; sie unterscheiden sich von den höhern nicht durch Bewusstseinsmangel, sondern durch Armuth an Zielen und durch eine einfache Organisation. Auch die Instincte ermangeln nicht des Bewusstseins. Sie sind „Selbsterscheinungen gewisser Grundrichtungen der Naturbeziehungen lebender Wesen“ und als solche Antriebe zur Verwirklichung von Lebenszwecken derselben. Das von instinctivem Drange geführte Lebewesen ist zwar ohne Bewusstsein des entfernteren Zweckes, dem es zustrebt, aber mit vollstem Bewusstsein dessen, dass es etwas seiner Natur zum Bedürfnisse Gewordenes unternimmt. (S. 27—44.) Im Menschen steigert sich die Geistesthätigkeit zum eigentlichen Denken, welches ihn von den individuellen Interessen loskettet, in eine höhere Atmosphäre erhebt und ihn dadurch zum — Menschen macht. Indem es aus den sinnlichen Einzelvorstellungen das Gemeinsame abstrahirt, wird es zum begrifflichen Verstandesdenken. Anbetrachts des Widerstreites, der Incongruenz, welche

zwischen den Vorstellungen der äussern und innern Erfahrungswelt und zwischen den allgemeinen Begriffen sich zeigt, entwickelt sich das vernünftige Denken, welches die Harmonie derselben als Postulat aufstellt und auf solche Weise die Ideen erzeugt. Es erzeugt insbesondere so die sittlichen und religiösen Ideen, indem es den Widerstreit der egoistischen Interessen des Menschen mit dessen allgemeinen Naturzwecken zu versöhnen sucht durch Herausstellung all' desjenigen, was den Vollwerth des menschlichen Lebens ausmacht und ihn schliesslich erhebt zum „Glauben an ein übersinnliches Grundwesen, in welchem sich der ganze Reichthum des Lebens ohne Anstösse der geistigen Erkenntniss, ohne Widerstreit und Beschränktheit des Bewusstseins findet: »Gott.« (S. 48—53 u. 61—63.)

Die Einheit des Bewusstseins besteht in der organischen Gesamtheit aller auf die Erhaltung und Bestimmung einer belebten Masse bezogenen Bewusstseinserscheinungen. Unser Ich ist zunächst ein Wir und „aus diesem Wir entringt sich nach umfassender Besinnung das Ich“. „In dem Bestreben, vor allem die Einheit des Bewusstseins zu retten, ging die Psychologie von einem einheitlich gedachten Sonderwesen, der Seele aus, um bei Erklärung der Lebenserscheinungen alle Schwierigkeiten, welche die einheitliche Leitung des Organismus schafft, auf's neue herauszufordern. Wir haben einen leichteren Weg, wenn wir das Räthsel des Daseins in das einmal empirisch Gegebene verlegend, die Einheit des Bewusstseins aus der Vielheit des Bewusstseins wie eine Resultirende herausziehen.“ Hat uns die Cellularphysiologie den früheren Begriff des Individuums geraubt und an seine Stelle den „Zellenstaat“ innerhalb des thierischen Organismus gesetzt, so ist insbesondere von Meynert das Gehirn als „eine Colonie, durch Fühlfäden und Fangarme sich des Weltbildes bemächtigender, lebender, bewusstseinsfähiger Wesen“ dargestellt worden. Solch' wohlberechtigte physiologische Anschauungen erfordern eine psychologische Parallele und diese präsentirt sich der unmittelbaren Betrachtung „als ein ganzes Nest von Empfindungen und Regungen, in welchem das Wir sich zum Ich erklärt und gestaltet.“ In solchem Sinne kann hypothetischer Weise selbst ein allumfassendes Gottesbewusstsein angenommen werden, in welchem sich der gesammte Weltprocess mit all' seinen Beziehungen und uns unbestimmten Zielen abspiegelt. (S. 71—74.)

Und wie sollen des weiteren alle die mannigfachen, im Ich sich vorfindenden Bewusstseinserscheinungen ihrer Entstehungsweise nach erklärt werden? Hierüber sucht das Capitel über den „mechanischen Werth der Bewusstseinserscheinungen“ (S. 89—113) Auskunft zu ertheilen. Die ältere Psychologie — wird daselbst gesagt — nimmt einen substantiellen Dualismus von Materie und Geist an. Sie lässt „das Bewusstsein neben gewissen materiellen Wirkungen hervorgehen,

denkt es an gewisse Bewegungen oder Stoffe geknüpft, welche ihm wie Bleigewichte anhängen, sodass wir mit einer doppelten Causalreihe zu rechnen hätten, nämlich mit den Bewusstseinsvorgängen und den Molecularbewegungen, welche ihnen entsprechen sollen.“ Eine solche dualistische Auffassung ist hinfällig. Sie lässt sich nicht „in das organische Geschehen einfügen aus dem Grunde, weil das Bewusstsein dauernd ausserhalb der Kräftebilanz des Organismus stände“. Der Geist würde der Bilanz des menschlichen Kraftwechsels hier völlig entrückt bleiben und über dem Geschehen schweben, nicht organisch in letzteres eingefügt sein. Die Noth des wissenschaftlichen Denkens zwingt uns, mit dieser Doppelschauung zu brechen und die Bewusstseinserscheinungen in das Getriebe des Organismus aufzunehmen. „Der Geist ist nicht mehr Substanz, sondern ein Modus der Substanz, welche die räthselvollen Beziehungen der Welt setzt. Materie ist nicht mehr eine Substanz, sondern ein Modus derselben Substanz, in stetem innigem Zusammenhang mit dem Geiste, ohne Daseinsbeziehung zu ihm undenkbar.“ Die geistigen Energien müssen „durch wahre Kraftumsetzung“ aus den Energien der materiellen Welt entstehen und können sich in letztere wieder zurückverwandeln, sodass das Verschwinden der einen gemäss dem Principe der Causalität das Auftauchen einer andern, ihr gleichwerthigen zur Folge hat und in diesem Austausch der Kräfte die Kraft des gesammten Kosmos, ja selbst der einzelnen Atome in ihren wechselnden Verbindungen unverändert erhalten bleibt. (S. 94—98 u. 109.) Dieser Austausch der Kräfte gestaltet sich im besondern folgendermassen. Die Sinnesempfindung geht nicht lediglich aus der innern Organisation und deren Kraftquellen hervor, indem letztere nur einen wohl vorbereiteten Boden bildet für die von aussen her activ eindringenden Sinnesreize. Sie ist eine „Synthese“ der materiellen Aussenwirkungen und des dieselben aufnehmenden Organismus und zwar in der Weise, dass nach dem von Weber und Fechner aufgestellten Grundgesetze die Reizstärke in geometrischem Verhältnisse sich steigern muss, wenn die Empfindungsstärke in arithmetischem Verhältnisse wachsen soll. All' diejenigen Bewusstseinserscheinungen, welche nicht wie die Sinnesempfindungen von aussen her auf centripetale Weise entstehen, sondern auf centrale Weise im Innern des Organismus wie Einbildungen, Gedanken, Erregungen und Stimmungen des Gefühls sind „Synthesen“ der organischen Gehirnmasse und innerer in ihr hervortretender Reize; die Aussenwelt wirkt hier nur indirect mit durch Ernährung der Gehirnmasse. Auch die von innen nach aussen hin gehenden centrifugalen Bewusstseinserscheinungen sind als derartige „Synthesen“ zu erachten, indem die Aussenwelt mit den irgend ein Lebewesen umgebenden Naturverhältnissen eine herauslockende Energie entfaltet, um das Wirksamwerden der triebesartigen Bewusstseinserscheinungen, insbesondere die Entlassung von Impulsen,

welche sich zu motorischen Innervationsströmen gestalten, im Vereine mit der innern Organisation herbeizuführen. Nun entsteht aber die specielle Frage: wenn die materiellen Energien auf vorbezeichnete Weise geistige auslösen, die unräumlich sind, also sich incongruent zu ihnen verhalten, ihnen jedoch gleichwerthig sind, und wenn umgekehrt die geistigen Energien wieder materielle auslösen, wenn die centripetalen und centrifugalen Auswechslungen der Kraftformen somit dem Principe der Erhaltung der Kraft entsprechen, wie wird es sich mit den in der Mitte zwischen beiden stehenden, den centralen, verhalten, welche als Erscheinungen des denkenden Menschen gelten und recht eigentlich das Menschenbewusstsein begründen? Nach der ganz und gar richtigen sensualistischen Annahme Lock e's entstehen sie aus den Sinnesempfindungen, lösen sich aber von diesen ab, um im Aether des Allgemeinen ihr freies Spiel zu treiben. Sollten die geistigen Energien ihrerseits nur Blüten des Naturlebens sein, ohne sich wieder in mechanische zurückzuwandeln, also nur einen Verbrauch von organischer Materie darstellen und in der Bilanz des Stoffwechsels sofort nur unter den Ausgaben figuriren, alsdann aber für den Naturprocess verschwinden? Dann wäre die organische Weltanschauung durchbrochen, um abermals einem verhängnissvollen Dualismus Raum zu machen. Diese Gefahr ist jedoch nur eine scheinbare. Die in den Aether des Allgemeinen erhobene, allem individuellen, selbststüchtigen Sonderleben entfremdete Materie beginnt vielmehr eine neue Wirkungsweise, indem sie nach rückwärtshin verschiedene, das Naturleben vergeistigende sittliche Energien auslöst, sodass als letztes Ziel des Weltprocesses eine Ethisirung der Natur erscheint und nicht im Sinne mancher Physiker eine Erstarrung des Weltalls, noch im Sinne Hartmann's eine Rückkehr desselben in's Unbewusste. Dieses die organische Weltanschauung des Verfassers. Sie will keine vollgiltige Lösung des Daseinsrätselfs bieten, sondern nur eine naturgemässe Erklärung der verschiedenen Erscheinungen des Bewusstseins durch Aufweisung der im Wechselumsatze der Kräfte ihnen entsprechenden Aequivalente. (S. 59 u. 98.)

Der Verfasser will den Bewusstseinserscheinungen eine naturwissenschaftliche und eine philosophische Deutung geben, wengleich ihr Räthsel nicht vollends lösen. Ist nun seine naturwissenschaftliche Deutung derselben eine sachgerechte? Ist es seine philosophische? Wir können weder das Eine noch das Andere behaupten. Die Naturwissenschaft soll einerseits in einen blossen Phänomenalismus ausmünden, denn „eine Richtung, welche den Bruch mit dem naiven Realismus wissenschaftlich durchführt, muss alles Bestehende folgerecht zu einer Dunstwolke verflüchtigen, ausgenommen das eigene Bewusstsein. Was wissen wir von der Welt ausser uns? Was von unserm Körper? Was spukt da im Raume?“ (S. 114.) Doch soll sie

andererseits wieder Realismus sein, sofern wir vom eigenen Bewusstsein aus das Dasein anderer Lebensmittelpunkte bewusster und unbewusster Art erschliessen und ein Wissen ihrer verschiedenen Beziehungen zu unserm eigenen Lebensmittelpunkte besitzen. (S. 20 ff. 114.) Wie kann aber die Naturwissenschaft für die objective Wahrheit dieses Wissens bürgen? Setzt sie dasselbe nicht aus dem gemein menschlichen Bewusstsein voraus, um dessen wissenschaftliche Rechtfertigung der Philosophie zu überlassen? Nun soll letztere die Realität einer jenseits des eigenen Bewusstseins liegenden Natur- und Menschenwelt erkenntnistheoretischerseits sogar als unvorstellbar befinden. „Für mich verschwindet mit meinem Bewusstsein auch völlig die Welt, d. h. jener Theil meines Bewusstseins, der die Synthese zwischen meinem Lebensmittelpunkte und dem Schemen der Aussenwelt darstellt. Alle andern Lebensmittelpunkte und der Schemen Aussenwelt in Beziehung zu ihnen bleiben freilich übrig; aber das ist dann kein ‚Sein‘ mehr, kein Geschehen in dem Sinne, wenn ich es für mich in Anspruch genommen habe, es ist ein Sein, welches mich nichts angeht und welches ich mir nicht vorstellen kann.“ (S. 124.) So ergibt sich denn hier die Alternative, dass einerseits das Bewusstsein materielle Stoffe und Kräfte voraussetzt und in eine Mechanik derselben aufgelöst wird, und andererseits diese ganze Mechanik wieder in Bewusstsein aufgelöst wird, ohne dass wir über diese Scylla und Charybdis hinaus auf einen sichern Boden geleitet würden.

Die Naturwissenschaft hat in neuester Zeit allerdings das Princip der Erhaltung der Kraft auf physikalisch-chemischem Gebiete sicher gestellt; dass ihm aber auch eine Giltigkeit zukomme auf dem Gebiete der vegetabilischen und sinnlichen Kräfte, hat sie auf exacte Weise keineswegs sicher gestellt und um viel weniger, dass ihm eine solche sogar zukomme auf dem Gebiete der intellectuellen Kräfte menschlicher Intelligenzen, also eine Giltigkeit von ganz allgemeiner, weltbeherrschender Art gemäss der Grundvoraussetzung des Verfassers. Die Naturwissenschaft constatirt allerdings, dass gewisse physikalische und chemische Bewegungen verschwinden und andere zur Folge haben und diese umgekehrt wieder die erstern, sodass sie als quantitativ gleichwerthig erscheinen trotz der qualitativen Verschiedenheit ihrer Bewegungsformen und insofern als Umformungen einer und derselben Kraft; nie und nimmermehr lassen sich aber Bewusstseinserscheinungen als Umformungen irgend welcher stofflich-mechanischen Bewegungen begreifen oder umgekehrt. D. Fr. Strauss hat in seinem Buche über den „alten und neuen Glauben“ das Bekenntniss niedergelegt, es werde der Zeitpunkt nicht mehr ferne sein, wo man einmal die Anwendung vom Gesetze der Erhaltung der Kraft auf das „Problem des Empfindens und Vorstellens“ machen werde. „Man wird mir sagen — so schreibt er —, ich rede da Dinge, die ich nicht verstehe. Gut; aber es werden andere

kommen, die es verstehen und die mich verstanden haben. Wenn man hierin den klaren crassen Materialismus ausgesprochen findet, so will ich zunächst gar nichts dagegen sagen. In der That habe ich den oft mit so vielem Lärm geltend gemachten Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus, oder wie man die dem erstern entgegenstehende Ansicht sonst nennen mag, im stillen immer nur für einen Wortstreit angesehen. Ihren gemeinsamen Gegner haben beide in dem Dualismus, der durch die ganze christliche Zeit herunter herrschenden Weltansicht, die den Menschen in Leib und Seele spaltet, sein Dasein in Zeit und Ewigkeit scheidet, der geschaffenen und vergänglichen Welt einen ewigen Gott-Schöpfer gegenüberstellt. Zu dieser dualistischen Weltanschauung verhalten sich sowohl Materialismus wie Idealismus als Monismus, d. h. sie suchen die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem einzigen Princip zu erklären, Welt und Leben aus einem Stücke zu gestalten“ (3. Aufl. 1872 S. 211 f.). Der Verfasser obiger Abhandlung hat in seiner Weise ebenfalls eine solch' monistische Weltanschauung zu der seinigen gemacht, ja derselben einen sehr übersichtlichen Ausdruck gegeben. Für eine solche kann aber zunächst die Naturwissenschaft nicht angerufen werden. Bewusstseinserscheinungen können ein für allemal nicht als „Synthese“ verschiedener äussern und innern Bewegungen begriffen werden, denn Bewegungen sind und bleiben eben — Bewegungen, und mögen sie auch von noch so complicirter Art sein. Nach den Gesetzen der Psychophysik kann z. B. eine Sinnesempfindung zwar durch solche Bewegungen ausgelöst werden; trotz ihrer gesetzlichen Abhängigkeit von diesen ist sie ihnen aber nicht quantitativ gleichwerthig, weil die Empfindungsstärke nicht in gleichem arithmetischem Verhältnisse mit der Reizstärke zunimmt, und kann sammt dem an dieselbe sich anschliessenden Lust- und Schmerzgefühle und Begehren nicht als eine anders geartete, qualitativ verschiedene Form der Bewegung gelten. Das vom Verfasser abgelehnte „ignorabimus“ von Dubois Reymond bezeichnet auf treffende Weise eine „Grenze des Naturerkennens“. Ebenso wenig wie die Naturwissenschaft kann für eine solch' monistische Weltanschauung die Philosophie angerufen werden. Auch ihr können die Bewusstseinserscheinungen nicht als Umformungen materieller Kräfte gelten und die durch Innervation der Muskel entstehenden organischen Bewegungen umgekehrt auch nicht als blosse Umformungen von Bewusstseinserscheinungen; all derlei Ableitungsversuche sind nur Versuche, das — Unmögliche möglich zu machen. Viel weniger noch lassen sich die eigentlich geistigen Bewusstseinserscheinungen als Umformungen materieller Kräfte betrachten. Sie können nicht einmal sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen gemäss der Auffassung Locke's ihren Ursprung verdanken, geschweige denn einer blossen Gehirnmechanik. Man mag die sinnlichen Bewusstseinserscheinungen der Thiere von der Amöbe und Krake angefangen bis zu

den höchst organisirten hinauf, man mag umsomehr die sinnlichen Bewusstseinserscheinungen der Menschen als geistige bezeichnen, wie es von Seiten des Verfassers im Anschluss an verschiedene Naturforscher und Philosophen geschieht; es handelt sich insoweit nur um eine *quaestio vocis*, so wenig ein solch' weiter Sprachgebrauch auch Billigung verdienen kann. Keineswegs können indessen, wie es von Seiten desselben weiterhin geschieht, die das menschliche Bewusstsein specificirenden Thätigkeiten des Denkens durch blosser Umformung sinnlicher und schliesslich sogar materieller Energien entstehen. Sie können auf solche Weise nicht entstehen, weil ein unbegrenzter Relativismus und sofort auch ein unbegrenzter Skepticismus sich an die Ferse einer solchen Auffassung heften würde. Sie können auf solche Weise auch nicht entstehen, weil zudemhin ein unbegrenzter Empirismus als unabwendbare Folge sich einstellen würde, hiedurch aber die unserm Bewusstsein mit schlechthiniger Nothwendigkeit sich aufdrängenden allgemeinen Begriffe und Ideen und deren objective Giltigkeit keine Erklärung und Bewährung finden könnten.

Die Naturwissenschaft soll ferner bezüglich der Naturzwecke nicht „ohne weiteres teleologisch denken“ und sie insbesondere nicht als „vorgedachte“ fassen; dennoch aber hat sie „am wenigsten Grund anzunehmen, dass die Welt keinen Sinn habe; wie wir sie vor Augen haben, ist sie höchst sinnvoll eingerichtet.“ (S. 114.) Es ist nun allerdings richtig, dass die Naturwissenschaft, aufgefasst als eine rein mechanische, wie sie seit den Tagen eines Bacon v. Verulam, Galilei und Cartesius meistens aufgefasst worden ist, nicht teleologisch denke; wie soll sie aber der Welt alsdann doch eine „sinnvolle Bedeutung“ unterlegen? Sie kann eine solche nur aus dem gemeinmenschlichen Bewusstsein herübernehmen und es der Philosophie überlassen, die objective Wahrheit der Naturzwecke und der mannigfaltigen Lebenszwecke und des Gesamtzweckes der Welt von Prämissen des eigenen Bewusstseins aus zu rechtfertigen. Wie könnte aber die Philosophie deren objective Wahrheit rechtfertigen, wenn sie nicht zurückgeht auf die metaphysischen Wesensgründe der physischen und psychischen Erscheinungen, wenn sie das menschliche Ich, wie es von Seiten des Verfassers geschieht, nur als Resultante der durch Umsatz materieller Kräfte zu stande gekommenen Bewusstseinserscheinungen auffasst und auf ähnliche Art auch das alle Einzeldinge und deren Beziehungen und Zwecke umfassende Gottesbewusstsein hypothetisch entstehen und bestehen lässt? Kann auf solche Weise eine im organischen Leben der Natur, in den instinctiven Aeusserungen der Thiere und des Menschen, im Denken und künstlerischen Thun des Menschen sich kundgebende, die Mechanik des Weltprocesses beherrschende und zu einem ethischen Ziele hinleitende Teleologie gerechtfertigt werden? Kann eine „sinnvolle Bedeutung“ des Weltprocesses

ohne eine ihn vordenkende und überschwebende absolute Intelligenz angenommen werden? Wird eine monistische Weltanschauung nicht auch von dieser Seite her zum Bruche kommen?

München.

Al. Schmid.

Die ewigen Räthsel. Von Rud. v. Wichert, Oberstl. z. D.
Zweite Serie. Halle-Saale, Pfeffer. 1890. VII, 128 S. *M.* 1,50.

Diese zweite Serie populär-philosophischer Vorträge schliesst sich würdig an die von uns früher¹⁾ gewürdigte Reihe an. Die Themata sind nicht minder interessant, die Behandlung ebenso lichtvoll, der conservative Gesichtspunkt wird ebenso unverrückt im Auge behalten und zur Geltung gebracht. Den Namen „Räthsel“ freilich verdienen nicht alle behandelten Fragen: 1. Raum und Zeit. 2. Das Schöne. 3. Sinn und Verstand. 4. Der Zweck im Weltall. 5. Wissen und Glauben. 6. Der Utilitarismus. Dass z. B. ein Zweck dem Weltprocess zu Grunde liegt, dass der Nutzen nicht die letzte Norm der Sittlichkeit sein könne u. s. w., ist erst durch unberechtigte Skepsis und widerspruchvolles Systematisiren in Zweifel gezogen worden. Der Verf. hat manchmal philosophischen Systemen zu viel Concessionen gemacht, wodurch er mit unvermeidlicher Consequenz auf eine skeptische schiefe Ebene geräth, d. h. Räthsel erwachsen, die objectiv nicht bestehen.

So insbesondere, wenn er mit Kant Raum und Zeit für subjective Anschauungsformen und in Consequenz dieser Auffassung selbst die Bewegung für Schein erklärt. Die daraus gezogenen Schlüsse, welche eine übersinnliche Welt verbürgen sollen, sind weder im Sinne Kant's noch in sich zulässig. Kant wollte ja gerade der menschlichen theoretischen Vernunft die Möglichkeit aus ihren Formen, die nur auf mögliche Erfahrung Anwendung finden können, in ein übersinnliches Gebiet zu gelangen, ein und für alle Mal versperren. Und ich vermag die zwingende Consequenz des Schlussverfahrens v. W.'s nicht einzusehen: „Wenn Raum und Zeit nur subjective Anschauungen unseres Bewusstseins, nur Selbstschöpfungen unseres Ich sind, so kann unser wahres Wesen nur ein raum- und zeitloses, nur ein übersinnliches, geistiges sein, eingeschlossen in dem raum- und zeitlosen allgegenwärtig-ewigen Urgrund der Welt.“

Die Beweise, welche der Verf. für die Subjectivität des Raumes und der Zeit anführt, sind allerdings geeignet, die Nichtexistenz derselben darzuthun, aber wenn sie nicht existiren, folgt durchaus nicht, dass sie nicht etwas Objectives, von unserer Anschauung Unabhängiges sind. Der Begriff des Kreises, die Möglichkeit der Dinge u. a. existirt nicht, und

¹⁾ Philos. Jahrb. III, Bd. (1890) S. 106 f.

kann ihnen doch nicht eine ewige unveränderliche, von unserm Vorstellen unabhängige Geltung abgesprochen werden.

In dem Vortrage über das Schöne beabsichtigt der Verf. nicht mit seinen Hörern „den dornenvollen Irrgarten ästhetischer Hypothesen zu durchwandern, sondern nur sie zu einigen auf dem Wege der Erfahrung liegenden Aussichtspunkten zur Orientirung in demselben zu geleiten.“ Das thut er denn auch mit vielem Geschick, und auch so gelangt er ohne speculative Deductionen zu einer Wesensbestimmung des Schönen, die jedem Freunde einer idealen Weltauffassung zusagen muss: „Das wahrhaft Schöne ist nur die aus sinnlicher Quelle fliessende unsinnliche Lust, sofern sie ihrerseits wieder die Quelle sittlicher Lust wird.“ Im Grunde ist ja dieselbe von andern allgemeiner recipirten Fassungen nicht verschieden: so ist z. B. die von Baumgarten: „Die sinnliche erkannte Vollkommenheit“, die von Hegel: „Die Idee in Form sinnlicher Erscheinung“, die von Eckardt: „Die durch Einigung des Geistigen und Sinnlichen vermittelte Erscheinung des Göttlichen“ durch ein leicht zu findendes Mittelglied in die Wichert'sche überzuführen. Es gereichte mir zu grosser Genugthuung, dass der Verf. den Ausführungen Fechner's in seiner „Vorschule der Aesthetik“ über die Bedeutung der Association in der Beurtheilung des Schönen dieselbe Sympathie entgegenbringt, welche Referent von sich selbst bekennen muss. Um so auffallender war es mir aber, dass er sich gegen die ästhetische Bedeutung des goldenen Schnittes, welche doch Fechner sogar auf experimentellem Wege nachgewiesen zu haben glaubt, ablehnend verhält. F. fand z. B. dass die meisten Personen, denen Rechtecke von verschiedener Form vorgelegt wurden, nicht etwa das Quadrat, sondern diejenigen Rechtecke für die schönsten hielten, bei denen die ungleichen Seiten das Verhältniss des goldenen Schnittes darstellten. Hier kann doch von einer Ungenauigkeit im Messen, wie es Verf. den Arbeiten Zeising's vorhält, nicht die Rede sein. Nach den neueren Forschungen von Fr. X. Pfeiffer, welche über die Zeising'schen weit hinausgehen und mit der grössten Sorgfalt die genauesten Messungen zu Grunde legen, kann an einer weitverbreiteten Geltung des goldenen Schnittes und der damit zusammenhängenden Lamé'schen Reihe in der Pflanzen- und Thierwelt, am menschlichen Körper und in der Baukunst nicht länger gezweifelt werden. Da nun weder mechanische noch reine Zweckmässigkeitsgründe diese Theilung zu erklären vermögen, so kann ihre Bedeutung nur eine ideale, ästhetische sein.

„Der Zweck im Weltall“ widerlegt die Darwinistische Zufallshypothese und zwar, wie es solche abenteuerliche Einfälle verdienen, zum Theil mit sarkastischem Humor. „Der Löwe hat sich nur deshalb die braune Hautfarbe erworben, damit die Gazellen ihn nicht vom Wüstensande unterscheiden und zeitig die Flucht ergreifen können. Alle früheren

grünen, blauen und rothen Löwen haben — wie Henle ironisch bemerkt — elend verhungern müssen und führen nur noch ein klägliches Erinnerungsdasein auf den Wirthshauschildern fort.“ „Die sogenannte Flüssigkeit der Arten ist ein Märchen, nicht glaubwürdiger als das von der Prinzessin Fisch oder dem Kalifen Storch.“

Ist es schon ein baarer Unsinn, die Ordnung und Zweckmässigkeit der materiellen Welt mit dem mechanischen Monismus ohne Vernunft zu erklären, so muss in Bezug auf das geistige Leben bemerkt werden, „dass unter allen Zumuthungen, welche wissenschaftlicher Dogmatismus jemals an den Laienverstand gestellt hat, keine ungeheuerlicher ist, als die Seele als ein Summationsphänomen von Einzelempfindungen der den Leib bildenden Zellen zu betrachten und die Einheit des Bewusstseins und somit auch die Vernunft aus der Vielheit sich bewegender Moleküle hervorgehen zu lassen. Dieser Zumuthung gegenüber erscheinen mir die Ansprüche, welche Astrologie und Alchemie an den s. g. gesunden Menschenverstand gestellt haben, als sehr bescheiden.“

In Betreff der übrigen Vorträge müssen wir den Leser auf das Werkchen selbst verweisen. Das Gesagte wird zur Charakterisirung desselben genügen.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik.

Von Dr. W. Paszkowski. Berlin, Mayer u. Müller. 1891.
V, 92 S. M. 2,20.

Der Verf. beginnt mit einer geschichtlichen Untersuchung über den Einfluss, den die verschiedenen Religionen, von den niedrigsten angefangen bis zur höchsten, der monotheistischen, speciell der christlichen, auf die sittlichen Vorstellungen und das sittliche Leben der Völker ausgeübt haben. Er findet, dass auf allen Stufen des religiösen Bewusstseins dieser Einfluss ein sehr gewaltiger war, selbst die Naturreligionen nicht ausgenommen, welche wenigstens mittelbar die Sitten der Wilden beeinflussen. Dies führt ihn nun zur Beantwortung der Frage: „Woher kommt denn die enge Verschmelzung von Religion und Moral, die wir in der geschichtlichen Entwicklung gewahren?“

„Den Grund hierfür vermögen wir nur in einer psychologischen Thatsache zu finden: Religion und Moral haben beide die Tendenz, den Menschen zur Anerkennung einer ihm übergeordneten und ihn verpflichtenden Auctorität zu bringen. Die Vorstellungen von dieser Macht pflegen wir als religiöse, beziehungsweise als sittliche zu bezeichnen. Diese Vorstellungen beziehen sich auf Objecte, deren Erlangung uns als wünschenswerth erscheint, und lösen in uns eine Menge intensiver Gefühle aus, wie Furcht, Liebe, Zuneigung. Diese Gefühle treiben den

Willen zur Erreichung jener Objecte an und bestimmen unser Handeln als Beweggründe, die ihrerseits wieder auf jene Auctoritäten zurückgeführt werden und daher ihre verbindliche Macht erhalten. Wegen dieser psychologischen Verwandtschaft wird die Verbindung von Moral und Religion eine unaufösliche sein, sofern wir unter Religion eben jenes Gefühl der Ehrfurcht gegen eine übersinnliche Macht und der hingebenden Zuversicht an sie verstehen. Und dies Gefühl, das gerade die christliche Religion am meisten zu erregen im stande ist, bildet den eigentlichen Kern alles religiösen Lebens, der auch bleiben wird, wenn die äussere Schale, die ihn umgibt, stetig verändert oder gar zerbrochen wird.“

Mit Ausnahme der unrichtigen Auffassung von der Veränderlichkeit der christlichen Religion können wir diese Begründung des Zusammenhanges zwischen Moral und Religion billigen, insofern sie wenigstens ein richtiges Moment hervorhebt.

Noch deutlicher zeigt der folgende Abschnitt: „Die nachtheiligen Folgen religiöser Vorstellungen für die Ethik“; dass der Verf. den göttlichen Charakter des Christenthums nicht erfasst hat. Denn wenn er Aberglaube, Askese, ritualistische Frömmigkeit, Dogma u. s. w. auch in manchen Erscheinungen des Christenthums, insbesondere des katholischen, nachtheilig für die Sittlichkeit nachzuweisen versucht, so legt er eine verkehrte Auffassung von den christlichen Institutionen und Anschauungen an den Tag, oder verwechselt Auswüchse mit der Sache, oder macht sich geschichtlicher Irrthümer schuldig.

Rückhaltloser können wir „die vortheilhaften Einwirkungen theologischer Vorstellungen auf die Ethik“ anerkennen und müssen lobend die erhabene Auffassung von dem absoluten Werthe der Religion hervorheben. „So lange es Menschen gibt, wird die Religion nie aussterben, sie gehört zu den constitutiven Bestandtheilen der menschlichen Natur.“ Aber verkehrt ist es wieder, an das Christenthum, das, als von Gott gegeben, die absolute Religion darstellt, das Ansinnen zu stellen, sich nach dem Culturfortschritte zu richten. „Das Christenthum, das nun fast neunzehn Jahrhunderte lang seine gestaltende Macht bewährt, das zu allen Zeiten auf die besten und edelsten Gemüther von nachhaltigstem heilsamen Einfluss gewesen ist, es wird ihn auch in der Folgezeit ausüben, umsomehr, wenn es die Idee der Humanität, die, ich wiederhole es, in seinem Princip liegt, in steigendem Masse in sich aufnimmt.“ Allerdings die wahre Humanität liegt im Princip des Christenthums: aber diese braucht es nicht erst in sich aufzunehmen, sondern hat sie stets eifrig gepflegt. In einem gewissen Sinne kann allerdings auch innerhalb des Christenthums durch die Cultur ein Fortschritt wenigstens indirect veranlasst werden: Die Entwicklung und Darlegung der geoffenbarten Lehre hat vielfach durch die weltliche Wissenschaft Anstoss, Richtung und wissenschaftliche Einkleidung erhalten, und die praktische

Thätigkeit der Kirche wird vielfach bedingt und modificirt durch den jeweiligen Stand der weltlichen Cultur, d. h. der öffentlichen und socialen Verhältnisse und Bedürfnisse.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Spaziergänge eines Wahrheitsuchers in's Reich der Mystik.

Von Dr. jur. W. Ludwig. Leipzig, Rauert u. Rocco. 1890.
gr. 8^o. VII, 257 S. M. 4.

(Schluss.)

Der Verf. ist, wie bemerkt, geneigt, bei einigen Erscheinungen das Geisterreich zur Erklärung herbeizuziehen. Zwischen dem transcendenten Wesen der Lebenden und den Geistern der Verstorbenen soll ein gesetzmässiger Zusammenhang bestehen, der eine gegenseitige Einwirkung ermöglicht, während er die naive Vorstellung des Kirchenglaubens, nach welcher die Engel auf himmlischen Instrumenten dem Sterbenden göttliche Musik machen, weniger vernünftig findet. Nun, das braucht kein Christ zu glauben und nimmt wohl kein Theologe an, dass es sich bei solchen Phänomenen wirklich um musikalische Instrumente handle.

Was der Verf. von jener Gesetzmässigkeit des Geisterreiches sagt, scheint mir allerdings einen wahren Gedanken zu enthalten. Das Auftreten, beziehungsweise das Einwirken dieser vorausgesetzten transcendenten Geister gleicht in der That mehr einer Naturerscheinung als einer von sittlichen Motiven geleiteten Willensthätigkeit. Man könnte allerdings in manchen Fällen geneigt sein, das Vorgesicht, die Ahnungen, die Mittheilungen in die Ferne, der Dazwischenkunft freundlicher Schutzgeister, also nach christlicher Auffassung den seligen Schutzengeln zuzuschreiben. Die Vorstellung, dass in kritischen Lebenslagen heilige Schutzengel die Vermittelung übernehmen zwischen innig befreundeten Familienmitgliedern, die aus weiter Entfernung mit intensivster Sehnsucht nach einander verlangen, bietet für den gläubigen Christen wenig Schwierigkeiten. Bei der Vorschau ist es schon schwieriger, an Engel zu denken. Man kann oft gar keinen vernünftigen Grund für das Vorgesicht einsehen. Denn zur Vorsicht kann es nicht mahnen, da ja das Vorhergesehene unvermeidlich ist. Es befällt oft auch solche, welche das Unglück gar nichts angeht. Es kommt wie von ungefähr, wie eine Naturmacht, über diejenigen, welche besondere Dispositionen dazu haben. Aehnlich ist es mit anderen verwandten mystischen Erscheinungen, mit den telepathischen Wirkungen der Sterbemusik, den Ahnungen. Es sind nicht immer besonders heiligmässige Personen, denen solche Dinge begegnen; auch sind die Veranlassungen und die Ereignisse manchmal so trivialer Natur, dass man an ein Wunder, wie dies das Eingreifen eines aufs innigste mit Gott ge-

einigten und unter seiner unmittelbarsten Leitung stehenden Engels wäre, nicht denken kann. Oder was sollte es z. B. für einen engelwürdigen Zweck haben, den Schlag, den ein umfallender Mast einem Manne auf die Oberlippe versetzt, gleichzeitig der noch zu Hause im Bette liegenden Frau auf dieselbe Stelle zu appliciren? Man würde viel leichter den Zusammenhang bei solchen gemeinen Vorkommnissen erfassen, wenn die Einwirkung eine rein natürliche, nicht durch sittliche Motive bestimmte wäre.

Wenn heilige Geister nicht die Ursache sein können, so wird man an unheilige denken. Dieselben könnten wohl ohne allen Grund, bloss um die Menschen zu necken, sich in die fraglichen Phänomene einmischen, wie sie ja von Manchen gewiss nicht ohne Grund als die eigentlichen Acteure bei den spiritistischen Sitzungen mit ihren vielfach abgeschmackten, kindischen Manifestationen gefasst werden. Doch möchte ich mit dem Verf. lieber das schlüpferige Gebiet des Spiritismus vermeiden und die Thatsachen, welche er uns vorlegt, nicht gerade mit den spiritistischen in eine Kategorie werfen. Würden die letzteren hinlänglich festgestellt, dann wäre die Herbeiziehung von Klopf-, Polter- und Neckgeistern gewiss sehr nahe gelegt.

Der Charakter des Vorgesichts, der Ahnungen, der Anmeldung Sterbender ist meistens ein so ernster, die Erscheinungen treten unter so hochwichtigen tragischen Umständen auf, dass an ein teuflisches Eingreifen kaum gedacht werden kann. Dagegen würde es nicht befremden, wenn sittlich indifferente Naturgeister, etwa wie sich die Mythologie die Elfen, Nixen u. dgl. denkt, bei derartigen Erscheinungen, zu denen die Kräfte des an den Körper gebundenen Menschengeistes unzulänglich sind, im Spiele wären. Aber wer glaubt noch an solche Erzeugnisse einer kindlichen Phantasie? Uebrigens würde auch bei solchen launenhaften Wesen von einer Naturgesetzmässigkeit der Wirkungen, auf die der Verfasser so viel Gewicht legt, kaum die Rede sein können. Aber die Phänomene sind auch gar nicht derart, dass eine bestimmte Norm dabei eingehalten würde. Sie kommen so ausserordentlich selten vor, ihr Eintritt entzieht sich so ganz aller Berechnung, dass man an ein Naturgesetz nicht denken kann.

Somit wären wir zu dem Schlusse gekommen, dass weder der Mensch noch Gott, weder gute noch böse Geister, noch auch indifferente Naturwesen Ursache der fraglichen Phänomene sein können: aber dann fragt es sich: wer ist denn davon Ursache? Auf diese Frage kann ich nur antworten: Ich weiss es nicht. Sie sind und bleiben mir räthselhaft. Für den Apologeten liegt auch gar kein absolutes Bedürfniss vor, sie zu erklären: die Wahrheit des Christenthums stützt sich auf ganz andere Weissagungen, als uns im Vorgesichte geboten werden und auf ganz andere Wunder, als telepathische Wirkungen sie darstellen.

Noch müssen wir ein philosophisch-physikalisches Argument, welches der Verf., auf Anschauungen v. Kirchmann's gestützt, für eine natürliche Erklärung der Möglichkeit des Vorgesichts vorbringt, etwas näher untersuchen. Er weist darauf hin, dass wir jetzt ein Ereigniss am Himmel beobachten können, das wegen der allmählichen Fortpflanzung des Lichtes schon vor Jahrtausenden stattgefunden hat. Denkt man sich nun ein Wesen im ganzen Raum gegenwärtig, so würde dieser räumlichen Allgegenwart auch eine zeitliche entsprechen. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft würde diesem Wesen zugleich gegenwärtig sein. „Nichts steht nun im Wege, vielmehr Alles nöthigt uns, diese Betrachtungen von der Bewegung und Wirkung des Lichtäthers auszudehnen auf jede andere Stoff- und Kraft-Aeusserung . . . ; daraus ergibt sich aber mit logischer Consequenz eine ewige Fortdauer jedes Bewegungs-(Willens-)Actes in seinen Wirkungen innerhalb des Universums . . . Jeder Bewegungs-(Willens-)Act gleicht einem ins Wasser fallenden Steine, von dessen Einfallspunkt aus sich die Wellenkreise soweit verbreiten, als das Wasser reicht, d. h. also in einem unbeschränkten Raum, wie es das Universum ist, ins Unendliche. Was aber vom räumlichen Standpunkt gilt im Verhältniss zur Zeit, dass die Wirkungen eines Bewegungsactes, mögen sie sich auch für ein beschränktes Wahrnehmungsvermögen noch so sehr abschwächen, im unendlichen Raum nie aufhören, also für ein räumlich unendliches Wesen stets gegenwärtig bleiben, gilt auch vom zeitlichen Standpunkte im Verhältniss zu jedem beliebigen Punkt des Raums; die an diesem Punkte geschehende Bewegung der im continuirlichen Weltzusammenhange stehenden Stofftheilchen, der Wellenberg, der sich gerade hier gehoben hat, mag sich intensiv in demselben Masse abschwächen, als er sich extensiv ausbreitet: — wenn seine räumliche Ausdehnung unendlich ist, muss auch seine intensive Dauer unauflöflich sein; Raum und Zeit sind eben, wie hier evident wird, nicht unabhängig von einander, sondern von einander abhängige Functionen eines Subjectes; beide Kategorien verhalten sich ähnlich zu einander, wie Kraft und Stoff. Also muss ebenso, wie eine Aenderung der objectiven Stellung die Möglichkeit gewährt, etwas noch gegenwärtig zu empfinden, was, wie z. B. das Leuchten eines Fixsternes, für einen anderen Raumpunkt bereits vergangen ist, auch eine Aenderung der subjectiven Wahrnehmungsfähigkeit, wie sie beispielshalber durch Verschiebung der psychophysischen Bewusstseinschwelle im Somnambulismus eintritt, dasselbe ermöglichen.“

In dieser Ausführung ist eine ganze Reihe unbeweisbarer und ganz irriger Annahmen enthalten.

¹⁰. Es ist nicht nur unbeweisbar, dass der Weltraum mit seinem realen Inhalte ohne Ende sich ausdehne, sondern es lassen sich im

Gegentheil sehr triftige physikalische Gründe dagegen vorbringen, wie sie z. B. von Olbers, Secchi, Wundt geltend gemacht worden sind. Triftiger aber sind die aprioristischen Widersprüche, die sich, wie wir an verschiedenen Orten ausgeführt, aus der Annahme einer unendlichen körperlichen Ausdehnung ergeben.

2^o. Jedenfalls ist eine Ausbreitung der Bewegung ins Unendliche eine handgreifliche Unmöglichkeit. Denn da von jedem Bewegungspunkte aus die Kraft auf eine grössere Kugelfläche sich ausbreiten muss, nimmt die Bewegungsintensivität mit dem Quadrate der Entfernung ab. Ist also die ursprüngliche Bewegungsintensität nicht unendlich, so muss sie nach und nach so schwach werden, dass sie die weiteren Atome nicht mehr in Bewegung setzen kann. Da ferner nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft Bewegung nicht aus Nichts entstehen kann, so dürfen wir die Elasticität und Beweglichkeit der Atome selbst als absolut vollkommen annehmen, was in der wirklichen Welt nirgends der Fall ist, es wird dennoch die Bewegung endlich so schwach werden, dass sie sich nicht weiter fortpflanzen kann.

3^o. Die Bewegungsintensitäten der Weltkörper, welche noch nach Jahrhunderten sich im Aether fortpflanzen, sind über alle unsere Vorstellungen enorm gross zu denken; gegen dieselben ist die Bewegung, welche wir durch unsern Willen in der Umgebung hervorzurufen im stande sind, gleich Null: sie erlischt schon in unserer nächsten Nähe.

4^o. Dass die Willensthätigkeit Bewegung sei, ist eine ganz unge-reimte Behauptung. Wollen und Denken sind immanente, wesentlich im Subjecte verbleibende Zustände und Thätigkeiten. Oder welche Veränderung wird in der äusseren Körperwelt hervorgebracht, wenn ich den Satz vom hinreichenden Grunde denke oder einen Act der Liebe erwecke? Nun ist allerdings wahr, dass auch unsere geistigsten Acte die Mitwirkungen des Gehirns benöthigen; aber diese materiellen Bewegungen, welche den geistigen Thätigkeiten zu Grunde liegen, sind von so minimaler Stärke, dass es der feinsten Messungen bedarf, um sie überhaupt nachzuweisen. Ob dieselben auch nur über ein engbegrenztes Gebiet des Gehirns hinaus sich fortpflanzen, ist sehr zweifelhaft, geschweige denn dass sie in der Umgebung eine Veränderung bewirken könnten, oder gar Jahre lang sich durch den Weltraum auszubreiten vermöchten.

5^o. Es ist unrichtig, dass Raum und Zeit von einander abhängige Variablen darstellen. Offenbar kann es zeitliche Veränderungen auch in einer unräumlichen Geisterwelt geben, wie umgekehrt im Raume ein unveränderliches, also unzeitliches Wesen existiren kann. Aber die vom Verf. behauptete speciellere Abhängigkeit der Fortdauer einer Bewegung mit der Ausdehnung derselben im Raume mag zugegeben werden. Diese Abhängigkeit stellt sich bestimmter als umgekehrtes Proportions-Verhält-

niss heraus: Ein Ereigniss kann um so später noch beobachtet werden, je weiter der Beobachter von dem ursprünglichen Orte desselben entfernt ist. Wer an dem Orte selbst sich befindet, kann es nur im Augenblicke des Geschehens wahrnehmen; denn wenn das Gesetz von der Erhaltung der Kraft nicht auf das schädteste verletzt werden soll, muss die Bewegung beim Uebergange in die Ferne am ersten Orte aufhören, und ebenso in der zweiten Region beim Uebergang in die dritte. Wer das Ereigniss noch nach unendlicher Zeit schauen will, muss unendlich weit vom Anfangspunkte aus entfernt sein. Das ist aber denn doch eine starke Zumuthung an den Verstand der Schopenhauer-Gläubigen und entspricht sehr schlecht der Thatsache, dass Swedenborg und andere Somnambulen Ereignisse aus der verschiedensten Vergangenheit erkannt haben sollen. Nach der Ludwig'schen Theorie müssten für die verschiedenen Zeitpunkte der Vergangenheit auch Seher aus verschiedenen Zeiten postulirt werden. Am Orte des Ereignisses selbst könnte es später gar nicht mehr, selbst vom begabtesten und feinfühligsten Somnambulen gesehen werden; und doch soll gerade die Oertlichkeit häufig, so z. B. bei der Wünschelruthe, die Schergabe wecken.

6^o. In Wahrheit ist es aber nicht einmal dasselbe Ereigniss, welches ursprünglich an seinem Orte geschah, und später an einem andern beobachtet wird. Den Lichtstrahl freilich, den wir jetzt wahrnehmen, können wir als denselben bezeichnen, welcher vor Jahrhunderten von einem Fixstern ausging. In Wirklichkeit ist auch er eine ganz andere Bewegung als diejenige, welche unmittelbar in jenen grossen Fernen durch das Auflodern grosser kosmischen Massen im zunächst liegenden Aether erregt wurde. Aber wegen der Gleichartigkeit der beiden Bewegungen und der Einfachheit des Vorganges kann man das jetzt gesehene Licht mit dem vor Jahrhunderten ausgesendeten identificiren. Anders wenn es sich um complicirte Ereignisse handelt, wie sie doch meistens Gegenstand der Visionen bilden. Wie soll sich z. B. das Schreiben einer Quittung und die Aufbewahrung derselben in einem geheimen Fache, was Swedenborg der Frau Marteville offenbarte, durch den Raum jahrelang fortpflanzen? Hier auf Erden stossen die Fortpflanzungswellen auf so viele Hindernisse, sie werden durch die derben Körper so mannigfach zurückgeworfen, abgelenkt, dass man in der Zeiten Ferne nur ein Zerrbild vom ursprünglichen Ereignisse erhalten könnte. Und nun gehen Tausende und Millionen von menschlichen Ereignissen durcheinander: aus diesem Chaos ein bestimmtes herauszulesen, vermag auch der feinfühligste Somnambule nicht.

Ein Spürhund mit feiner Nase wird selbst nach Stunden noch die geringen Spuren der von seinem Herrn an einer Stelle ausgeströmten Geruchsatome wahrnehmen, aber complicirte Handlungen, die er auf dem Wege verrichtet, insbesondere Gespräche, die er geführt, Gedanken-

associationen, die ihm durch den Kopf gegangen, werden nicht einmal an Ort und Stelle, geschweige in weiter Ferne gerochen oder gesehen oder gehört werden können.

So scheint uns denn Ludwig in der Erklärung der Thatsachen nicht dieselbe nüchterne Besonnenheit an den Tag zu legen, welche er bei Beurtheilung der Thatsachen selbst, insbesondere des Vorgesichts und der Telepathie, bekundete. Freilich je weiter gegen Ende, desto weniger können wir auch in Betreff der Thatsachen ihm als Führer folgen. So will uns der Abschnitt über das zweite Gesicht bei den Thieren, über die Todtenuhr, nicht zusagen. Das Klopfen des ‚Anobium pertinax‘ scheint doch hinreichend, den weitverbreiteten Aberglauben über die Todesverkündigung des Klopfens begreiflich zu machen. Das Werk würde nichts an Werth verloren, sondern, wie mir scheint, gewonnen haben, wenn die Artikel: „Giordano Bruno und sein Verhältniss zur wissenschaftlichen Mystik“, „die Traumkunst des Bischofs (Neuplatonikers) Synesios“, „Beneke und sein Schüler N. C. G. Raue“ weggeblieben wären.

Namentlich muss der Versuch, durch Beneke'sche Psychologie die mystischen Erscheinungen zu erklären, als ein durchaus unglücklicher bezeichnet werden, da die Beneke'schen Grundlagen Dichtungen sind. Wenn man freilich zugibt, „dass der menschlichen Seele sich fortwährend neue Urvermögen an bilden“, dass „das Gleichartige das Gleichartige anzieht, das Aehnliche das Aehnliche“, dass „alle seelischen Elemente in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt sind, die in ihnen gegebenen beweglichen Elemente gegen einander auszugleichen“ u. s. w., wird man alle möglichen, die mystischen und nichtmystischen Erscheinungen sehr leicht erklären können. Es beruht dann z. B. „die Natur der Gedankenübertragung wesentlich auf der Erweckung bestimmter Vermögen durch den Grundprocess der Anziehung im Verhältniss des Gleichartigen zwischen den beweglichen seelischen Elementen, welche unabhängig vom Willen und Bewusstsein des Empfängers und nicht minder von jeder räumlichen Beziehung stattfindet.“

Man begreift schwer, wie Ludwig solchen aprioristisch aufgestellten Hirngespinnsten, welche das einheitliche Seelenleben in ein Gewimmel von Einzelvermögen auflösen, das Verdienst zuspricht, gegenüber der deductiven Psychologie der Scholastiker eine Erfahrungsseelenkunde begründet zu haben. Die fundamentalste aller Thatsachen, die Einheit des Bewusstseins, tritt Beneke mit Füßen, und auch Ludwig sieht sich schliesslich genöthigt, in Anbetracht dieser Thatsache Beneke zu desavouiren und auf Aristoteles Lehre von der Einheit der Seelensubstanz, welche gerade die Scholastiker erst in's rechte Licht gestellt haben, zurückzugehen.