

Recensionen und Referate.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)¹⁾

- 7) **Moralphilosophie.** Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung von V. Cathrein S. J. Erster Bd.: Allgem. Moralphil. Freib. Herder 1890. *M.* 7,50.

Es gereicht dem Referenten zu doppelter Freude, vorstehendes Werk an dieser Stelle anzeigen und kurz besprechen zu können. Schon der Umstand, dass nach Aufführung und Beurtheilung einer betrübenden Anzahl von atheistischen Moralsystemen wir auch einmal ein durchaus christliches aus der neuesten Zeit verzeichnen können, würde uns zu grosser Befriedigung reichen. Wenn aber dieses Werk mit siegreicher Kraft jene Versuche, eine Moral ohne Gott zu begründen, in ihr Nichts auflöst, und mit überzeugender Klarheit die Grundlagen der theistischen Ethik auf aristotelisch-scholastischen Standpunkt legt und befestigt, so muss eine solche Leistung einem jeden Christen, mehr noch denen, welchen die Pflege und Vertheidigung der christlichen Philosophie obliegt, sehr willkommen sein. Ein specielleres Interesse hat Ref. daran, weil auch er seit längerer Zeit sich insbesondere mit der Aufgabe beschäftigt hat, den schreckenerregenden Verheerungen atheistischer Ethik entgegenzutreten.

Wir haben es allerdings hier nicht mit einem blossen System der Ethik, sondern mit einem vollständigen Lehrbuche der Moralphilosophie zu thun; dieser erste Band gibt zwar nur eine „Allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns“, dem ein zweiter über die einzelnen Pflichten und Rechte des Menschen folgen wird. Aber auch der erste Band bietet weit mehr als ein allgemeines „Moralsystem“. Das erste Buch handelt von der Natur des Menschen und den menschlichen Handlungen nach ihrer physischen Seite: die Natur des Menschen (Mikrokosmos, Person, Gesellschaftlichkeit), die Freiheit, Leidenschaften, Hindernisse der

¹⁾ Vgl. Phil. Jahrb. Bd. II. (1889) S. 329 ff. 453 ff.; Bd. III. (1890) S. 90 ff. 188 ff. 440 ff.

Freiheit. Das zweite Buch behandelt die Bestimmung des Menschen, das dritte die Norm des sittlich Guten, das vierte die Arten und Quellen des sittlich Guten, wobei bereits eine allgemeine und specielle Tugendlehre gegeben wird, das fünfte das natürliche Sittengesetz, das sechste das Gewissen, das siebente Schuld und Verdienst, das achte die Lehre vom Recht. Ein Anhang gibt einen Ueberblick über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Natur- und Culturvölker.

Die chaotische Mannigfaltigkeit der je aufgestellten Moralsysteme wird auf folgendes sehr anschauliche Schema zurückgeführt: I. Aeussere Moralprincipien (Utilitarismus): 1. Eudämonismus a. Individueller (Privat-eudämonismus oder Hedonismus); b. Gesellschaftlicher (Socialutilitarismus). 2. Evolutionismus (Moralprincip des Culturfortschritts). II. Innere Moralprincipien: 1. Rein subjective (Intuitionismus) a. Gefühlsmoral α) des moralischen Sinnes, β) der Sympathie und des Mitleids, γ) des sittlichen Geschmacks. b. Verstandesmoral (Kant). 2. Objective Principien: a. das stoische Princip des naturgemässen Lebens; b. der Selbstvervollkommnung (Perfectionismus); c. das Moralprincip der vernünftigen Natur des Menschen.

Das letztere, welches von Aristoteles aufgestellt und von den Scholastikern weiter ausgebildet worden ist, weist der Verf. als das allein der Wahrheit entsprechende nach, nachdem er alle andern als falsch oder doch als unzulänglich dargethan hat. Besonders treffend scheint uns die Kritik des Moralprincips des Culturfortschritts, das im Zusammenhang mit der darwinistischen Verwirrung der Geister in der neuesten Zeit immer kühnere, zahlreichere und angesehenere Anhänger findet, die demselben eine etwas andere realere Grundlage zu geben suchen, als sie die aprioristischen Behauptungen von Hegel, Schelling, Krause boten. Ed. v. Hartmann, Laas und besonders Wundt stellen dasselbe als Abschluss der gesammten neueren wissenschaftlichen Errungenschaften dar.

Dagegen hebt der Verf. mit Recht hervor: 1. Was gegen den gesellschaftlichen Eudämonismus, den jene, wenigstens Hartmann und Wundt, sehr scharf verurtheilen, gesagt werden muss, das gilt auch von diesem Princip: es macht das Menschengeschlecht zum absoluten Selbstzweck, würdigt dagegen den Einzelnen zum blossen Mittel und Werkzeug für die Zwecke der Gesammtheit herab. „Nach der allgemeinen Ueberzeugung aller Vernünftigen ist der Mensch der Herr der Schöpfung, dem alle irdischen Güter als Mittel untergeordnet sind. Aber nach dem Culturfortschrittsprincip ist eigentlich das Umgekehrte der Fall. Nicht die Güter sind des Menschen wegen da, sondern die Menschen der Güter wegen. Sie sollen objective Werthe und Güter schaffen in Kunst, Wissenschaft und Industrie, in politischem und socialem Leben die Cultur fördern. . . . Hat doch einst ein Anhänger des Culturfortschritts den Ausspruch

gethan, Tausende, ja Millionen müssten arbeiten und leiden, damit wenige dem geistigen Fortschritt, der Erweiterung des Gesichtskreises der Menschheit sich widmen könnten. Aber eine solche Auffassung weisen wir mit Abscheu zurück.“ (S. 167 f.) Wenn irgendwo, so ist in dem sittlichen Streben ein jeder Mensch vom Anderen unabhängig, allen Anderen gleichberechtigt.

2. Wäre der Culturfortschritt das Ziel des sittlichen Strebens, so müsste mit jenem Sittlichkeit und Tugend gleichen Schritt gehen. Dem widerspricht aber die Geschichte der Völker und der einzelnen Menschen. Die grössten Culturheroen sind oft sittlich ganz erbärmliche Menschen.

3. Ist schon die grösstmögliche Wohlfahrt Aller ein zu unbestimmter und vager Massstab des Sittlichen, so gilt dies noch mehr vom Culturfortschritt. Ist das Verfertigen eines Kunstwerkes, der Statue eines Apollo oder einer Venus, die Uebernahme einer Universitätsprofessur, die Herausgabe eines neuen Romans oder Dramas schon an sich etwas sittlich Gutes? Wird die Cultur auf dem Wege des liberalen Manchesterthums oder der Socialdemokratie oder der Conservativen gefördert? Die verschiedenen socialpolitischen Parteien haben darüber die entgegengesetztesten Ansichten. Sie müssten also auf dem sittlichen Gebiete zu den entgegengesetztesten Anschauungen gelangen. Wie soll nun gar einem Fabrikarbeiter, einem Bauer, einem Wilden der Gedanke der Mitarbeit am Culturfortschritt als Leitstern und Triebfeder auf dem Wege der Tugend dienen? Und doch ist die Sittlichkeit Gemeingut aller Menschen.

4. Wo bleibt in dem Moralprincip des Culturfortschritts der hohe Werth des Sittlichen? wo die Kraft, die uns im Kampfe dieses Lebens stählt? Für untergegangene Culturen haben also die früheren Geschlechter wirken müssen, für eine zukünftige, die demselben Schicksale ausgesetzt ist, sollen wir unsere Glückseligkeit, unser Alles opfern? Wie machtlos wäre doch der Gedanke an den Culturfortschritt bei unseren Alltagsmenschen, die im Schweisse des Angesichts das harte Brod verdienen müssen. Uebrigens möchten wir glauben, dass auch unsere bevorzugten Culturmenschen in der Stunde der Versuchung gern auf die Mitarbeit am Fortschritt verzichten würden, wenn sie dafür heimlich eine verbotene Lust erhaschen können. Mit einem so armseligen Strohalm kommt man nicht weit aus, wenn die entfesselten Leidenschaften toben, und unser Schiffelein in den Fluthen zu begraben drohen.

Bei der Darlegung seiner eigenen Auffassung von der höchsten sittlichen Norm knüpft der Verf., wie bemerkt, wieder an Aristoteles an, wie auch bereits Trendelenburg und E. Zeller versucht. „Wir müssen uns endlich einmal entschieden von dem Vorurtheil modernen Hochmuths lossagen, als könne jeder neugebackene Philosoph alles bisher von den grössten Forschern aufgestellte und durch den Fleiss der Jahrhunderte vermehrte menschliche Wissen als ‚Dogmatismus‘ vornehm belächeln und bei Seite schieben, um ein ganz neues unerhörtes ‚System‘

an dessen Stelle zu setzen. Wir müssen den historischen Zusammenhang mit der Vergangenheit wieder herstellen und auf den einmal gegebenen sicheren Grundlagen weiter bauen. Der Mensch ist, und wenn er selbst ein Genie wäre, ein gar beschränktes Wesen und kann nur im Verein mit anderen und in langer Dauer Grosses schaffen. Wenn Jeder niederreisst, was sein Vorgänger aufgeführt, wird in alle Zukunft nie ein stattlicher Bau entstehen.“ (S. 206.)

Darnach bestimmt der Vf. die oberste sittliche Norm in folgender Weise: „Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältniss zu allen andern Wesen geziemend oder angemessen ist.“ Oder klarer: „Der Mensch soll hier die ihm durch seine vernünftige Natur im Weltganzen zukommende Stellung auswirken.“ (S. 212.)

Aus den zahlreichen Beweisen für diese Norm genügt es den einen oder andern anzuführen. „Das sittlich Gute fällt nothwendig unter den allgemeinen Begriff des Guten und zwar des relativ Guten. Ja es muss in der vorzüglichsten Art des relativ Guten bestehen oder in der höchsten Art von Angemessenheit mit der vernünftigen Natur des Menschen. Denn das sittlich Gute ist nach allgemeiner Anschauung das in vorzüglichem Sinne Begehrens- und Schätzenswerthe, welches den Menschen vor allen vernunftlosen Wesen auszeichnet.“ (S.214). Also ist die vernünftige Natur des Menschen als solche die nächste Norm des sittlich Guten. Nun steht aber der Mensch nicht allein da in der Welt. Damit etwas seiner vernünftigen Natur entspreche, muss es auch seiner gesellschaftlichen Stellung, ja seiner Stellung im Weltganzen entsprechen. Da aber aus dieser Stellung die mannigfachsten Beziehungen der menschlichen Natur sich ergeben, welche eine einheitliche Ordnung ergeben, so fällt die vom Vf. aufgestellte Norm der Sittlichkeit mit der der rechten Ordnung zusammen: „Was der rechten, dem Menschen in seinem Handeln geziemenden Ordnung entspricht, ist sittlich gut, was ihr widerspricht, ist böse.“

Aber auch hier dürfen wir nicht stehen bleiben, wenn wir die ganze Bedeutung der Sittlichkeit kennen lernen wollen: die allerhöchste sittliche Norm der Sittlichkeit ist die Wesenheit Gottes selbst, welche der letzte ideale Grund aller Wesenheiten und somit auch der vernünftigen Menschennatur und ihrer wesentlichen Beziehungen ist.

Derselbe Widerstreit der Meinungen, insbesondere der Gegensatz zwischen christlicher und atheistischer Moralphilosophie, tritt auch in der Erklärung und Begründung der Pflicht und weiterhin in der Annahme eines vor und über allen positiven Satzungen geltenden Naturrechts hervor. Doch würde es uns zu weit führen, wenn wir der vernichtenden Kritik des Vf. und der unwiderleglichen Begründung der Pflicht in Gott, sowie der Existenz des Naturrechts in's Einzelne folgen wollten. Wir müssen dem Leser das Studium des ganzen Werkes überlassen und an-

gelegentlich empfehlen; was wir daraus mitgetheilt haben, sollte einerseits die Art und Weise der Behandlung veranschaulichen, andererseits wird der Leser daraus die Ueberzeugung gewonnen haben, dass uns hier eine sehr bedeutende Leistung auf moralphilosophischem Gebiete geboten wird, die auch, was echte Wissenschaftlichkeit anlangt, all' den zahlreichen, zum Theil sehr geistreichen Producten s. g. unabhängiger Speculation zum mindesten ebenbürtig an die Seite treten kann.

Fulda.

Gutberlet.

Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion. Par A. van Weddingen. Bruxelles, F. Hayez. 1889. gr. 8^o. IV, 879 S.

Nicht bloss innerhalb sondern auch ausserhalb Deutschlands hat sich in neuester Zeit das Bestreben kundgegeben, einer metaphysischen Weltanschauung gegenüber dem Positivismus und Kant'schen Criticismus im Sinne der peripatetisch-scholastischen Lehrrichtung wieder einen sichern Grund und Boden zu verschaffen. Nach dem Vorgange von de Broglie, A. Barberis, J. B. Tornatore, P. Vallet u. A. ist auch Van Weddingen mit einer dahin abzielenden Arbeit hervorgetreten. Schon in der zu Piacenza erscheinenden Zeitschrift: „Divus Thomas“ hatte er 1881 eine „Sylloge argumentorum, quibus a Scholae christianae Doctoribus veritas humanae cognitionis et scientiae certitudo comprobatur“ veröffentlicht mit dem Versprechen einer später erfolgenden Ausführung derselben. Das oben bezeichnete Werk bildet die Lösung dieses Versprechens. Es legt Zeugniß ab von einer ausgedehnten Kenntniss der zeitgenössischen Literatur verschiedener Zungen nicht bloss innerhalb des engerbegrenzten Gebietes der Philosophie, sondern auch im Bereiche der Physik, Physiologie, Psychophysik, der Ethnologie und der vergleichenden Religionskunde mit einer weitgehenden, ja die Durchsichtigkeit der Darstellung theilweise sogar erschwerenden Berücksichtigung derselben. Es ist in elegantem Style geschrieben, lässt aber den wesentlichen Gehalt aus der ihm umschliessenden glanzvollen Hülle oft nicht gar zu leicht erkennen und auslösen. In Folgendem soll lediglich der Versuch gemacht werden, aus dem weiten und reichen Material desselben solche Gedanken auszuheben, die für eine Grundlegung der Objectivität menschlicher Erkenntniss von hervorragendem Belange sind, und ihnen einige kritische Bemerkungen anzufügen.

Der erste Theil des Werkes behandelt das menschliche Bewusstsein mit all' dem, was synthetisch in ihm beschlossen liegt und analytisch aus ihm herausgestellt werden kann. Hier hat die Erkenntnisswissenschaft ihren Ausgang zu nehmen. Das menschliche Bewusstsein

mit all' dem, was thatsächlich in ihm sich vorfindet und durch Reflexion zu gesonderter Betrachtung kommen kann, bildet darnach die Grundvoraussetzung für die Erörterung der Hauptfrage: ob und inwieweit demselben Objectivität zukomme? Das ist ganz und gar anzuerkennen. Nach Van Weddingen soll aber speciell das Ich-Bewusstsein mit seinem Gesamtinhalte den psychologischen Ausgangspunkt der Erkenntnisswissenschaft bilden. Die Selbstempfindung (*perception du moi*) ist nach ihm schon mit den ersten Eindrücken der äussern Sinne verbunden. Sie ist anfänglich ein bloss spontanes, confuses und habituelles Selbstbewusstsein, um erst in einem weitem Stadium ein reflectirtes, actuelles zu werden. Sie ist eine directe Schauung des eigenen Ich (*intuition directe du moi*), obwohl anfänglich nur eine confuse, unentwickelte, um erst durch die nachkommende Reflexion auf dessen verschiedene Strebungen und Thätigkeiten eine entwickelte zu werden (S. 56—58, 154, 163, 837 f.). Vermittelst dieser anfänglich auf confuse, dunkle, späterhin auf reflexive, deutliche Weise erkannten Strebungen und Thätigkeiten, besonders auch der die äusseren Dinge assimilirenden, nimmt das Ich sich selber wahr als deren substantielle Ursache, nimmt in ihnen zugleich wahr Raum und Zeit, Einheit und Vielheit, Wahres, Gutes, Schönes u. s. w. und in höchster Höhe als deren oberste und universelle Ursache das Unendliche (p. 67—73). Diese ganze Auffassung wird auch dem h. Thomas v. A. zugeschrieben, doch kaum mit Recht, weil die habituelle Selbsterkenntniss der Seele nach Letzterm (*de mente a. 8.*) nicht eine wirkliche Selbsterkenntniss der confusen, unentwickelten Art ist und weil nach ihm nicht die Thatsache des Ich-Bewusstseins, sondern die Wesenheit der äussern, materiellen Dinge als Ersterkanntes der Vernunft gilt. Es ist auch aus sachlichen Gründen zu bezweifeln, ob das Bewusstsein der allgemein nothwendigen Begriffe und Principien directer Weise von den Thatsachen der innern Wahrnehmung aus zur Entwicklung komme und nicht von den Thatsachen der äussern Wahrnehmung aus.

Das Grundprincip aller allgemein-nothwendigen Principien ist nach dem Verfasser das Princip der Bestimmtheit (*détermination*) oder der Ordnung. Es ist das Princip aller und jeder Ordnung der logischen und ontologischen, der statischen und dynamischen, der ethischen und ästhetischen. Es ist das synthetische Grundprincip, während jenes der Identität oder des Widerspruchs, welches man füglich das Princip des Nichtwiderspruchs nennen könnte, das analytische Princip alles Denkens und Seins ist. Das letztere bildet nur einen Ausdruck (*expression*), eine Formulirung des erstern und nichts weiter (S. 83 ff.). Es dürfte aber vielmehr zu sagen sein: das Princip der Ordnung, der Synthese, bildet einen bestimmtern, ja einen verschiedentlich gearteten Ausdruck des Identitäts- oder Widerspruchsprincipes, denn das letztere ist das aller-

allgemeinste, unbestimmteste, ersteres dagegen in seinen verschiedenen Artungen (als Princip der Causalität, Substantialität, der ethischen und ästhetischen Harmonie u. s. w.) ein mehr oder minder bestimmtes Princip.

Der zweite Theil behandelt die Objectivität der Sinnes- und Vernunftkenntniss. Der Verfasser will im Anschlusse an M. Schneid, A. Farges, E. Domet de Vorges die peripatetische Lehre von der Sinneserkenntniss mit der modern-physiologischen versöhnen. Die Bewegungen der Sinnesorgane und die ihnen zu Grunde liegenden specifischen Kräfte der Körper sind nur mechanische Hilfsmittel der Sensationen, die ‚species sensibiles‘ des lebenden Organismus sind in normalen Fällen dagegen Mittel der Assimilation und der formellen Vergegenwärtigung körperlicher Objecte (S. 174 ff., 204). Die Frage: ob den sogenannten secundären Sinnesqualitäten in solchen Fällen eine ausserphänomenale Wirklichkeit von formeller Art entspreche, möchte aber trotz dieser Ausführungen noch eine offene sein und genauere Untersuchungen erheischen. Zeit und Raum gelten dem Verf. mit Recht als abstrahirt im Sinne der peripatetischen Lehre. Sie sind keine den Sensationen vorausgehende, a priori in uns bereitliegende leere Formen im Sinne Kant's. Sie sind subjective Abstractionen von objectiver Bedeutung und können um ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit willen in solchem Sinne allerdings als apriorische Formen bezeichnet werden (S. 256—267). Dass ihnen auch eine objective, ausserphänomenale Wirklichkeit zukomme, vermögen weder die Sinne als solche zu constatiren, noch directer Weise die Vernunft, sondern die Vernunft nur indirecter Weise von den Sinnesphänomenen aus durch Anwendung der allgemeinen Principien, besonders des Causalitätsprincipes (S. 193 ff.; 246). Dieser Auffassung können wir nur beipflichten.

Die allgemein-nothwendigen Vernunftprincipien werden gewonnen durch die vom Sinnlichen abstrahirten intelligibeln Formen der thätigen Vernunft, ohne ihre Giltigkeit lediglich den Erfahrungsthatfachen zu verdanken. Sie sind nicht angeboren im Sinne des Cartesius, können jedoch als apriorische bezeichnet werden, sofern sie nicht a posteriori ihre Giltigkeit herleiten wie die rein empirischen Wahrheiten. Sie sind nicht bloss Generalisationen von Thatfachen, wie J. St. Mill meint, noch bloss Associationen von ererbter Art, wie Lewes und Spencer meinen. Sie sind allgemein-nothwendige Bestimmungen des Seienden und insofern nicht bloss von logischer Giltigkeit, wie Kant wollte, sondern auch von ontologischer, durch sich selber als wahr einleuchtend (S. 237 ff.; 267—272). Wenn der Verf. die apriorischen Vernunftprincipien als analytische bezeichnet, im Unterschiede von der synthetischen der Erfahrung (S. 238), so ist zu beachten, dass das analytische Grundprincip nach ihm das synthetische zur Voraussetzung hat. Beziehungsweise ist letzteres auch zuzugeben. So kann z. B. das Causalitätsprincip aus den That-

sachen des zeitlichen Werdens analytisch nur abgeleitet werden, wenn das zeitliche Werden nicht auf abstracte Weise gefasst wird, abgesehen vom Gewirktwerden, sondern einschliesslich desselben u. s. w.

Der dritte Theil beschäftigt sich mit der Anwendung der allgemeinen Vernunftprincipien auf die körperlichen und geistigen Dinge und deren letzten Urgrund. Er will die Objectivität der hylomorphistischen Naturansicht und deren Vereinbarkeit mit der modern-physikalischen Naturlehre, ja selbst mit dem physikalisch-chemischen Atomismus, sowie die Immaterialität, Substantialität, Wahlfreiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele darthun, ferner auch die objective Giltigkeit der ethischen und ästhetischen Ideen und in höchster Höhe die Existenz des a posteriori von der Welt aus durch Causalitätsschlüsse demonstrirbaren Unendlichen im theistischen Sinne des Wortes. In diese Detailerörterungen können wir hier nicht folgen.

Und was gilt dem Verf. als objectives Kriterium all' dieser verschiedenen Gewissheiten und der Gewissheit überhaupt? Die unmittelbar oder mittelbar uns einleuchtende Evidenz der Sache. So sehr er auch die angeborenen, instinctiven Strebungen der Vernunft stets als ein Kriterium der Wahrheitserkenntniss betont, so betrachtet er dieselben doch nur unfehlbar in ihrer wesentlichen Unterordnung unter die Evidenz als objectives Wahrheitskriterium aller intellectuellen Erkenntnisse (S. 302 ff.; 312).

Hiermit möge unsere Besprechung ihr Ende finden. Sie sollte nur dazu dienen, für das von so grosser Gelehrsamkeit des Verf. zeugende Werk das Interesse der philosophischen Fachkreise wachzurufen.

München.

Al. Schmid.

Der Buddhismus nach älteren Páli-Werken dargestellt von

Dr. Edmund Hardy. Münster, Aschendorff, 1890. VIII, 168 S.

Das British Museum in London ist ein Mikrokosmos. Gibt sich ein Besucher Mühe, mit Beiseitelassung der herrlichen Kunstdenkmale, nur die Monumente, Sammlungen, Originaltexte und zugehörigen Schriftwerke des genauern einzusehen, die auf die Religionswissenschaft Bezug haben, wahrlich, er muss fürchten, in dem Labyrinth aufgehäufter Reichthümer den leitenden Faden zu verlieren. Die Schreiber, Abschreiber und Vielschreiber des Continentes, die sich mit Vorliebe hinter fremde Gelehrsamkeit verschanzen, haben keine Ahnung von der Grösse der Aufgabe, eine umfassende und gründliche Religionsgeschichte zu liefern. Sie kann nicht das Werk Eines Mannes sein. Da sollte eine Ordenscongregation, deren Missionäre zugleich mit den Heidenvölkern in lebendiger Berührung stehen und die durch den Austausch lebendiger Erfahrungen das trockene Geschäft der Gelehrsamkeit befruchten könnten, Hand anlegen. Das Unter-

nehmen würde sich gewiss lohnen — und es muss einmal gemacht werden, sollen wir nicht rücksichtlich der wichtigsten Fragen vergleichender Religionskunde in traurige Abhängigkeit gerathen von den Constructionen rationalistischer, positivistischer und evolutionistischer „Forscher und Philosophen.“

Unter den neueren Arbeiten, die mit Glück begonnen haben, gedachten Ariadnefaden zu spinnen, seien nur die trefflichen Studien von Christian Pesch, S. J. genannt: „Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums und der Neuzeit“ I./III. (Freiburg 1886/88). „Gott und Götter“ von demselben Vf. will neuestens (1890) der vorherigen Materialiensammlung durch philosophische Verwerthung Sinn und Form geben. Denn

„Die wechselnden Ansichten der Menschen über Gott und sein Verhältniss zur Welt sind vorübergehende Erscheinungen, die nur insofern Interesse für den denkenden Geist haben, als sie uns die unveränderlichen Gesetze offenbaren, welche das religiöse Leben der Menschheit beherrschen. Dèsshalb sehen wir auch die Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft bemüht, den geschichtlich gegebenen Stoff philosophisch zu durchdringen und so eine Religionsphilosophie auf empirischer Grundlage aufzubauen.“

Nicht dem Zwecke fachmännischer Erkenntniss will das Aschen-dorff'sche Unternehmen in erster Linie dienen, dessen Einführungswerk hier angezeigt wird. Die „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte“ sollen die Ergebnisse der Forschung den wissenschaftlich Gebildeten allgemein zugänglich machen und zum Weiterstudium das nöthige Material an die Hand geben. Dabei soll der Zusammenhang zwischen Religion, Geschichte und Cultur besonders beachtet, und sollen diejenigen Punkte hervorgehoben werden, woselbst die fremden Glaubens- und Cultusformen Analogien zum Juden- und Christenthume darbieten.

Auch mit der angeführten Beschränkung ist das Programm dankbarst zu begrüßen, um so mehr, als wir gestehen müssen, dass die religionsgeschichtlichen Kenntnisse in unsern Kreisen nicht die erste Stelle einnehmen, oder dass — wogegen das Programm grundsätzliche Verwahrung einlegt — die lückenhaften Kenntnisse nicht selten zu willkürlichen Deutungen und waghalsigen Combinationen missbraucht werden. Oder liessen sich bei uns nicht viele Beispiele nennen, jener köstlichen Missdeutung gleich, welche der verst. E b r a r d in seiner ‚Apologetik‘ hat? Er lässt einmal den Vedensänger klagen, dass ein „unheilvoller Zug“ ihn zu vielen Sünden dränge. In diesem ‚Nitimur in vetitum cupimusque semper negata‘ sieht der Apologet die instinctive Ahnung der Erbsünde im Gemüthe des Sängers, der als Seher im Namen aller sprechen darf. Ein Kritiker aber, welcher den Urtext nachgelesen, konnte den Apologeten belehren, dass der Sänger von einem „schlimmen Zug im Halse“

spreche, von dem leidigen Hang zum Somatranke. Im gleichen Zusammenhange wird die Vorliebe fürs Würfelspiel u. ä. verwünscht!

Ed. Hardy's „Buddhismus“ beginnt die „Darstellungen.“ Vf. will ganz auf dem Boden des vorhin genannten Programmes stehen. Die äussere Form, die er seinem Buche gegeben, ist folgende.

Nach einer orientirenden Einleitung ist das Nöthige über Gotama Buddha's Leben (oder Nichtexistenz?) gesagt. Dann folgt eine gedrängte Darstellung seiner Lehre nach den älteren Schriftwerken und seines Ordens, sowie eine Vergleichung des Buddhismus und des Jainismus. Nachdem von dem Schirmherrn des Buddhismus im 3. Jahrhundert v. Chr., von Aśoka, dem Constantin des Buddhistenglaubens, die wichtigsten Religionsedicte (Felseninschriften) mitgetheilt sind, schliesst das Werk mit einem Capitel, dem sicher am meisten Interesse entgegen gebracht wird, zumal in einer Zeit, wo die deutsche Philosophie (Schopenhauer und Hartmann) es herausgebracht hat, dass die idealsten Züge unserer Sittenlehre, die allgemeine Menschen- und Feindesliebe, nicht neu, sondern buddhistisch, und dass, was daran nicht buddhistisch, eben unwahr, „heteronome Pseudomoral“ ist. Die Gegenüberstellung von „Buddhismus und Christenthum“ vergleicht zunächst die beiderseitigen Schrifturkunden, die Pāli-Piṭakas und das Neue Testament; dann Buddha und Christus (Person, Leben, Lehre, Stiftung); endlich den christlichen und den buddhistischen Fortschritt (social, ethisch, ästhetisch und wissenschaftlich).

Eine grosse Zahl von Anmerkungen gibt Rechenschaft darüber, woraus der Vf. geschöpft hat und worauf er seine Ansichten stützt. Sehr dankenswerth ist die angehängte Statistik über den Buddhismus. Sie zeigt, was die Zahlen sich nicht alles gefallen lassen müssen. Nennen wir nur zwei Rechner! Rhys Davids in seinem ‚Buddhism‘ zählt 500 Millionen; M. Monier-Williams, dessen neuestes Werk ‚Buddhism in its Connection with Brahmanism and Hinduism, and its Contrast with Christianity‘ (1889) hier mehr Verwerthung verdient hätte, theilt dem Buddhismus ca. 100 Mill. zu, eher weniger als mehr. Eine (nicht originale) Karte: „Das hl. Land des Buddhismus“ beschliesst die Arbeit, deren Mannigfaltigkeit schon aus unserer raschen Uebersicht erhellt.

Einzelheiten zu discutiren gehört in religionswissenschaftliche Fachzeitschriften. Das „Philos. Jahrb.“ wird, schon um eine gründliche Religionsphilosophie auf historischer Grundlage anbahnen zu helfen, dem Fortgang des Aschenendorff'schen Unternehmens mit lebhaftem Interesse folgen müssen.

Verwiesen sei zum Schlusse nochmals auf „Buddhismus und Christenthum“ (S. 110—143). Allerdings dürfte der ersten Forderung des Programms, der allgemeinen Verständlichkeit, kaum gedient sein durch Stellen wie folgende (S. 128):

„Für den Buddhismus ist ein göttliches Gesetz ein Wort ohne Bedeutung. Die Sünde ist ihm die aus der das persönliche Selbst, also einen blossen Schein suchenden Begierde und letztthin aus der Unwissenheit hervorgehende Störung des inneren Gleichgewichtes.“

Es ist zu fürchten, dass eine ähnliche Redeweise, die sehr weit absteht z. B. von Max Müllers oder Oldenbergs oder M. Monier-Williams Darstellungskunst, dem an sich schon spröden „Buddhistenstoffe“ nicht zu zahlreiche Leser gewinnt. Inhaltlich dagegen hat der Vf. unbedingt Recht, wenn er ganz allgemein sagt (S. 130):

„Christenthum und Buddhismus sind Antipoden, und jeder Versuch, da und dort auszugleichen oder zu versöhnen, muss daher nothwendig fehlschlagen. Nirgends ist die Antithese mehr am Platze: Christus oder Antichristus.“

Wildbad.

Dr. Carl Braig.

Cause efficiente et cause finale. Par E. Domet de Vorges.

Paris, Annales de Philosophie chrétienne 1890. 8°. 136 p. Fr. 2.50.

Vorliegendes Werk ist ein Separatabdruck einer Artikelreihe in den „Annales de Philosophie chrétienne“. Sein Inhalt ist in allgemeinen Zügen folgender: Erster Abschnitt (S. 11 ff.). Jede Wissenschaft muss von Principien ausgehen. Diese Principien aber sind, sofern wir bei der alten christlichen Philosophie bleiben oder zu ihr zurückkehren, keine blossen Hypothesen, sondern durchaus berechnete Principien. Man kann die Principien in Postulate und Axiome eintheilen. Postulate sind Sätze, welche zwar vor dem Richterstuhle der menschlichen Vernunft allgemeiner Anerkennung sich erfreuen, aber worüber sich der Mensch nicht nach allen Seiten hin vollkommen klare Auskunft zu geben im Stande ist. Die Axiome hingegen besitzen neben der allgemeinen Anerkennung auch volle Durchsichtigkeit und Klarheit. Das Causalitätsprincip ist nicht ein blosses Postulat, sondern es ist den Axiomen beizuzählen. Die allgemeine und objective Giltigkeit der Axiome lässt sich auf dem Standpunkte der Scholastik, welche zwischen dem ausschliesslichen Empirismus eines Condillac und dem Subjectivismus oder Idealismus Kant's die richtige Mitte hält und auf diesem Wege unter allen philosophischen Systemen allein zu universellen Ideen mit objectivem Inhalte führt, uns schwer nachweisen. Denn die Axiome gründen eben in den allgemeinen Ideen. Nebenher streut der Verfasser gegen viele seiner Gesinnungsgenossen die tadelnde Bemerkung ein, dass von ihnen bei Erklärung und Begründung der Axiome nicht so fast der objectiv-metaphysische als der logisch-formelle Standpunkt berücksichtigt werde. — Zweiter Abschnitt (S. 28 ff.): Was nun speciell das Causalitätsprincip betrifft, so entsteht vor Allem die Frage: Woher gewinnen wir den Begriff der

Ursächlichkeit? Nach Widerlegung der Anschauungen von Hume, Kant, Locke, Stuart Mill und nach Feststellung des richtigen Ursächlichkeitsbegriffes erhalten wir die Antwort: Den fraglichen Begriff schöpft der Mensch aus sich selbst, und zwar nicht bloss aus den Aeusserungen seiner Willenskraft, sondern aus der gesammten Thätigkeit seiner Natur. Dieses Resultat bildet die Unterlage für die nun folgende Kernfrage: Ist das Causalitätsprincip wirklich ein Axiom im früher erklärten Sinne? Diese Frage wird nicht bloss bejaht, sondern auch einlässlich begründet und zwar in ziemlich selbständiger Weise. — Dritter Abschnitt (S. 51 ff.): Nun wird auf die einzelnen Classen der Wirkursache näher eingegangen. Zunächst gelangt die höchste Wirkursache (*causa prima*) zur Sprache. Dabei werden vorerst die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes dargelegt und auf ihre Stichhaltigkeit geprüft; dann wird Gott als Schöpfer und beständiger Erhalter aller Dinge, sowie als beständiger Mitverursacher alles geschöpflichen Wirkens hingestellt; schliesslich folgt eine nähere Erklärung, wie durch den letztgenannten Einfluss Gottes die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe keineswegs gefährdet wird. — Der vierte Abschnitt (S. 71 ff.) bespricht die Wirksamkeit der geschöpflichen Dinge. Vorab wird der Occasionalismus des Leibniz und Malebranche widerlegt und dabei der Grundsatz eingeschärft, hier wie überall dürfe die Frage nach dem „Ob“ (*an sit*) nicht von der Frage nach dem „Wie“ (*quomodo sit*) abhängig gemacht werden. Mögen aber auch alle Dinge, der leblose Stoff nicht ausgenommen, eine gewisse Wirksamkeit besitzen, so besteht dennoch zwischen dem Wirken des toten Stoffes und dem Wirken des wahlfreien Menschen ein himmelweiter Unterschied. Nebenher streift der Verf. Fragen wie folgende: Lässt sich mit P. Secchi alles Wirken der rein materiellen Welt auf blosser Bewegung zurückführen? fordert die stetig fortgesetzte Bewegung auch eine stetig fortgesetzte Verursachung oder genügt dazu nebst dem ersten Anstoss das sogenannte Beharrungsvermögen? ergibt die empirische Beobachtung eine eigentliche Fernwirkung (*actio in distans sine medio*) u. s. w.? Das Ganze schliesst mit einer Hervorhebung der charakteristischen Eigenschaften des geschöpflichen Wirkens im Unterschiede zum Wirken der ersten Ursache. — Fünfter Abschnitt (S. 93 ff.): Alle geschaffenen Ursachen müssen irgendwie von aussen zum Wirken angeregt werden. Jedoch ist diese Anregung bei den verschiedenen Wirkursachen, von der leblosen Natur angefangen bis zur obersten Stufe des Lebens im wahlfreien Geiste, von sehr verschiedener Art. Die niedrigen Dinge wirken, den entsprechenden Anstoss vorausgesetzt, mit Nothwendigkeit; indessen bleibt auch hier für das ausserordentliche und wunderbare Eingreifen Gottes ein weiter Spielraum offen. Ebenso wenig wird durch die Nothwendigkeit der oben gedachten Anregung von Seite Gottes und deren wirksamen Einfluss die Wahlfreiheit des Menschen auf-

gehoben. Im Vorbeigehen werden hier auch vom rein philosophischen Standpunkte aus die massgebenden Gesichtspunkte und die richtigen Schranken für die allenfallsige Zulässigkeit der Entwicklungshypothese angegeben. — Der letzte Abschnitt handelt (S. 121 ff.) von der Zweckursache. Vor Allem wird auf das Bedeutungsvolle der hier angeregten Frage auf dem Gebiete der Philosophie und der philosophischen Naturerklärung hingewiesen. Auch zur Idee des Zweckes — so wird weiter ausgeführt — gelangt der Mensch durch Reflexion auf sich selbst und auf sein eigenes Handeln. Darauf wird gezeigt, wie diese Idee, richtig verstanden, nicht bloss auf das Handeln der vernünftigen Geschöpfe, sondern geradezu auf das Wirken der gesammten Natur Anwendung findet. Zum Schlusse sucht der Verfasser den Leser durch den Hinweis auf die vielfältige Eintheilung der Zweckursache über diesen Begriff und dessen Anwendung noch genauer zu orientiren. — Dies ist der reiche Inhalt dieses mit ebenso viel Fleiss als Geschick geschriebenen Buches.

Dasselbe ist zunächst für Gelehrte berechnet, welche sich vorherrschend mit den Naturwissenschaften befassen und verfolgt den Zweck, jene metaphysischen Grundwahrheiten, welche die genannten Wissenschaften, auch so lange sie auf ihr Gebiet sich beschränken, nie aus dem Auge verlieren sollten, mit aller Klarheit darzulegen. Das Werk ist also vor Allem den Gelehrten der genannten Wissenszweige eindringlich zu empfehlen. Unter der Hand des ebenso sachverständigen als sprachgewandten Verfassers gestaltet sich der Stoff zu einer siegreichen Apologie der scholastischen Philosophie. Ueberall wird auf Aristoteles und St. Thomas zurückgegangen. Auch eine glänzende Theodicee kann das Buch genannt werden. „Bei dieser Studie — so lesen wir am Schlusse — ist uns überall Gott begegnet. In sich selbst ist Gott die Fülle und höchste Vollendung des Seins. Uns aber zeigt er sich vor Allem als Ursache; als die erste Ursache, die Alles hervorbringt und Alles bewegt; als die letzte Zweckursache, nach der Alles hinstrebt. Dem Philosophen, der nicht seinen Leidenschaften und seinem Stolz zu Liebe der gesunden Vernunft entsagt, begegnet Gott bei jedem Schritte.“

Der Metaphysiker von Fach wird hier im Ganzen und Grossen nichts Neues finden; wohl aber findet er das, was die scholastische Philosophie über die einschlägigen Punkte lehrt, zu einem schönen Ganzen verarbeitet. Manches findet man klarer und fasslicher vorgetragen, als anderswo, überall wird auf die Berührungspunkte zwischen Physik und Metaphysik hingewiesen. In der gedachten Hinsicht dürfte für den Fachmann der zweite und der vierte Abschnitt das meiste Interesse und die reichste Ausbeute bieten. Allerdings wird der Fachmann vielleicht auch in einigen mehr untergeordneten Stücken mit der Anschauung oder wenigstens mit dem praktischen Vorgehen des Verfassers sich nicht vollkommen ein-

verstanden zeigen. Wir heben von dem, was uns aufgestossen ist, bloss einen Punkt hervor. Wenn behauptet oder angenommen wird, das Princip des zureichenden Grundes sei gänzlich oder doch vorherrschend subjectiv-logischer Natur, so ist dies wohl nicht richtig. Auch das Princip des Widerspruches muss man nicht immer, wie der Verfasser zu thun scheint, in seiner abstractesten Gestalt betrachten. Man kann es ja je nach Bedürfniss concreter fassen, indem man z. B. sagt: Nichts kann zugleich lebendig und nicht lebendig, zeitlich und nicht zeitlich sein und dgl. Dies scheint der Verfasser nicht beachtet zu haben, wenn er das Verfahren der Philosophen, das Causalitätsprincip zunächst auf das Princip des hinreichenden Grundes und schliesslich auf das Princip des Widerspruches zurückzuführen, als verfehlt oder wenigstens für nutzlos erklärt. Derlei untergeordnete Mängel hindern indessen nicht, dass auch ein geschulter Metaphysiker das Buch mit Nutzen lesen kann und nicht ohne Befriedigung aus der Hand legen wird.

Brixen.

Dr. Franz Schmid.

Quid Aristoteles de loco senserit? Scripsit H. Bergson.

Paris, Alcan 1889.

Diese Schrift hat, soferne wir beim Titel bleiben, nicht sofast die Aufgabe, den richtigen Begriff von ‚locus‘ oder ‚Ort‘ festzustellen; vielmehr will sie bloss die diesbezüglichen Anschauungen des Aristoteles klarstellen. Dabei bezeichnet der Verfasser schon gleich eingangs den Gedanken „Aristoteles habe dem Begriffe ‚Raum‘, auf den sich die philosophische Speculation in dieser Richtung schliesslich concentriren muss, den Begriff ‚Ort‘ untergeschoben“, als Hauptergebniss der folgenden Untersuchung. In Folge dessen habe der Stagirite die einschlägige philosophische Controverse, anstatt sie zu entscheiden, eigentlich nur umgangen.¹⁾

Auffallend ist es, dass der Verfasser bei Angabe der einschlägigen Literatur die mittelalterliche Scholastik und namentlich den hl. Thomas ganz übergeht. Um von Anderem zu schweigen, haben wir ja vom Aquinaten auch einen Commentar zu den libri Physicorum des Aristoteles, welche über den ‚Ort‘ ausführlich handeln; und dieser Commentar ist gleich den übrigen Commentaren des englischen Lehrers durch Uebersichtlichkeit und Klarheit ausgezeichnet. Nicht minder fällt es auf, dass nirgends auf die Frage eingegangen wird, wie bei Aristoteles der Begriff ‚Ort‘ (τόπος) zu den beiden Kategorien ‚Ubi‘ und ‚Situs‘ (ποῦ und κεισθαι).

¹⁾ Aristoteles ad eam doctrinam (venit), per quam substituto ‚locus‘ pro ‚spatio‘ controversias illas, quas nos ad spatium vel maxime pertinere existimamus, potius vitasse quam diremisse videatur. p. 1.

sich verhält; und doch hängen die genannten Kategorien mit dem Begriff ‚Ort‘ so innig zusammen, dass bei den Scholastikern die erstgenannte Kategorie in der Regel mit dem Begriffe ‚locus‘ geradezu identificirt wird.

Uebrigens muss, um auf die Sache selbst kurz einzugehen, zugestanden werden, dass im vorliegenden Werke die Lehre des Aristoteles über den ‚Ort‘ im Allgemeinen recht klar und übersichtlich dargelegt wird. (Vgl. p. 14, 20, 41.) Es werden der Reihe nach folgende Sätze entwickelt. Vor Allem sucht Aristoteles durch eine Reihe von Argumenten zu erhärten, dass dem ‚Orte‘ irgend ein bestimmtes Sein (esse certum aliquid) zukomme. Von diesen Argumenten weisen einige eine gewisse Dunkelheit auf; ja sie scheinen mit den anderweitigen Ansichten unseres Philosophen nicht recht im Einklang zu stehen. Indessen löst sich diese Schwierigkeit durch die Bemerkung, dass Aristoteles bei dieser Beweisführung sich nicht durchgehends auf seine anderweitigen philosophischen Grundsätze, sondern theilweise auf die allgemein angenommenen Anschauungen der Menschheit stützt. (p. 3.) Nachdem dann Aristoteles in seiner einlässlichen Abhandlung über den ‚Ort‘ seiner Gepflogenheit gemäss als vorläufige Schwierigkeiten verschiedene, zum Theil sehr spitzfindige Gedanken vorgebracht hat (p. 8—13), zeigt er zunächst mehr negativ Schritt für Schritt, dass der Ort weder als ein für sich bestehendes Körperwesen, noch als Bestandtheil der Körperwelt, etwa als Materie (*ὕλη*) oder als Form (*μορφή*) der Körper, und auch nicht als eine körperliche Eigenschaft, noch endlich als eine gewisse Leere (*κενόν*) oder Entfernung (*διάστημα*) der Körper untereinander zu fassen sei. (p. 14—40.) So gelangt er schliesslich zur bekannten Definition: *Locus est terminus continentis immobilis primus (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον τοῦτ' ἐστὶν ὁ τόπος)* d. h. der Ort eines Dinges ist die erste und in sich unbewegliche Grenze oder Oberfläche des Seins, welches das fragliche Ding umgibt. Sofort werden die einzelnen Momente dieser Definition näher erklärt. Hiemit ist im Ganzen und Grossen offenbar das Richtige getroffen. Im Einzelnen dürfte vielleicht Manches der Beanstandung ausgesetzt sein. Als Schlussresultat stellt der Verfasser, wie bereits bemerkt wurde, den Satz hin: Also will Aristoteles von einem Raume als solchem, der sich nach des Verfassers Voraussetzung vom Orte bedeutsam unterscheidet, nichts wissen. Dabei polemisiert der Verfasser gelegentlich ziemlich einlässlich gegen die entgegengesetzte Behauptung Wolter's (p. 58), sowie gegen die Argumente, womit von Aristoteles die Möglichkeit des Leeren bekämpft wird. (p. 22 seqq., 73 seqq.)

Das angedeutete Schlussresultat und theilweise auch die diesbezügliche Polemik leiden indessen an einem sehr bedeutsamen Mangel. Es ist nämlich nirgends mit hinreichender Bestimmtheit angegeben, in welchem Sinne sich Raum und Ort von einander unterscheiden sollen. Wenn wir einige gelegentlich eingestreute Ausdrücke richtig auffassen (vgl. p. 72, 78),

so steht der Verfasser bezüglich des Raumes auf Kant'schem Standpunkte. Jedenfalls sind seine mehr gelegentlich hingeworfenen Andeutungen oder Begriffsbestimmungen in Betreff des Raumes (vgl. p. 63, 64, 73, 76) nicht ausreichend. Auch scheint er die diesbezüglichen Anschauungen der Scholastik nicht recht gekannt oder wenigstens nicht genug berücksichtigt zu haben. Die Frage, ob Raum und Leere sich begrifflich vollkommen decken, findet ebenfalls keine Erwähnung, geschweige denn eine befriedigende Lösung. Gegen Ende der Abhandlung werden auch noch die Monaden des Leibniz und mit ihnen die zwei weiteren Begriffe der Ausdehnung und der Theilbarkeit herbeigezogen (p. 75), aber wiederum ohne die erforderliche Untersuchung, wie sich diese Begriffe sowohl untereinander, als auch zum Begriffe des Raumes verhalten. So ist nach unserem Urtheile die mehrerwähnte Polemik, sowie die damit in Verbindung stehende positive Lehre unseres Verfassers weder nach allen Seiten hin vollkommen klar, noch durchaus stichhaltig. Höchstens wird das Hauptintention des Verfassers, nämlich dass Aristoteles, wie er von einem leeren Raume nichts wissen will, so auch neben dem Begriffe des Ortes für den Begriff des Raumes als für einen weiteren Begriff mit realer Grundlage keinen rechten Platz offen lässt, als erreicht angesehen werden können. Dabei wollen wir nicht leugnen, dass auch in jenen Theilen des Buches, wo in polemischer oder thätischer Form auf die objective Wahrheit der Sache eingegangen wird, viele recht brauchbare Gedanken zu finden sind.

Das Verfahren des Werkes legt den Gedanken nahe, dass derlei historisch-exegetische Untersuchungen nur insofern einen weitreichenden Werth besitzen, als sie zur Erreichung der objectiven Wahrheit dienlich sind. Das ist auch unsere Ueberzeugung. Daher erlauben wir uns folgende Bemerkungen. Will man in den hier angeregten Fragen zu sicheren Resultaten gelangen, so muss man vor Allem die einschlägigen Begriffe ‚Ausdehnung‘, ‚Theilbarkeit‘, ‚Raum‘, ‚Ort‘ u. s. w. ganz genau zu bestimmen suchen. Zu diesem Zwecke glauben wir in unserer Abhandlung über die Quantität¹⁾ einen beachtenswerthen Beitrag geliefert zu haben. Auch hat man bei Fixirung der Begriffe ‚Ort‘ und ‚Raum‘ nicht zu übersehen, dass es nach allgemeiner Anschauung, sei es in Wirklichkeit oder in der Vorstellung, einen leeren und einen vollen (besetzten und unbesetzten), einen beweglichen und unbeweglichen (verschiebbaren und unverschiebbaren), einen mittelbaren und unmittelbaren (weiteren und engeren), einen realen und idealen Ort, und nicht minder einen realen und idealen, einen leeren und vollen, einen begrenzten und unbegrenzten Raum gibt. Was dann näherhin den Ort oder das ‚Wo‘ anbelangt, so sind dabei, genau betrachtet, drei Momente auseinander

¹⁾ Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie. 1889. S. 506 ff.; 1890. S. 647 ff.

zu halten. Wenn man nämlich um den Ort oder um das ‚Wo‘ eines Dinges z. B. eines Vogels fragt, so will man damit zunächst sagen: An welchem Punkte der Erde oder in welchem Theile der Luft, die man sich einerseits als unbeweglich und andererseits von einem fixen Punkte aus in entsprechende Zonen eingetheilt denkt, ist der gedachte Gegenstand für den Augenblick zu finden? Aber in dieser Frage findet sich zweitens bei genauerem Nachdenken auch die Frage des ‚Wie gross‘ oder ‚Wie ausgedehnt‘ mit eingeschlossen. Denn weil der Vogel kleiner oder grösser sein, weil er beispielsweise seine Flügel oder seinen Hals einziehen oder ausstrecken kann, so muss dem entsprechend genau genommen auch der Ort des Vogels verschieden bestimmt werden. Endlich spielt hier mehr oder weniger auch noch die Frage herein: Welche Stellung haben die einzelnen Theile des Vogels, sei es mit Rücksicht auf das Ganze oder in Bezug auf die nähere und fernere Umgebung? Denn je nachdem der Vogel den Schwanz nach Süden oder nach Norden kehrt, je nachdem er Hals und Kopf nach rechts oder nach links beugt, wird, genau gesprochen, nicht bloss der Ort des Kopfes mit Rücksicht auf das Ganze, sondern auch der Ort des Ganzen als solchen ein verschiedener sein. — Es ist hier nicht der Platz, unter den angegebenen Gesichtspunkten die Erörterungen verschiedener Auctoren über den ‚Ort‘ kritisch zu beleuchten. Wir begnügen uns mit der Bemerkung, dass in der Regel auf die angedeuteten Unterscheidungen nicht gehörige Rücksicht genommen wird.

Brixen.

Dr. Franz Schmid.

Die Kategorien der sinnlichen Perception. Eine philosophische Skizze von Dr. jur. et phil. Stiborius. Verlag des Verfassers (in Commission bei Gustav Fock, Verlagsbuchhandlung, Leipzig). 1890. 144 S.

Das vorliegende ist eines von jenen Büchern, bezüglich deren man dem deutschen Buchhandel nur gratuliren kann, weil er — sie von sich abschüttelte und dem Selbstverlag des Autors überliess. Das Meiste in der obigen Skizze ist nicht neu, das Neue aber mindestens sehr gewagt. Freilich kann die Kritik an den Autor nicht recht herankommen. In der Vorrede erklärt er, als Dilettant für denkende Dilettanten zu schreiben, und auf der Schlussseite eröffnet er der bestürzten Kritik, wenn sie seine wichtigste Behauptung verdammen sollte, so werde er wie Galileo (!) rufen: „Und sie bewegt sich doch, ich fühle es.“ Weil er aber trotzdem wünscht, dass „Specialisten und Berufsphilosophen“ einige seiner neuen Entdeckungen beachten sollen, wollen wir uns hier mit ihm abfinden. Der eigentlichen Auseinandersetzung über die Kategorien der

sinnlichen Perception geht ein historischer Theil voraus, den der Verf. „kurz und oberflächlich“ nennt. Dieser „Eingang“ umfasst 56 von den 144 Seiten des Werkes, ist also ganz gewiss im Verhältniss nicht kurz, sondern viel zu lang. Oberflächlich jedoch ist er unbestritten. Die philosophischen Systeme sind ohne allen Zusammenhang aneinander gereiht, ebensowenig wird die Ansicht eines jeden Philosophen über Sinneserkenntniss an die Grundgedanken des Systems angeknüpft. Man vermisst Klarheit in der Darlegung so sehr, dass der Verf. sich unmöglich selbst klar gewesen sein kann. Einige Male tritt der Dilettantismus des Autors sehr deutlich hervor. So S. 18 bei Aristoteles, wo er die prägnanten Termini Act (*ἐνέργεια*) und Potenz (*δύναμις*) ganz verschwommen in „ein Doppeltes“ (am Klang) verwandelt: „Das eine ist Thätigkeit, das andere nur eine Möglichkeit.“ S. 31 spricht er von einem Monotheismus Spinozas (soll heissen Pantheismus) u. dgl. — In seinem Haupttheil unterscheidet Stiborius sechs Raumausdehnungen: drei mathematische oder abstracte (Linien, Flächen und Körper) und drei physische oder concrete (gasförmige, flüssige und feste). „Nachdem die Welt, das äussere Object, aus einer doppelten Triade besteht, so sind auch die Organe der Perception, d. i. die Sinne, in einer doppelten Triade.“ So lautet die Behauptung. In der nun folgenden phantasievollen Entwicklung und dem Mangel einer objectiven Beweisführung erscheint uns Stiborius als ein wahrer Schelling oder Oken redivivus. Als mathematische Sinne oder Sinne des Abstracten bezeichnet er den Tastsinn (Körper), das Gesicht (Fläche) und das Gehör (Linie). Der Beweis für diese neue und dem Autor höchst wichtige Entdeckung gipfelt in dem Satze: „Die Linie ist eine Bewegung, die Bewegung in der Luft bewirkt das Zittern derselben und das Zittern der Luft nehmen wir durch den Gehörsinn wahr, erkennen somit mit dem Ohre die Linie.“ (S. 63.) Physische Sinne oder Sinne des Concreten sind ihm: der Geruch (Gase), der Geschmack (Flüssigkeiten) und — man höre und staune — der Lebens- oder Geschlechtssinn (feste Körper). Unter Letzterem meint Verf. wirklich die Function der Geschlechtsorgane. Den Beweis bitte ich beim Autor S. 65 f. nachzulesen. Er stützt sich darauf, dass die concreten Sinne mehr die innere Seite der Körper erfassen, hier das Leben, das Leben gipfelt im Erzeugen des Lebens, ergo. Als Object dieses Lebenssinnes fasst er auch „Personen desselben Geschlechtes, Thiere, einen lebenden Theil des eigenen oder eines fremden Körpers, ja sogar leblose Leben darstellende Erzeugnisse, wie Statuen etc., wie auch leblose, ohnmächtige Geschöpfe!“ Nach einem Excurse über Kunst und Sprache untersucht der Verf. „die einzelnen Besonderheiten der Sinne und namentlich ihre ursprünglichen Formen“. Bei dieser Gelegenheit stellt er neue Theorien über Vocalbildung, Farbenlehre, Chemismus der Gase und Flüssigkeiten u. s. w. auf, die noch der Prüfung der Physiker

und Chemiker harren. Ich möchte nur hervorheben, dass Stiborius kein geruchloses Gas anerkennt, den Wasserstoff als Hauptursache des Lebens und Geruchs der Blumen aufstellt, sowie den Stickstoff als Ursache der Fäulniss, und ihm einen Verwesungsgeruch zuschreibt. Ueber „Generatio aequivoca“ äussert er sich nur citirend, bald in bejahendem, bald in verneinendem Sinne. Für das Gefühl der Pflanzen bringt er als Beweis die „Dione muscipula“ (! *Dionaea muscipula*). Am meisten wird aber wohl die gebildete Welt überrascht sein, wenn sie auf S. 125 ff. liest: „Die Sonne ist im Innern der Erde“, alle Gestirne sind nur Reflexe dieses inneren Centralfeuers! Das gewaltige Feuer im Erdcentrum, meint Stiborius, muss doch durch die Erdkruste durchleuchten, der vielfach wiedergespiegelte Reflex nun erscheint uns als Sonne und Sternenwelt. Wovon reflectirt wird, sagt Verf. nicht; wahrscheinlich handelt es sich um eine unendliche Reihe von durchsichtigen Sphären, von denen die Erde umgeben ist. Nicht übel! Wenn Jemand sich einbilden kann, die Erdkruste unter seinen Füßen sei durchsichtig, so kann man noch Vieles von ihm erwarten. Stiborius schliesst mit einer Darlegung der Affecte nach seinem System. Doch es genügt das Gesagte für Beurtheilung des Ganzen. Verf. wollte mit der besprochenen Schrift gleichsam ein Patent auf ein grösseres Werk nehmen, das er herauszugeben im Sinne hat. (S. 1.) Es ist kaum glaublich, dass ihm unterdessen viele seiner Ideen gestohlen worden wären; auf jeden Fall würde er bis dahin gut thun, seinen Stil etwas zu feilen. Ausdrücke wie: ‚schmackbar‘ (S. 20 u. ö.), ‚übergehen wir nun zur Definition Hegels‘ (S. 45), ‚Vision‘ (S. 48) statt Gesichtssinn, ‚geht es mir um Klarlegung‘ (S. 50), ‚Künste des Concretes. des Abstractes‘ (S. 69) u. s. w. mögen dies beweisen.

Eichstädt.

Dr. Schwertschlager.

Kant's Lehre von Raum und Zeit, kritisch beleuchtet vom Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes aus. Von Hubertus Gisenius. Hannover, Helwing'sche Verlagshandlung. 1890. 38 S.

Allen Freunden der Wahrheit empfiehlt sich die vorliegende Schrift schon durch ihre Tendenz. „Vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes aus“ die Kant'sche Philosophie und namentlich den Ausgangspunkt derselben, die Lehre über Raum und Zeit, öffentlich zu beleuchten, ist unstreitig ein zeitgemässes und werthvolles Beginnen. Höchstinteressant muss es genannt werden, wenn, wie in diesem Falle, der Kritiker, obwohl mit einem Fusse im Kant-Schopenhauer'schen Lager stehend, sich alle Mühe gibt, der Kant'schen und der Schopenhauer'schen Philosophie den Boden unter den Füßen wegzuziehen.

Dass G. aus der Umarmung Schopenhauer's sich noch nicht völlig entwunden hat, beweisen die Lobsprüche, welche er demselben widmet. „Die Werke Schopenhauer's“, heisst es S. 3, „werden stets zu dem Hervorragendsten gehören, was der künstlerisch begabte Menscheng Geist geschaffen“, „wegen der genialen Durchführung des Grundgedankens“, „wegen der tiefen Lebens- und Menschenkenntniss, welche aus seinen Werken hervorleuchtet“. „Die Genialität wird Niemand seinen Werken abstreiten. . . Nur äusserst mühsam kann man (!) sich ihrem Zauber entwenden.“ (S. 7.) Aus dieser Hochachtung vor Schopenhauer, dem Universalerben Kant's, erklärt sich denn auch die Bescheidenheit, womit G. unter Hinweis auf verschiedene närrische Aussprüche Hegel's (S. 6) seine Legitimation darthun zu sollen glaubt, „vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes“ an Kant's transscendentale Aesthetik „heranzutreten“. Aber sollen etwa nur Solche eine derartige Untersuchung wagen dürfen, welche wie Kant, Hegel, Schopenhauer etc. für philosophische Poesie beanlagt, die Fähigkeit besitzen, irgend ein falsches Princip zum Ausgangspunkt neuer philosophischer Wahngebilde zu machen, auf grundloser Voraussetzung ein blendendes Kartenhaus zu errichten? Gerade darin liegt ja ein deutliches Symptom des krankhaften Zustandes der neueren Philosophie, dass Scharfsinn und Gründlichkeit, Klarheit und Einfachheit der Darstellung hinter traumartigen Combinationen, paradoxen Behauptungen und glänzenden Schilderungen zurückstehen müssen.

Was nun die zur Sache gehörigen Ausführungen des Verfassers anlangt (S. 8—29), so werden zunächst die wesentlichen Sätze der transscendentalen Aesthetik Kant's vorgeführt (S. 8—12).¹⁾ Danach wird zuerst (S. 12—17) die logische Richtigkeit der Kant'schen Deduction und dann (S. 17—29) die Wahrheit des Grundprincips derselben bekämpft.

In ersterer Hinsicht wird dem modernen Aristoteles sowohl Inconsequenz als Widerspruch mit sich selbst zum Vorwurf gemacht. Ob wohl mit Recht? Unseres Erachtens gehen diese Vorwürfe zu weit. Denn während wir dem Verfasser darin beipflichten, dass Kant mit sich selbst in offenbaren Widerspruch geräthen ist, indem er einerseits nur rein subjective Phänomene erkennt, andererseits aber dennoch von „Dingen an sich“ redet, von denen er nichts wissen zu können behauptet, so können wir doch keine Inconsequenz darin finden, dass derselbe aus seiner falschen Voraussetzung, Raum und Zeit seien subjective Anschauungsformen, den Schluss zieht, Raum und Zeit seien nur solche subjective Formen. Es liegt im Begriff der subjectiven Anschauungsform, nur subjectiv zu sein. Wenn freilich Kant weiter schliesse: also gibt es keine räumlich-zeitlichen Dinge ausser meiner

¹⁾ Vergl. Gutberlet, Erkenntnisstheorie, Kap. 2. § 6; oder Kleutgen Philosophie der Zeit, Bd. I, 4. Abhdl., 4. Hptst. IV. (S. 563 ff. 2. Aufl.)

Vorstellung, dann würde er inconsequent sein. Aber so weit geht derselbe nicht. Er behauptet nur, Raum und Zeit seiner Vorstellungen seien rein subjectiv, von den „Dingen an sich“ wisse er nichts.

Kommen wir jetzt zu der Kritik, welche G. an dem Kant'schen Grundsatz: „Raum und Zeit sind reine Anschauungsformen“ übt. Auf die Oberflächlichkeit und den Leichtsin, womit Kant diesen radical-revolutionären Satz in die Welt schleudert, geht der Verfasser nicht ein. Auch die Verkehrtheit des Kant'schen Standpunktes, worin bereits eine *petitio principii* enthalten ist, bleibt unberücksichtigt. Vielmehr hat nach G. „Kant den einzig richtigen Weg eingeschlagen, auf dem wir wirklich vorwärts kommen“, indem er damit begann, „die menschliche Erkenntnissthatigkeit überhaupt zum Gegenstande der kritischen Untersuchung zu machen. Auf diesem Wege ist er allerdings sofort gestolpert (!). Ihm sind Andere, welche noch weniger fest auf den Beinen waren, sehr bald gefolgt, und sind hingeschlagen, wobei sie eine so gewaltige Gehirnerschütterung davontrugen, dass sie nicht wieder zu klarer Besinnung kamen.“ Ein offenes Geständniss! Zugleich ein indirecter Beweis, dass der von Kant eingeschlagene Weg nicht der richtige sein kann. Dass die „beobachtende und experimentirende Psychologie“ diesen „noch unpassirbaren Weg“ „zugänglich“ machen werde, ist undenkbar. Alle Beobachtungen und Experimente setzen ja gerade das voraus, wonach Kant gefragt, ob unsere Erkenntniss überhaupt objectiven Werth beanspruchen könne. Wer an der Möglichkeit der Wissenschaft zweifelt, kann unmöglich „vorwärts kommen“. Es ist gewiss nothwendig, dass der Mensch Einsicht habe in seine Vernünftigkeit, in die Wirklichkeit seiner Existenz, in die Wahrheit des Principes des Widerspruchs; sonst ist ein philosophisches Vorwärtskommen ausgeschlossen. Diese Einsicht hat aber der Mensch wirklich durch seine Vernunft selbst. Ohne diese Einsicht könnte er auch „über seine Vernunft“ nicht philosophiren.

Die Beweise, welche G. gegen den Hauptsatz der Kant'schen Aesthetik: „Raum und Zeit sind reine Anschauungsformen“ in's Feld führt, sowohl die indirecten: „dass dann die ganze Physik einpacken könnte“, dass „dann die ganze Erscheinungswelt mit allen ihren Sonnen, Planeten, Cometen u. s. w. zu einem blossen Gehirnphänomen würde“, dass dann „auch die ganze Philosophie Schopenhauer's (!) zu einem blossen Gehirnphänomen würde“ u. s. w.; als auch der directe Beweis, dass wir die Ideen von Raum und Zeit aus unserer Erfahrung abstrahiren, sind für den gesunden Menschenverstand gewiss kräftig und überzeugend. Die genetische Beschreibung jener Erfahrung ist nach den physiologischen Untersuchungen Wundt's gegeben. Man könnte noch hinzufügen, dass unsere Vernunft durch das Zeugniss unseres Bewusstseins in jedem Augenblicke in die Wirklichkeit unserer Ausdehnung und der Aufeinanderfolge unserer Zustände Einsicht nehmen kann, sowie dass unser Tastsinn

von der Wirklichkeit ausser uns liegender Ausdehnung unmittelbar Zeugnis gibt. Doch wir wollen kein Wasser in den Rhein tragen. Wir haben es ja nur mit dem G.'schen Werkchen zu thun. Wir dürfen daher unsere Klagen darüber nicht unterdrücken, dass G. nur „intellectuale“ Empfindungen zulässt, dass er die „farbenglühende und tönende Welt“ in den „Intellect“ verlegt und die Empfindungen der Sinnlichkeit, auch die unvollkommensten des Riechens und Schmeckens, als „geistige Thätigkeiten“ bezeichnet. Diese Sprache ist materialistisch. Hund und Katze sind dann geistig dem Menschen überlegen.

Noch auffallender als die eben berührte Begriffsverwirrung erscheint der Versuch des Verfassers, das „noli me tangere“ Kant's, die *judicia synthetica a priori* festzuhalten und gegen Kant auszuspielen. Dass wir synthetische Urtheile *a priori* fällen ist dem Autor gar keine Frage. Von dem als Beispiel gewählten Satz: „Die Anziehungskraft ist umgekehrt proportional dem Quadrat der Entfernung“ wird nur nachgewiesen, dass er ein aprioristisches Urtheil enthält. Ob derselbe nun trotzdem auch synthetisch sei, wird gar nicht untersucht. Nun ist allerdings das citirte Gesetz mathematisch gewiss und von jeder Erfahrung unabhängig, sofern die Anziehungskraft in ihrer Intensität nur eine und in ihrer Wirkung eine nach jeder Richtung gleichmässige ist. Allein unter dieser Voraussetzung ist das in diesem Satze enthaltene Urtheil analytisch, mit nichten synthetisch: es ist ein nicht zwar unmittelbar, sondern durch Deduction aus den zum Vergleich gestellten Begriffen hergeleitetes Urtheil, was der Verfasser selbst durch seine deductive Darlegung beweist. Wer solche Urtheile als „synthetische Urtheile *a priori*“ festhalten will, kann dem Kant'schen Ausspruche nicht entgegenreten: „Der Verstand schreibt seine Gesetze der Natur vor.“ Es hilft dann nichts, als Beweis für die Giltigkeit dieser Urtheile „die Erfahrung“ anzurufen, welche keinen Widerspruch erhebe. Wenn es „denkbar ist, dass die Erfahrung anders lehren könnte“ (S. 27), dann kann durch keine widerspruchslose Induction die universelle Giltigkeit solcher aprioristischen Gesetze erwiesen werden. In dem angezogenen Beispiel bestätigt die Erfahrung nur die Wirklichkeit der in dem aprioristischen Urtheile gestellten Bedingung. Synthetische Urtheile *a priori* sind unzulässig.¹⁾

Haben wir uns im Vorstehenden erlaubt, in einigen Hauptpunkten dem Verfasser entgegenzutreten, so wollen wir, um diese „Recension“ nicht allzu sehr auszudehnen, den Rest der G.'schen Schrift kurz abthun, zumal derselbe Fragen behandelt, welche mit der transscendentalen Aesthetik Kant's nur in losem Zusammenhang stehen.

¹⁾ Vergl. Gutberlet a. a. O. § 8.

Die Möglichkeit einer 4. Raumdimension, auf welche nach dem Verfasser die symmetrischen Körper hinweisen sollen, kann nur in dem confusen Raumbegriff fraglich sein, der klare Raumbegriff schliesst dieselbe aus. „Eindimensionaler“ oder „zweidimensionaler“ Raum ist Unsinn. Der Raum ist wesentlich dreidimensional. Etwas Anderes ist es, wenn man nicht von Raum, sondern von Ausdehnung spricht.

Wenn endlich G. in seiner 2. Zugabe „über die menschliche Seele als Baumeisterin des Körpers“ in einem Anfluge von Begeisterung für die Fortdauer der Menschenseele eintritt und mit dem nicht zu missdeutenden Ausruf schliesst: „Der Glaube wird stets der Schlussstein menschlichen Denkens bleiben“, so soll uns das als willkommenes Anzeichen gelten, dass es demselben nicht nur gelingen werde, sich von dem Kant-Schopenhauer'schen Idealismus gänzlich loszusagen, sondern auch das entgegengesetzte Extrem des positivistischen Materialismus zu überwinden. Möge er zahlreiche Nachahmer finden.

Grossauheim.

Dr. J. W. Arenhold.

Gehirn und Gesittung. Von Prof. Theod. Meynert. Wien, Braumüller. 1889.

Dieser in der Versammlung der Naturforscher und Aerzte in Köln 1888 gehaltene Vortrag verfolgt die Stufen der Gesittung und ihrer Gegensätze, des Verbrechens, des Blödsinns u. s. w., in der parallelen Entwicklung und Degeneration des Gehirns vom Protoplasma der Moneren angefangen bis zur höchsten Entfaltung geistigen Lebens im Menschen. Es ist schwierig, dem Verfasser bei diesem Gange Schritt für Schritt zu folgen; wir wollen darum zur Charakterisirung der Schrift einige bezeichnende Gedanken herausheben.

Mit Rokitansky findet er das Böse als Charakter schon im protoplasmatischen Urthier ausgeprägt; dieser Charakter ist Aggression, wurzelnd im Hunger des Protoplasma. „Dieser aggressive Charakter ist an und für sich böse.“ Bekanntlich ist C. Lombroso noch einen Schritt weiter gegangen und hat verbrecherische Gesittung bereits im Pflanzenreiche nachgewiesen: die insectenfressenden Pflanzen sind ihm die Urtypen der menschlichen Verbrecher.

Die moralische Gesittung nennt M. Mutualismus, ihr Gegentheil Parasitismus, entsprechend dem Verhältnisse, welches zwischen zwei Thieren bestehen kann, deren Leben aufeinander angewiesen ist. Der Parasit lebt einfach auf Kosten seines Wirthes, er entspricht dem Verbrecher in der Gesellschaft. Leisten sich zwei Lebewesen gegenseitige Dienste, so ist dieses Verhältniss ein Analogon der christlichen Brüderlichkeit.

Vergleicht man nun die aufsteigenden Thierformen miteinander, so lässt sich keine geradlinige Stufenreihe von Gesittung und Gehirnentwicklung aufweisen. „Aus der Ueberschau der Thierwelt lässt sich überhaupt kein Princip einer einreihigen Steigerung der Gehirnleistungen und des ihnen zweifellos parallelen Gehirnbauens ableiten, vermöge deren die Gesamtheit der Arten eines Thierkreises, einer Klasse, höher oder niedriger stände, als die Gesamtheit eines anderen Thierkreises. Die Intelligenz der Thiere hängt nicht mit einem Bauplan, sondern mit der Höhe der Entwicklung innerhalb eines Bauplanes zusammen.“

So zeichnen sich einige tief unter den Wirbelthieren stehende Kerfen, Bienen und Ameisen, durch staatliches Leben, also durch einen reich entwickelten Mutualismus aus. Bei ihnen an Instincte zu appelliren, heisst ein Wort an die Stelle einer Erklärung setzen. Es sind vielmehr ihre Thätigkeiten als Leistungen des eigenen Gehirnes anzusehen; es handelt sich bei ihnen um erlernte und geübte Kunstfertigkeiten.

Noch entschiedener verwirft der Verf. den Atavismus, „die Vererbung von Gedanken“: die Erklärung des Verbrecherthums, welche Lombroso versucht hat. „Menschliche Motive, Gedanken und Handlungen“ sind nicht aus der übertragenen Wirkung begrabener Gehirne herzuleiten. Sehr aussprechend werden die körperlichen Eigenthümlichkeiten der Verbrecher von rachititischen Erkrankungen hergeleitet, die ihrerseits wieder in der Noth und ungesunden Lebensweise derjenigen Volksklassen ihren Grund haben, aus welcher das Verbrecherthum sich rekrutirt.

Nachdem der Verf. sodann auch die verschiedenen Formen des abnormen Geisteslebens mit bestimmten Degenerationen des Gehirns in Zusammenhang gesetzt hat, versucht er zum Schlusse, im Gehirne in allgemeinen Zügen den Mechanismus der Gesittung erkennen zu lassen. „Ich sagte, bezüglich der scheinbar ausschliesslichen Verweisung des Bewusstseins in die unter dem Schädeldach liegenden Vorderhirnmassen und ihre Wandungen, dass die massigen und höheren Gehirnthteile die Erregungszustände der unteren Abtheilungen hemmen. Die einfachen Motive, das Hungergefühl, Durstgefühl, andere thierische Reize, ja überhaupt die directe Sinneswahrnehmung . . . auch complicirtere Bewegungsreflexe zwischen Schauen und Ergreifen haben ihren Sitz in diesen wörtlich unteren Gehirncentren. Die Bienen, die Ameisen haben grosse Hemisphären, in ihrer Arbeitsaufopferung erscheinen die eigenen sinnlichen Impulse wie gehemmt. . . Ganz ebenso wirkt die normale intensive Erregung der Hirnhalbkugeln beim Menschen als Hemmung auf die primären Reize der unteren Hirnmassen. Das corticale Hirn mit seinem Associationsreichthum und seinem ungemein zahlreichen Erregungsinhalt hemmt das subcorticale Seelenleben. Das Streben aber, die Moral als ein umschriebenes Seelenvermögen aufzufassen, im Sinne von Gall ein Organ

der Moral zu umschreiben, kommt nur wissenschaftlicher Denkfähigkeit zu. Die Gesittung lässt sich nicht von localisirten Organen in den Halbkugeln des Gehirns ableiten. Solche gibt es nicht. Es steht dieser gegenüber die einzig richtige Auffassung fest, in dem Associationsorgan, dem Träger der Intelligenz im Ganzen, den Halbkugeln als Ganzes, den Mechanismus der Gesittung zu erkennen. Sie sind die Bildungsstätte des Mutualismus, der Gegenseitigkeit, des Guten. Wenn wir die Widerstände innerhalb der Hirnleistungen gegen die Gesittung als ihren Gegensatz ansehen, als das Böse, so liegt der Gegensatz des Organs der Gesittung in den subcorticalen, unteren Massen des Gehirns, als einem Mechanismus, der die Impulse des parasitischen, primären, engeren Ich liefert; dessen Hemmung von oben, von den Halbkugeln, durch die Motive des secundären Ich eine Harmonie im Zusammenwirken des gesammten Gehirnmechanismus zu Gunsten der mutualistischen Geistesentwicklung erreicht oder nicht erreicht. In den subcorticalen Gehirnorganen liegt der rein persönliche, der parasitische Factor des Gehirnlebens, der im Rahmen der socialen Gesittung zum Bösen wird.“

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Von O. Flügel.
2. verm. Aufl. Köthen, Schulze. 1890.

Der Kampf um die Seele ist wesentlich ein Kampf gegen den Materialismus. Da nun gerade die Vertreter der Naturwissenschaften, deren ausschliessliche Domäne der Stoff ist, gerne materialistischen Anschauungen huldigen, so wird der Vertheidiger der Seelensubstanz unter beständiger Berücksichtigung der jeweiligen naturwissenschaftlichen Begriffe diesen Kampf führen müssen. Weit entfernt, dass diese Begriffe den Materialismus förderten, können dieselben von einem auf diesem Gebiete erfahrenen Kämpfer gegen die Leugnung der Seele gekehrt werden. Dies unternimmt mit grossem Geschick, zugleich aber mit sehr wohlthuerender Mässigung und Umsicht der Verf. vorliegender Schrift. Freilich wird man seinen Beweisen nicht immer absoluten Werth beilegen können, einmal weil die jetzt herrschenden naturwissenschaftlichen Begriffe schwer als die allein zutreffenden nachzuweisen sind, sodann aber werden nicht Alle sich mit dem Herbart'schen Standpunkte, auf dem der Verf. steht, befreunden können. Derselbe tritt jedoch im Allgemeinen so wenig hervor, dass mich die Ausführungen des Verf.'s durchgängig sehr sympathisch angemüthet haben.

Der erste Begriff, der in der neueren Naturwissenschaft eine Wandlung erfahren, ist der der Bewegung. Die neuere Mechanik versteht unter Bewegung lediglich Ortsveränderung, also etwas dem Körper

Aeusserliches. Nun ist aber Empfinden, Vorstellen etwas Innerliches; also kann die geistige Thätigkeit nicht Bewegung sein, wie der Materialismus aller Zeiten behauptet. Eine weitere Wandlung der Begriffe vollzieht sich in Betreff der Wirkung in die Ferne. Während Newton die Fernwirkung als etwas ganz Undenkbares verworfen, hat die Folgezeit die grosse Entdeckung Newtons, welche lediglich in der Aufstellung des allgemeinen Gesetzes der Anziehung bestand, gerade in Geltendmachung der Wirkung in die Ferne gefunden. In der Jetztzeit kommt man mehr und mehr von dieser Anschauung zurück. Der Verf. hätte zum Belege dafür auch die schönen Entdeckungen über die Fortpflanzung der Elektrizität von Hertz anführen können, welche nach Hertz' eigener Versicherung „vernichtend sind für jede Theorie, welche die elektrischen Kräfte als zeitlos den Raum überspringend ansieht.“

Demnach können die Kräfte nicht den Atomen von vornherein innewohnen, sondern nur durch Berührung können dieselben entstehen, ihre Wirkung ist nothwendig Wechselwirkung. Aber nicht gleichartige Elemente können aufeinander wirken; sie sind gegen einander indifferent, keines kann dem andern etwas geben, was dieses nicht schon hat. Also durch das Zusammensein qualitativ differenter Atome, welche auch mehr und mehr bei den Chemikern zur Geltung kommen, tritt eine Einwirkung derselben aufeinander ein. Nun finden wir aber zwei Klassen von Erscheinungen vor, innere und äussere. Der naive Materialismus nimmt unbedenklich letztere als gegeben an, ja erklärt sie für die einzigen; doch vollzieht sich in neuerer Zeit auch darin ein Umschwung der Vorstellungen, dass man die Bewusstseinsthatsachen eigentlich als allein gegeben ansieht. Diese setzen aber einen Träger, eine Substanz voraus. Damit diese Substanz zur Thätigkeit bestimmt werde, müssen die Atome, etwa des Gehirns, auf sie einwirken, und so gleichsam auf sie die Bewusstseinsthätigkeiten übertragen. Uebertragen können dieselben aber nichts, als was einigermaßen in ihnen selbst vorhanden ist. Es muss also den Atomen ausser der Ortsveränderung eine innere Zuständigkeit, eine Thätigkeit beigelegt werden.

In der That bricht sich unter den Naturforschern die Ansicht immer mehr Bahn, dass die Atome selbst belebt und mit Empfindung begabt seien. So Dudick, der die Naturforschung auf Leibnitz hinweist, Fechner, Zöllner, Häckel, Nägeli, Preyer, Avenarius, E. L. Fischer, Kromann, Bunge, Wernicke; auch Frohschammer, Carneri, L. Geiger, Caspari u. A., welche mit Schelling und Oken Sein und Denken identificiren, gehören hierher. Freilich haftet diesen Anschauungen viel Abenteuerliches an, aber der Kern, dass ausser der Bewegung den Atomen eine innere Zuständigkeit beizulegen, ist unanfechtbar. Daraus erklärt sich denn, wie durch Bewegungen der Atome Sinneswahrnehmungen entstehen können. Die ewegungen stellen

nur die äusseren Thätigkeiten dar, sie sind Wirkungen von inneren Zuständen, die in den Gehirnmolekülen die ihnen eigenthümlichen Zustände wecken. So der Verf.

Ein Bedenken können wir hier nicht unterdrücken. Die Kräfte und Thätigkeiten sollen durch das blosse Beisammensein qualitativ differenter Substanzen entstehen, während die Annahme ursprünglicher Kräfte in der Substanz eine Wirkung ohne Ursache statuirt. Das gerade Gegentheil ist wahr. Das blosse Zusammensein, selbst die Berührung kann nicht Ursache einer Kraft sein, wenn die sich berührenden Substanzen bloss in ihrem starren Sein differiren. Soll die Berührung als Bedingung und die qualitative Verschiedenheit als Ursache eine Kraft oder Thätigkeit begründen, so müssen die Substanzen so aufeinander angelegt sein, ihr Sein muss eine solche Thätigkeitsrichtung haben, dass sie in der Berührung einander beeinflussen. Das heisst aber nichts anders, als die Substanz selbst ist ihrem Wesen nach Kraft. Da sie aber dieselbe nicht immer ausübt, so muss sie für diesen Zustand als ein ruhendes Vermögen gedacht werden, und da sie nicht bloss Grund einer Thätigkeit ist, sondern specifisch verschiedene nicht aufeinander zurückführbare Kraftäusserungen zeigt, so geht sie in der einen Kraftanlage nicht auf, sondern es muss in ihr eine Mehrheit von Vermögen angenommen werden, welche nicht vollständig mit der Substanz identisch sind. Der Grund der Kräfte ist also die Substanz, ihre Ursache ist also ebenda zu suchen, wo die Ursache der Substanz sich findet.

Dagegen müssen wir dem Hauptgedanken des Werkes, der aus der Einheit des Bewusstseins die Einfachheit der Seele nachweist, unsere volle Anerkennung aussprechen. Mit grosser Klarheit und zwingender Consequenz zeigt der Verf. wie diese Einheit, die sich z. B. in der Vergleichung der Seelenzustände ganz handgreiflich darstellt, in einem ausgedehnten oder zusammengesetzten Wesen unbegreiflich nicht bloss, sondern unmöglich ist. Alle Ausflüchte der Gegner, welche bloss eine formale Einheit oder eine Einigung oder eine „Durchdringung der Bewusstseinsqualitäten“ als Bedingung der Bewusstseinsseinheit annehmen zu müssen glauben, werden gründlich abgeschnitten. Nur die Voraussetzung mancher Materialisten, welche eine stetige Masse, ein stetig ausgedehntes Atom als Träger der seelischen Thätigkeiten für zulässig erklärt, dürfte unserer Ansicht nach eingehender widerlegt werden; der Verf. scheint hier von seinem Herbart'schen Standpunkte aus die Richtigkeit der atomistischen Hypothese zu zuversichtlich hinzunehmen und darauf die Widerlegung jener Voraussetzung zu gründen.

Auch der Einwand von Fechner, dass nach der Auffassung der Seele, zu welcher der Verf. gelangt, die gleichzeitigen Eindrücke sich zu einer neuen, von den Componenten verschiedenen Resultante verbinden müssten, sowie der von Wundt, dass nothwendig eine Gegenwart der einfachen

Seele an verschiedenen Stellen des Gehirns angenommen werden müsse, scheint uns nur durch die Annahme widerlegt werden zu können, dass eine einfache Substanz nicht nothwendig eine punktuelle Gegenwart zu haben braucht, sondern gleichzeitig an einem ausgedehnten Theile des Raumes gegenwärtig sein könne. Diese von den Scholastikern »praesentia definitiva« genannte Gegenwart lässt sich allerdings nicht anschaulich vorstellen — ebensowenig wie die einfache Substanz selbst, die wir darum doch nicht leugnen —, aber ein Widerspruch lässt sich darin nicht aufzeigen. Im Gegentheil, wenn die seelischen Thätigkeiten einerseits die Einfachheit der Seele, andererseits ebenso zwingend ihre Gegenwart wenigstens in einem grösseren Theile des Gehirns verlangen, so gibt es keinen anderen Ausweg, als dem einfachen Wesen eine ausgedehnte Gegenwart zuzuerkennen.

Gegen einen solchen Gedanken kann jedenfalls kein Vertreter der theistischen Weltauffassung Bedenken erheben, und thatsächlich ist jedem Christen die Allgegenwart des einen unendlichen einfachsten Geistes eine selbstverständliche Sache. Selbst der Pantheismus, der sich den Urgrund der Welt nicht gar zu plump materialistisch denkt, muss eine Allgegenwart des einfachen Absoluten zugestehen.

Diese kritischen Bemerkungen sollen durchaus nicht den hohen Werth, welchen diese bedeutende, ganz auf der Höhe moderner Naturerkenntniss stehende Schrift im Kampfe gegen den Materialismus beanspruchen kann, herabsetzen: sie sollten nur die Aufmerksamkeit des Verf.'s und der Leser auf einige Punkte hinlenken, welche einer Beanstandung unterworfen sind, und die bei einer neuen Auflage eine neue Untersuchung verlangen dürften.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Physiologie des Magischen. Von Dr. Ed. Reich. Leipzig, Rauer u. Rocco. 1890. *M.* 10.

Vorliegende Schrift trifft in ihrer Tendenz auf das engste mit Duprel's „Philosophie der Mystik“ und mit Perty's „Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur“ zusammen. Das „transscendentale Subject“ des ersteren und das „magische Ich“ des letzteren nennt R. die transscendentalen magischen Kräfte der Seele. Die Tendenz der drei Verfasser ist, alles Wunderbare auf Thätigkeiten der menschlichen Seele zurückzuführen. Während nun die beiden ersten Autoren das Hauptgewicht auf die Thatsachen legen, um aus denselben ein vom Tagesbewusstsein unterschiedenes transscendentales Subject nachzuweisen (Duprel) oder einen stetigen Uebergang zwischen den natürlichsten und den wunderbarsten Ereignissen herzustellen, ist die Schrift R.'s mehr speculativ gehalten. Als Unterlage dienen ihm nicht bloss die specifisch

wunderbaren Erscheinungen, sondern das gesammte Natur- und Menschenleben, welches er bis in die alltäglichsten Erscheinungen hinein von magischen transcendentalen Kräften beherrscht sein lässt.

Wir müssen das wohlgemeinte Bestreben des Verf.'s, welchem er nicht selten in heftigen Ausdrücken Luft macht, die materialistische Verkennung alles Uebersinnlichen recht gründlich in ihrer ganzen Blöße darzustellen, anerkennen: aber durch Uebertreibungen wird keiner guten Sache gedient. Der Verf. entfernt sich durch seine zum Theil abenteuerlichen, phantastischen Erklärungen von dem sicheren Boden exacter Beobachtung und streng causaler Erklärung. Gewiss müssen wir mit ihm eingestehen, dass unsere causale Naturerklärung trotz des Uebermuthes der monistischen Forscher noch gar sehr viel zu wünschen übrig lässt. Daraus wird aber mit Unrecht gefolgert, dass wir über die Naturkräfte und ihre Unterschiedenheit von den Seelenkräften nichts Bestimmtes aussagen können. Wenn der Materialismus mit grossem Unrecht Alles dem Stoffe zuschreibt, so ist es kein geringer Verstoß gegen die Logik, alle Erscheinungen in der Welt, auch die wunderbaren, der Seele zuzuschreiben. Doch hören wir den Verf. selbst.

Mit dem Krystall dämmert bereits die Individualität. In ihm ist eine Macht thätig, welche bildendes oder gestaltendes Wollen der einfachsten Art entfaltet: „eine Seele auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung.“ Man hat gefunden, dass Arznei- und Giftstoffe schon in gewisser Entfernung, selbst in Gefässe eingeschlossen, auf nervöse Personen einwirken, manchmal sogar Hallucinationen hervorrufen. Viel stärker ist die Wirkung des mehr individualisirten Krystalls. Darunter ist bemerkenswerth das Leuchten. Mit der Concentration der Persönlichkeit oder Individualität nimmt das magische Licht zu an Stärke, bis es auch dem Auge des Tages sichtbar wird. Persönlichkeiten, welche mit dem höchsten Masse von Willen ein keusches, philosophisches, heiliges Leben führen, werden auch als sichtbar leuchtend und ohne besonderen thierischen Geruch geschildert; der Heiligenschein ist keine Fabel. Die magische Strahlung kann schliesslich auch das Geruchsorgan afficiren. Dies Alles als Aberglaube auszugeben, ist nach G. Jäger ein ungeheurer Grad von Verblendung und Hochmuth unserer modernen Schulgelehrten.

Mit der individuellen Ausprägung steigt der magische Einfluss des Einzelwesens: die persönlich Entwickeltesten überwiegen seelisch die weniger Ausgebildeten. So wie der kleinere Weltkörper den grösseren umkreist, so wirkt das ausgesprochene Individuum bestimmend auf das minder ausgeprägte: das magische Atomgewicht des ersteren ist bedeutender. Die geistige Ausbildung besteht aber in einer fortschreitenden Ausprägung der Individualität: darum beherrscht die Arische Rasse alle übrigen, eine kleine Minderzahl beherrscht in jedem Staate das Schicksal

der Massen, welche heutzutage unter den gleichen drückenden Verhältnissen homogener sind, als selbst die wilden Volksstämme. Ob diese Einwirkung des individuell Ausgeprägtesten, also magisch Stärksten, diesem bewusst oder unbewusst sich vollzieht, thut nichts zur Sache. Schon die Nähe des magisch oder psychisch stärker Ausgebildeten wird von dem Schwächeren gefühlt und seine Einwirkung verspürt. Das hier in Betracht kommende Medium sind Aetherströmungen; sie vermitteln von Seele zu Seele ohne Hilfe der Sinnesorgane; diese letzteren berühren das bewusste Leben der Seele, jene das unbewusste.

Der Seele dämmern manchmal Gedanken auf, die aus Sinnesvorstellungen nicht erklärt werden können. Beweist dies schon die Unabhängigkeit der Seele vom Nervensystem, so noch deutlicher die vielfach beobachtete Thatsache, dass das Gehirn degenerirt, verkümmert, verhärtet, erkrankt sein kann, ohne dass die Geistesthätigkeiten darunter leiden, und umgekehrt kann Irrsinn vorkommen, ohne nachweisbare Alteration des Gehirns. Dieses höhere, magische, durch die Unabhängigkeit von Sinnesorganen gekennzeichnete Leben der Seele zeigt sich noch besonders deutlich bei manchen kranken Personen, die gerade durch eine sehr auffallende Wirksamkeit in die Ferne ausgezeichnet sind. „Wirkt die Seele magisch, auf Entfernungen oder in der Nähe, so geht dies die centralen Nervenorgane nur dann eigentlich an, wenn dieselben hierbei als Werkzeug dienen.“ Individuen mit grosser Seelenkraft, möge diese nun rein psychisch oder magisch zur Wirksamkeit kommen, pflegen, da die plastische Kraft der Seele den Leib bildet, wohl entwickelt in ihrer Körpergestalt zu sein, wie dies in genauester Weise C. G. Carus nachgewiesen.

Ein Blick in die Lebensgeschichte der echten Philosophen und der echten Heiligen belehrt uns darüber, dass Bändigug der Leidenschaften und Begierden durch eine vermittelst Concentration nach innen und und strenge Lebensführung kräftig und harmonisch entwickelte Seele das Individuum in den Stand setzt, nicht bloss zu den möglichst höchsten Erkenntnissen und edelsten Fühlungen zu gelangen, nicht bloss die Kraft des Willens auf das vollkommenste auszubilden, sondern auch andere Persönlichkeiten psychisch und magisch auf das bestimmteste und oft genug für die Dauer zu beeinflussen.

Besonders deutlich spricht der Verf. seinen Standpunkt und seine Auffassung vom Magischen aus, da wo er vom Gebete handelt. „Alberne, übermüthige, aufgeblasene, materialistische, oberflächliche Sinnes-, Genuss- und Erwerbsmenschen, welche in Generalpacht der Wissenschaft zu sein glauben und der höheren Bildung, welche meinen, das Gras wachsen zu hören, verspotten das Gebet. Dadurch liefern sie den sichersten Beweis dafür, dass sie weder die Erscheinung des Gebets erfassen, noch auch das Wesen desselben ahnen. Um das Gebet zu begreifen, muss man zu

allernächst die Fähigkeit haben, sich in sich selbst zurückzuziehen, die Seele zu concentriren; man muss einen erhabenen Standpunkt einnehmen und darf von den Schnurrpfeifereien des gesellschaftlichen und geselligen Lebens sich niemals bethören lassen.“

„Das wirkliche Gebet weilt in den magischen Gründen der Seele; es ist ein Aufschwung, eine Erhebung derselben; es übt Einfluss auf die Seele, auf den Leib und es wirkt in die Ferne; es verbindet die Seele mit der Gottheit und entwickelt die Kräfte des Gemüthes. Jedes wahre Gebet gründet sich auf Concentration der Seele. Und diese hat Abschluss von der Welt der Sinne zur Voraussetzung. Indem wir in uns selbst uns versenken, belastet ein magnetischer Aetherstrom unsere Nerven und unterbricht da die Verbindung der Seele mit der Welt der Sinnlichkeit. Tief, inbrünstig betend, befinden wir uns in einem Zustand der Ekstase, Fascination, magnetischen Schlafes, je nach dem Grade unserer Inbrunst.“

„Weil die Seele im wahren Gebet stark concentrirt ist, ist selbe während dieses Zustandes auch fähig, Fernwirkungen auszuüben. . . Nicht allein die Concentration der Seelenkraft im inbrünstigen Gebet, sondern auch die magische Verbindung der Seele während des letzteren mit dem grossen unbekanntem Sein, welches wir die Gottheit nennen, bedingt die oft genug höchst wunderbaren, unerklärlichen Wirkungen des Gebets.“

Der Verf. ist jedoch so bescheiden, seiner Erklärung der Wirkungen des Gebets, „der Gebetserhörung“ nur den Werth einer Hypothese beizulegen. „Wir haben es mit allzuviel unbekanntem Grössen ätherischer und transscendentaler magischer Art zu thun, und die wenigen bekannten verstehen wir leider noch nicht genügend. Eigentliches, inbrünstiges Gebet ist ein Ergebniss der Concentration aller magischen Kräfte der Seele. Das Wirken der letzteren im Zustande der Concentration erstreckt sich in die Ferne und beeinflusst Menschen, überhaupt beseelte Wesen, und Geister magisch, dieselben zu Gedanken, Gefühlen, Wollen und Handeln veranlassend, ganz entsprechend den gleichen Momenten des Betenden, oder auch solchen gerade entgegengesetzt, je nach Umständen und Verhältnissen.“ Die Entscheidung jedoch, ob die Erhörung des Gebetes in das System des grossen Haushaltes der materiellen und transscendentalen Natur passe oder nicht, reservirt er der Gottheit.

Jedermann sieht, dass diese Erklärungen nicht bloss hypothetisch, sondern mehr oder weniger abenteuerlich und phantastisch sind. Warum entwickelt die Concentration der Seele magische Kräfte, Wirkungen in die Ferne? Mit demselben Rechte könnte man behaupten, die Seele könne nur durch Hinrichtung ihrer ganzen Aufmerksamkeit und Energie auf einen fernen Gegenstand diesen beeinflussen. Ich vermag auch durch die stärkste Concentration meines Denkens und Wollens keinen Einfluss nach

aussen auszuüben, und ein jeder Andere, der Verf. nicht ausgenommen, wird dasselbe eingestehen müssen. Warum erstreckt sich dieser Einfluss bloss auf Geister und nicht auch auf leblose oder unvernünftige Wesen? Die wunderbaren Gebetserhörungen, welche uns geschichtlich bezeugt sind, haben nicht selten die Elemente, Wasser und Feuer, Nahrungsmittel u. s. w., zum Gegenstande.

Die wunderbare Erhörung des Gebetes ist dem Verf. ein rein natürlicher, durch die Kräfte der Seele causal bedingter Vorgang. Die Gottheit kommt dabei nur als Gegenstand der frommen Beschäftigung in Betracht; sie kann daher auch als völlig unbekannt dem Betenden gegenüberstehen. Aber Gebet ist wesentlich Verkehr eines geschöpflichen Geistes mit dem unendlichen persönlichen Geiste. Als solchen fasst denn R. auch selbst die Gottheit, wenn er sie die Angemessenheit der Bitten entscheiden lässt. Wir treten also im Gebete nicht einem grossen Unbekannten gegenüber, sondern vertrauen auf seine Allmacht und Güte, dass er uns helfen, unter Umständen auch ein Wunder zu Gunsten der Seinigen wirken werde. Dieser Allmacht also, nicht den magischen Kräften der Seele, sind die wunderbaren Wirkungen des Gebetes zuzuschreiben.

Dass wir den Verf. nicht missverstanden haben, beweist der Schlusssatz seines Werkes: „Was ist das Magische, Transscendentale, Göttliche, Seelische? Das uns nicht Bekannte, das uns nicht Bewusste, das unserer Berechnung, unserem Witz nicht Zugängliche, das Schaffende, Gestaltende, die Ursache der Erscheinungen. Positiv können wir davon gar nichts wissen. Alles, was wir davon sprechen, ist Vermuthung, wenn auch zuweilen stark begründete. . . Wir sind arme Erdenwürmer und unser armseliges Wissen ist fast gänzlich Nebel und Wahn.“ — Sehr wohl, aber so viel wissen wir doch, dass manche Erscheinungen von Naturkräften herrühren können, andere seelische Kräfte, und noch andere übernatürliche Macht verlangen.

Sehr charakteristisch für die Anschauungen des Verf.'s über das Magische als eines natürlichen Zustandes sind seine Auslassungen über die Ekstase. „Der Enthusiasmus kann als niederer Grad der Ekstase gelten; man ist vielleicht zu dem Ausspruche berechtigt, dass die Ekstase dort beginne, wo der Enthusiasmus aufhört.“ Sodann führt er eine Stelle aus Mantegazza's Schrift über die Ekstasen an. „Um zur grossen Ekstase zu gelangen, genügt fast niemals die Bewunderung; es muss leidenschaftliche Zuneigung hinzutreten. Desshalb, mit seltenen Ausnahmen, erreicht man diese Höhe nur auf zwei Stufenleitern, der Liebe und dem religiösen Gefühl, den beiden gewaltigsten Kräften des Menschen: die eine, welche schafft, die andere, welche anbetet und hofft. Von diesen beiden ist die religiöse Ekstase die vollkommenste; denn Gott kann man nicht sehen, noch umarmen: aber die Liebe steht uns näher und selbst

wenn wir sie nicht an die liebende Brust drücken können, hüllt sie uns ein, liebkost uns mit den grossen samtenen Flügeln des ewig Weiblichen. In der Liebes-Ekstase ist immer ein Hauch, sei er noch so schwach, von Sinnlichkeit, während dieser in der asketischen Ekstase so ferne, so verblichen ist, dass er kaum wahrgenommen werden kann und in der religiösen Verzückung ganz verschwindet.“ Sodann kommt R. in seinen eigenen Ausführungen zu dem Resultate: „Es liegen die erregenden magischen Ursachen in der eigenen Seele, oder in anderen Seelen, oder in beiden Momenten zugleich, oder sie entstammen Gebieten und Mächten, zu deren Erfassung auch dem höchst entwickelten Menschen die Kraft fehlt. . . In der höchsten Ekstase tritt Hellssehen ein, und es scheint, als ob zu dem Behufe des Hellssehens die hohe Steigerung der Ekstase erfolgt.“

Hierin tritt die ganze Unklarheit des R.'schen Standpunktes recht deutlich hervor. Einmal ist das Hellssehen, die Prophetie nur erklärlich durch Verbindung mit göttlichen Mächten, das andere Mal geht es entsetzlich natürlich zu, wenn man von dem Enthusiasmus aus mit einer gewissen Nothwendigkeit bis zur höchsten hellsehenden Ekstase gelangt. Schon der Umstand, dass Prophetie nicht an Ekstase gebunden ist, lehrt unzweideutig, dass wir es bei der prophetischen Ekstase mit ganz andern, als jenen pathologischen Zuständen zu thun haben, die eine äussere Aehnlichkeit mit wahrer Verzückung haben.

Fulda.

Dr. Gutberlet.