

## Recensionen und Referate.

**Natürliche Religion.** Von F. Max Müller. Aus dem Englischen übersetzt von E. Schneider. Leipzig, Engelmann 1890. M. 14.

Die Grundgedanken dieser neuesten religionsphilosophischen Schrift des berühmten Vedaforschers sind folgende. Soll die Religionswissenschaft als Naturwissenschaft behandelt werden, so muss mit einer sorgfältigen Sammlung der Thatsachen begonnen werden, welche auf den Ursprung, die Entwicklung und den Verfall der Religion Licht werfen können. Dieses Beweismaterial kann aber nicht beschafft und ausgesondert werden, wenn man nicht schon weiss, was Religion ist. Was ist also Religion? Eine Definition der Religion darf nicht bloß die heutigen Religionen umfassen, sondern auch und vor allem die der Urzeit, denn auch in der religiösen Entwicklung herrscht das Gesetz der Stetigkeit; sie kann nicht von ihren tiefsten Wurzeln in der Vergangenheit losgelöst werden.

Religion ist eine Erfahrung. Soll die Religion ein berechtigtes Element unseres Bewusstseins sein, so muss sie wie alle Erkenntniss von der sinnlichen Erfahrung ausgehen: nihil est in fide, quod non ante fuerit in sensu.

Alle unsere Vorstellungen sind zwar endlich, sie setzen aber immer etwas voraus, was über die Grenzen hinausgeht; auch die primitivsten und einfachsten Wahrnehmungen schliessen das Endliche und Unendliche ein. Stellen wir uns den Horizont vor, so stellen wir zugleich den dahinter liegenden jenseitigen Raum vor, den die Augen nicht erreichen können. Dieses Jenseits in Raum, Zeit, Causalität bildete von ältester Zeit an die einzige reale Grundlage alles Dessen, was für unsern Sinn oder unsern Geist transcendentally genannt wird; dies gilt auch für die Wilden, wenn sie in ihrer Sprache vielleicht auch kein Wort für unendlich haben; der abstracte Begriff des Unendlichen hat sich freilich erst spät entwickelt. Als Hintergrund, Stütze, Subject oder Ursache des Endlichen kam es seit den ältesten Zeiten des menschlichen Denkens zur Geltung. Bäume, Berge, Flüsse, Erde sind nach einer Seite hin

endlich, nach der andern Seite schliessen sie etwas Ungreifbares, Unerkennbares, Unendliches in sich: halbgreifbare Gegenstände. Sonne, Mond, Sterne, Wolken sind ganz ungreifbar. Unbewusst schliessen wir, über den Sternen müsse etwas Unendliches sein. Ganz greifbare Gegenstände wie Knochen, Muscheln, Steine sind für den Fetischismus Gegenstände religiöser Verehrung, der tiefsten Stufe rückschreitender Religion. Die halbgreifbaren wurden zu Halbgöttern, die ungreifbaren zu grösseren Göttern.

Hinter dem Menschen, über ihm gibt es auch ein Unbekanntes, Unbegreifliches. Wie nun aus der Vorstellung von etwas Unendlichem in unsern Eltern, Grosseltern, Vorfahren religiöse Ideen sich entwickeln können, zeigt die Sprache der Zulus, welche Gott Unkulunkulu, d. h. Ur-Ur-Grossvater nennen: damit war der Seelencult gegeben.

Aber es gibt auch ein subjectives Unendliche in jedem Menschen, sein Selbst, sein Bewusstsein, sein Ich, daraus entwickelten sich die psychologischen Gottheiten, das ‚âtma‘ der Inder, welches zugleich der Philosophie als Selbst aller Dinge galt.

Die „natürliche Religion“ enthält also drei Gebiete, die physische, anthropologische und psychologische Religion. Natur, Mensch und das Selbst sind die drei grossen Manifestationen, in welchen das Unendliche in einer oder andern Form wahrgenommen worden ist. Jede einzelne dieser Vorstellungen oder Wahrnehmungen hat zur Entwicklung der Religion beigetragen.

Das Material für das Studium der natürlichen Religion ist einer vierfachen Quelle zu entnehmen, aus der Sprache, der Mythologie, den Sitten und Gebräuchen, und endlich den hl. Büchern. Die älteste aber ist die Sprache; der Mythos ist nur eine besondere Art von Sprache, ein nothwendiger Schritt in der Entwicklung der Sprache. Ursprünglich hatte der Mensch, wie die vergleichende Sprachwissenschaft nachweist, keine anderen Worte, als solche, welche die eigene Thätigkeit ausdrücken. „Von der grössten Wichtigkeit ist es, dass wir wie bei der Bildung der ersten Begriffe, so auch hier bei der ersten Bildung der Mythologie, die eigentlich nur eine völlig natürliche Entwicklungsstufe des Denkens und fast ein Zwang seitens der Sprache ist, den unvermeidlichen und nothwendigen Charakter dieser Erscheinung deutlich erkennen. Bis dahin kannte der Mensch nur eine Art des Seins, nämlich seine eigene, nur eine Art der Sprache, nämlich die, welche seine eigenen subjectiven Zustände und diejenigen seiner mitarbeitenden Genossen ausdrückte. Was konnte er also von den äusseren Gegenständen anderes prädiciren, als eine Art der Thätigkeit gleich der seinen, und was für eine andere Sprache hätte er auf sie anwenden sollen als die, welche er sich zum Ausdruck seiner eigenen Thätigkeiten und Zustände gebildet

hatte? Wenn er sah, wie der Blitz eine Höhlung in seinem Felde riss, was konnte er anders sagen, als: der Gräber hat eine Grube gegraben? Sah er den Wind die dürrn Baumzweige aneinander reiben, bis sie Feuer fingen, was konnte er anders sagen, als: der Reiber, den er möglicherweise Prometheus, im Sanskrit pramantha nannte, hat Feuer herausgerieben, ganz ebenso wie er selbst zwei Feuerhölzer aneinander rieb, bis die Funken stoben? Was wir jetzt Blitz nennen, war auf dieser Stufe des Denkens das hier und da Zerreisende, Grabende, Springende, Funkelnde. Was wir jetzt Sturm oder Wind nennen, war für die ersten Sprach- und Gedankenbildner das hier und da Zerschmetternde, Reibende, Heulende, Blasende.“

„In dieser dynamischen Entwicklungsstufe des Denkens und der Sprache, die unvermeidlich eintreten musste, haben wir den eigentlichen Schlüssel für alle jene Prozesse, die unter den Namen Animismus, Anthropomorphismus, Personification u. s. w. gehen.“ „Es bedurfte keiner Anstrengung der Phantasie, keiner metaphysischen Beseelung, keiner anthropomorphischen Poesie. Der unerbittliche Zwang der Sprache und des Denkens nöthigte den Menschen, den Blitz einen Zischer und Todtschläger, den Sturm einen Scheucher und Schnauber, den Strom einen Renner und Brüller zu nennen, und sich so in Aegypten seine nutars, in Babylon seine zis, in Finnland seine haltias und schliesslich überall seine s. g. Götter zu erschaffen.“

Doch hat uns die Sprachentwicklung eigentlich nur bis zu dem Stadium geführt, da die Naturobjecte als thätig, als persönlich, als menschlich handelnd bezeichnet wurden. Wie konnte sich daraus eine mythologische Sage bilden? Man kann den Bildungsprocess recht anschaulich an der Eos beobachten, Eos, dem Ssk. Ushas entsprechend, kommt von einer Wurzel VAS, scheinen. „Eos hiess also ursprünglich: ‚scheinend-es‘, oder ‚scheinend-er‘, oder ‚scheinend-sie‘. Wer war aber der er, sie oder es? Hier können Sie mit einem Male die unvermeidliche Geburt eines Mythos beobachten. Was unsere Sinne wahrnehmen, und was wir zu benennen vermögen, ist nur eine Wirkung, es ist die eigenthümliche Beleuchtung des Himmels, der Abglanz des kommenden Morgens, oder wie wir jetzt sagen würden, der Reflex der an den Wolken sich brechenden Sonnenstrahlen. Aber dies waren nicht die Gedanken der alten Sprachbildner. Nachdem sie ein Wort wie Eos gebildet hatten, das ‚scheinend-da‘ oder Licht bedeutete, mochten sie weiter gehen und sagen: Eos ist zurückgekehrt, Eos ist geflohen, Eos wird wiederkommen, Eos weckt die Schläfer, Eos verlängert unser Leben, Eos lässt uns alt werden, Eos erhebt sich aus dem Meere, Eos ist die Tochter des Himmels, der Eos folgt die Sonne nach, Eos wird von der Sonne geliebt, Eos wird von der Sonne getödtet u. s. w. ad infinitum.

. . . Wenn die Sonne der Eos folgt, oder wie wir sagen würden, ihr Liebhaber ist, so mochte Eos natürlich als Weib, als glänzendes schönes Weib aufgefasst werden. Erschien sie in Wolken verschleiert, so mochte man sie als verschleierte Braut auffassen. . . . Selbst so einfache Sätze, wie: »Eos wird geboren, Eos bringt Licht, Eos stirbt oder verschwindet«, werden mit einem Male zum Mythos, zur Fabel und Legende, und es erscheint unmöglich, zwischen dem was einfach Sprache und was Mythos ist, eine genaue Grenzlinie zu ziehen.“

Aber mit alle dem haben wir noch immer keine Gottheit. Doch hören wir weiter.

Die Schwierigkeit lag nicht in der Personification, sondern darin, wie man sie des persönlichen Elementes entkleiden sollte. Die männlichen Namen kamen zuerst, dann die weiblichen, zu allerletzt die sächlichen.

„Soweit können wir jedoch alles, was von der Ushas im Veda gesagt wird, einfach mythologische Poesie nennen. Allein es finden sich auch Ausdrucksweisen darin, welche Keime der Religion enthalten. Oft heisst es, die Morgenröthe sei die Schwester der dunkelen Nacht . . ., die Morgenröthe sei eigentlich immer dieselbe, die immer wiederkehre, die alte und doch ewig junge. Dem folgen Ausdrucksweisen wie, dass sie, die jeden altern lasse, selbst jung bleibe. Bald wird sie die junge, die nie alternde, nie sterbende, schliesslich die unsterbliche genannt . . . Ushas, die lichte (devi) ist jetzt zur unsterblichen Ushas geworden. War dieser Schritt einmal gethan, was war natürlicher, als dass an sie noch andere religiöse Gefühle und Gedanken anknüpften . . ., dass man beim Anblicke des leuchtenden Morgenrothes einige Worte der Freude und des Dankes hervorstammelte, die nicht an ein namenloses Wesen, sondern an die freundlich leuchtende Ushas, die Eos oder Aurora gerichtet waren . . . War ein Verbrechen, ein dunkles Verbrechen, wie wir sagen, während der Nacht begangen worden, wer sollte es entdecken oder rächen? Es war die Morgenröthe unter einem ihrer zahlreichen Namen, Sanskrit Saranya, Griech. Erinys . . . Die Alten finden unter dem Namen das Unendliche verborgen, sie finden, dass alles, was sie vom Unendlichen erkennen können, in diesem Namen bezeichnet ist. Ushas, das Morgenlicht, ist ebensogut eine Bezeichnung des Unendlichen, wie Dyaus, der Himmel, der zum Zeus und Jupiter wurde, nur dass es in diesem Namen eine andere geschichtliche Entwicklung nahm. Sie werden sich weiter erinnern, dass auch wir, wenngleich wir nicht mehr den Namen Morgenlicht für das Unendliche, das Jenseits, das Göttliche brauchen, auch heute noch keinen besseren Ausdruck als Licht haben, wenn wir von den Offenbarungen Gottes in der Natur oder im Menschengenoste reden.“

Wie mit der Morgenröthe ging es „mit den sog. Göttern des Himmels, der Erde, der Luft, des Sturmes und des Blitzes, der Flüsse und

Berge“, worüber ein neuer Cursus von Vorlesungen Aufschluss geben soll. Dessen Hauptaufgabe soll sein, zu zeigen, wie der Gott des Himmels oder in einigen Ländern der Gott des Sturmwindes nach und nach zum höchsten Gotte wurde, wie er dann allmählich in dem Geiste seiner erleuchteten Verehrer seiner physikalischen oder mythologischen Attribute, wie wir es nennen können, entkleidet wird. War die Anschauung einmal aufgekommen, dass von den Göttern oder wenigstens von dem Vater der Götter nichts Unwürdiges geglaubt werden sollte, so wurde dieser Process der Attribuentkleidung noch mehr beschleunigt, und es blieb schliesslich nur der Begriff eines höchsten Wesens übrig, das zwar vielleicht immer noch mit seinen alten und oft nicht weiter mehr verständlichen Namen benannt wurde, aber in Wirklichkeit das höchste Ideal des Unendlichen als Vater, Schöpfer und liebevollster Erhalter und Regierer der ganzen Welt darstellte. Was wir selbst unseren Glauben an Gott den Vater nennen, ist das letzte Resultat dieser unaufhaltsamen Entwicklung des menschlichen Denkens.“

Dies die Entwicklung der physikalischen Religion. Die anthropologische gelangt durch die Ahnenverehrung zu einem Vater aller Väter, und indem dieses als identisch mit dem Schöpfer und Regierer der Welt erkannt wurde, wurde „dyaus, der Himmel und der höchste Gott“ zum dyaush-pitar, Himmelsvater, *Ζεύς πατήρ*, Jupiter. In anderen Theilen der Welt führte diese Entwicklung zu einem ersten Menschen, einem Vorbilde der Menschheit zum Sohne Gottes. Die psychologische Religion endlich gelangte zu einem Atmâ, dem Selbst, zu einem Pratyag-âtmâ, dem dahinter sich befindenden Selbst, das nach dem Para-âtmâ, dem höchsten Selbst, ausschaut. „Die ersten christlichen Philosophen nannten es den heiligen Geist, ein Name, der in den verschiedenen Theologenschulen zahlreiche Deutungen und Missdeutungen erfahren hat, der aber wieder zu dem werden sollte, wofür er anfangs bestimmt war, zu dem Geiste, der alles, was heilig im Menschen ist, mit dem Allerheiligsten oder dem Unendlichen hinter dem Schleier des Ego des rein phänomenalen Selbst vereint und verbindet.“

Was sollen wir zu einer so zuversichtlich vorgetragenen und angeblich nur auf Thatfachen gestützten Deduction des Glaubens an einen Gott Vater, Sohn und hl. Geist aus den rohesten Anfängen und Verkehrtheiten menschlichen Denkens sagen? Was hier als nothwendige, unvermeidliche Entwicklung dargestellt wird, ist theils unbewiesen und willkürlich, theils unwahrscheinlich, theils absolut irrig.

Ganz irrig ist die von Müller als Fundament seiner Entwicklungslehre bezeichnete Behauptung, dass Denken ohne Worte unmöglich sei. Es ist experimentell von R. Sommer nachgewiesen worden, dass ein Patient, der nur schreibend die Worte für bekannte Gegenstände finden konnte,

die Begriffe bereits hatte, ehe er die Worte finden konnte. Dass der Mensch ursprünglich nur Allgemein-Begriffe von seinen wiederholten Thätigkeiten gebildet, diese benannt und die Benennungen auf äussere Objecte übertragen habe, ist theils unbewiesen, theils unwahrscheinlich, denn die ganze Richtung menschlicher Erkenntniss geht auf das Objective: erst spät und nachträglich tritt die Reflexion auf das Subjective ein. Dies muss um so mehr beim Urmenschen angenommen werden, der, wie Müller annimmt, noch keine Vernunft besass — er bekam sie ja erst durch die Sprache — also noch dem Thiere nahe stand. Das Thier ist aber so ganz in die Aussenwelt versenkt, dass es nie reflectiren lernt. Allerdings sind viele Wurzeln im arischen Sprachkeime menschlichen Thätigkeiten entlehnt, aber daneben finden sich auch solche in objectiver Bedeutung, wie: div, leuchten; fliessen u. s. w. Bei vielen wie zerschmettern, bedecken, kann man ebenso gut einen objectiven wie subjectiven Ursprung annehmen.

Doch wie dem auch sei: es mögen menschliche Thätigkeiten auf äussere Subjecte übertragen worden sein, eine Nöthigung, diese letzteren nun als lebend, menschlich, persönlich zu fassen, lag nicht im mindesten vor. Der Urmensch wusste bei dieser Uebertragung recht wohl, das der Wind, der Berg kein lebendes, menschliches, persönliches Wesen war. Auch die Kinder, wenn sie äussere Gegenstände personificiren, wissen recht wohl, dass sie es blos mit leblosen Dingen zu thun haben. Selbst Thiere unterscheiden recht wohl Lebloses von Lebendem, wie unter anderm der Hund Darwins bewies, der einen vom Winde aufgeblähten Fächer anbellte, natürlich weil er ihn für beseelt hielt, da ihn unbeseelte Gegenstände ruhig liessen.

Doch auch diese grobsinnliche Personification zugegeben, es lag jedenfalls nicht der mindeste zwingende Grund vor, die lebendigen Naturkräfte als Götter zu fassen. Es lässt sich wohl denken, dass, wenn die Gottesidee bereits dem Menschen aufgegangen war, er sie aus sinnlichen und fleischlichen Neigungen auf solche Gegenstände übertragen konnte: nie und nimmer aber wäre er aus der Naturvergötterung zu einer reineren geistigeren Gottheit emporgestiegen: Müller kann auch nicht ein einziges Beispiel einer solchen Vergeistigung anführen, während der umgekehrte Process der regelrechte ist, nach Müller selbst, der die Geschichte aller Religionen eine Geschichte ihres Verfalles nennt.

Unser Vedaforscher weist sehr eingehend nach, dass bereits auf den frühesten Stufen menschlichen Denkens, wie sie uns jedenfalls in Veda entgegentreten, eine Art kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises geführt worden ist: nun damit war die Idee eines höchsten Wesens, eines Schöpfers auf einmal gegeben: es bedurfte also nicht jener gewundenen mit so grosser Gelehrsamkeit ausgeschmückten Umwege, um zu der Er-

kenntniss des Himmels-Vater zu gelangen. Nun ist aber Religion nicht blos, wie Müller annimmt, intellectuelle Arbeit, sondern vor Allem Sache des Herzens. Wenn das Herz ein Interesse daran hat, seine Gottheiten vielmehr in der sinnlichen Natur, in menschlichen Schwächen und Leidenschaften zu suchen, dann wird die reine Gottesidee entstellt, der Polytheismus tritt an die Stelle des Monotheismus: der umgekehrte Weg ist nachweisbar von Menschen niemals eingeschlagen worden.<sup>1)</sup>

Fulda.

Dr. Gutberlet.

**De actu fidei divinæ.** Scripsit Dr. J. Nienhaus Münster, Theissing. 1891. III, 95 S. *M.* 1.

Dieses Buch gibt eine recht übersichtliche und mit sorgfältiger Berücksichtigung der neueren und neuesten theologischen Controversen geschriebene Darstellung von der sogenannten ‚analysis actus fidei divinæ‘. Dass hier im Grunde wenig oder nichts Neues geboten werde, wird vom Verfasser am Schlusse selbst zugestanden. Das Verdienst unserer Schrift ist also vorzüglich darin zu suchen, dass in derselben die an De Lugo's Namen geknüpft Theorie über den Glaubensact in möglichst überzeugender und übersichtlicher Weise vorgetragen wird.

Bei allen Vorzügen, welche die genannte Theorie im Vergleich zu den übrigen hat oder zu haben scheint, bleiben immerhin auch nach den Ausführungen unseres Buches sowohl für den Theologen als für den Philosophen noch verschiedene Punkte einer weiteren Aufklärung bedürftig. Berühren wir den einen oder den anderen in Kürze. — Wie unterscheidet sich in Bezug auf das Glaubensmotiv oder die Erfassung desselben der übernatürliche Glaube an die göttliche Offenbarung vom bloss natürlichen Glauben an dieselbe, dessen Möglichkeit wohl kaum zu leugnen ist? (Vgl. S. 81. 90). In dieser Frage hätte unsere Abhandlung „Die Uebernatürlichkeit der menschlichen Heilsacte“<sup>2)</sup> vielleicht eine gewisse Berücksichtigung verdient. — Sind die Auctorität Gottes einerseits und die Thatsache der Offenbarung andererseits als Beweggründe des Glaubensactes vollkommen auf eine Linie zu stellen, oder besteht zwischen beiden eine gewisse näher zu erforschende Unter- und Ueberordnung? und kann nicht vielleicht infolge dieser Unter- und Ueberordnung die Thatsache der Offenbarung als solche im Vergleich zur Auctorität Gottes in sich betrachtet gewissermassen bloss als Bedingung aufgefasst werden? Oder worin liegt denn, in philosophischer Schärfe gesprochen, der charakteristische Unterschied zwischen Bedingung und untergeordneter Theilursache? — Welchen Antheil hat beim Zustandekommen des christlichen

<sup>1)</sup> Eine ausführlichere Kritik wird uns demnächst eine Abhandlung aus sehr berufter Feder bringen.

<sup>2)</sup> Vgl. Zeitschrift für kathol. Theologie. XII. Jahrg. (1888) S. 263 ff. 419 ff.

Glaubensactes die übernatürliche Gnade und namentlich die „*gratia illustrationis*“? Diese Frage wird besonders praktisch, wenn es gilt, die Gewissheit und Festigkeit des Glaubens bei Kindern oder überhaupt bei solchen Menschen zu erklären, welche in aller Einfachheit auf das Wort der Eltern oder des Lehrers und Katecheten hin zum Glauben sich bestimmen lassen, ohne dass sie daran dächten oder in der Lage wären, zu ermitteln, ob die betreffende Persönlichkeit in dem, was sie als untrügliches Wort Gottes ausgibt, nicht etwa täuschen wolle oder selbst der Täuschung verfallen sei. Trägt man alles, was in unserem Buche über diesen Punkt an verschiedenen Stellen (S. 63. 83 ff.) gesagt wird, zusammen, so erhalten wir folgende Aufschlüsse. Wie im allgemeinen, so reicht auch in solchen Fällen zum Glauben im theologischen Sinne des Wortes die einfache objective Richtigkeit der Sache in sich genommen nicht aus, es muss vielmehr auch hier zur objectiven Gewissheit die subjective Gewissheit hinzukommen. Allein diese Gewissheit — so wird erklärend beigelegt — muss in eine absolute und eine relative Gewissheit unterschieden werden; und zwar in dem Sinn als es neben der Mittheilung und Darlegung der Wahrheit, welche zur Erzielung voller subjectiver Gewissheit für alle Menschen und für alle Verhältnisse ausreicht, auch eine solche Mittheilung und Darlegung der Wahrheit gibt, welche zu besagtem Zwecke ausschliesslich für bestimmte Personen und für bestimmte Verhältnisse als ausreichend zu betrachten ist. Das trifft nun aber im fraglichen Falle zu. Was unter concreten Umständen für den Gebildeten nicht ausreichen würde, das erweist sich für das Kind und den Ungebildeten als ausreichend; besonders weil beim christlichen Glauben der Einfluss der übernatürlichen Gnade nicht zu übersehen ist.

Was diesen letzten Punkt betrifft, drängen sich uns folgende Gedanken auf. Wird die innere Erleuchtung oder der Einfluss der Gnade auf den Verstand des Menschen in dem Sinn aufgefasst, dass dadurch wie durch ein neues Licht, das unter Umständen auch Verborgenes aufdeckt, die voraussetzlichen Mängel der äusseren Mittheilung innerlich wahrhaft ergänzt werden, dann ist die vorliegende Schwierigkeit als solche allerdings beseitigt. Allein eine derartige Auffassung der inneren Gnadenwirkung scheint bei den Theologen keineswegs die gewöhnliche zu sein, und auch bei unserem Auctor tritt dieselbe nirgends klar zu Tage. Wird aber die Wirkung der inneren Gnade nicht im ebenbezeichneten Sinn aufgefasst, so will uns die gebotene Lösung unserer Schwierigkeit nicht recht befriedigen. Denn dass mitunter eine gewisse Art von Darlegung oder Mittheilung einer Wahrheit für ein scharfsinniges Geistesauge ausreicht, während sie für ein blöderes Auge unzureichend bleibt, wird jedermann begreiflich finden. Auch ist es leicht erklärlich, wie der Einfältige und Ungebildete in irgend einer Angelegenheit, die Zweifel erregen könnte, je nach Um-



ständen sich leichter zufrieden gibt als der Scharfsinnige und Gebildete. Aber wie für den Fall, wo der Einfältige mit der Mittheilung oder Darlegung der Wahrheit, die für den Scharfblickenden wahrhaft ungenügend ist, in seiner Einfalt sich zufrieden gibt, noch von einer wahren und vollen Gewissheit die Rede sein kann, das ist uns weniger begreiflich. Zur Gewissheit im eigentlichen Sinn des Wortes sind offenbar drei Stücke erfordert. Zunächst nämlich muss im denkenden Geiste eine Art von subjectiver Ueberzeugung vorhanden sein, welche thatsächlich keiner Furcht zu irren Raum gibt; sodann muss dieser Ueberzeugung die objective Wirklichkeit entsprechen; endlich muss die fragliche Ueberzeugung aus dem Grunde entstanden sein und aus dem Grunde festgehalten werden, weil die objective Wirklichkeit oder der gedachte Thatbestand dem denkenden Geiste auf unzweideutige oder unfehlbare Weise offenbar geworden ist. Im Falle, womit wir uns beschäftigen, scheint nun das letzte von den drei aufgezählten Theilmomenten der Gewissheit zu mangeln. Wir sehen auch nicht ein, wie durch den blossen Einfluss des Willens, der allerdings in unserer Sache keineswegs zu unterschätzen ist<sup>1)</sup>, der besagte Mangel für sich allein behoben werden soll.

Zum Schlusse sprechen wir den Wunsch aus, der Verfasser möge diese und ähnliche Punkte des vorwürfigen Gegenstandes eingehend überdenken, um so sein Werk, das auch in dieser Gestalt sehr empfehlenswerth bleibt, für eine zweite Auflage entsprechend zu ergänzen und zu erweitern.

Brixen.

Dr. Franz Schmid.

---

**Spinoza's Erkenntnisslehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie.** Allgemein verständlich dargestellt von Dr. M. Berendt und Dr. J. Friedländer. Berlin 1891.

Die Erkenntnisslehre Spinoza's bietet gar manches nicht sattsam aufgehellte Dunkel. Sie bietet solches, möge der forschende Blick sich den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung zuwenden oder ihrer reifsten Gestalt, die uns in der Ethik entgegentritt. Die beiden Verfasser vorbezeichneter Schrift wollen „unitis viribus“ dieses Dunkel aufhellen. Alle Autoren, welche sich bisher mit der Erkenntnisslehre Spinoza's befassten, sind nach ihnen in deren vollen Sinn nicht eingedrungen;

<sup>1)</sup> Mit diesem Einflusse des Willens auf den Glaubensact befasst sich die Propositio 19. inter damnatas ab Innocentio XI: „Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in semetipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium“

so z. B. nicht der ältere Sigwart, Trendelenburg, Kuno Fischer, Böhmer, Löwenhardt, Zeitschel u. A. Sie haben das richtige Verhältniss von ‚*imaginatio*‘, ‚*ratio*‘ und ‚*intuitio*‘ entweder gar nicht oder nicht vollends herausgefunden, weil sie den Schlüssel zum Verständnisse desselben, nämlich den so bedeutsamen Unterschied von Wesenheit und Existenz meist nicht herausfanden. Nächst H. Löwe ist am ehesten L. Busse in seiner Abhandlung über „die Bedeutung der Begriffe ‚*essentia*‘ und ‚*existentia*‘ bei Spinoza“ (Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. 1886) zu einem solchen Verständnisse hindurchgedrungen; nur ist er nicht dazu gekommen, den Selbsterhaltungstrieb oder den Willen zum Leben im Sinne Spinoza's, wie vor ihm schon F. Tönnies, als Wesenheit der Geschöpfe zu erkennen und so „aus dem bei ihm noch übrig bleibenden X eine bekannte Grösse zu machen.“ (S. 225 ff. 235. 282—92). Wie bestimmen die Verfasser nun ihrerseits dieses Verhältniss? Die ‚*imaginatio*‘ ist die durch die Sinne bedingte Thätigkeit des Erkennens. Sie umschliesst als solche zunächst die durch die Sinnesorgane vermittelten Empfindungen körperlicher Dinge, sodann deren reproductive Vorstellungen und die durch Vermischung derselben entstehenden Universalien und das Bewusstsein des eigenen Selbstes als Ausdruckes des eigenen Körpers und gewährt eine Erkenntniss der Dinge nur so, wie sie den Einzelnen erscheinen, nicht wie sie an und in sich sind, also nur eine inadäquate Erkenntniss. Anders die ‚*ratio*‘. Sie erfasst die äussern Körper nicht so, wie sie den eigenen Körper afficiren in zufälliger Begegnung (*fortuito casu*) und wie sie in der gewöhnlichen Erfahrung (*experientia vaga*) dem Einzelnen sich präsentiren. Sie erfasst auf dem Wege vergleichender Betrachtung vielmehr die allgemeinen Eigenschaften, welche ihnen beiderseits als solchen und in all ihren Theilen zukommen — nämlich Ausdehnung, Bewegung und Ruhe — und ihr objectives Wesen ausmachen, sowie die allgemeinen Gesetze, nach denen sie aufeinander wirken. Sie erfasst die körperlichen Dinge und sofort auch die geistigen Dinge wegen des Parallelismus, in welchem sie zu jenen stehen, nicht als contingente auf, wie die ‚*imaginatio*‘, sondern als nothwendige, kraft des ihren Ablauf beherrschenden Gesetzesmechanismus. Die ‚*ratio*‘ gewährt somit eine mathematische und naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge und insofern eine klare und deutliche, der Natur derselben entsprechende, adäquate Erkenntniss. Sie hat zu ihrem Objecte nur die formalen Wesenheiten der Dinge, nicht deren besondere Wesenheiten, wie die aus ihr entspringende ‚*intuitio*‘. Während die ‚*imaginatio*‘ die Existenz des eigenen Körpers und dessen Erregungen durch andere Körper auffasst und die ‚*ratio*‘ deren allgemeine Wesenheiten und Gesetze, erfasst die *intuitio* die besonderen Wesenheiten der Dinge mit dem in ihnen begründeten, so oder anders gearteten Selbsterhaltungstreiben abgesehen

von der zeitlichen Existenz und den Mittelursachen derselben und ist insofern geeignet, eine adäquate Erkenntniss der höhern und höchsten Art herbeizuführen. Die rationelle Erkenntniss ist eine allgemeine, die intuitive dagegen eine ins Besondere und Einzelne vordringende. Jene geht auf in mechanischer Weltanschauung, diese erhebt sich zu einer darüber hinausgehenden idealen metaphysischen Weltanschauung, welcher der Weltmechanismus nur als Mittel gilt zur Verwirklichung idealer Wesenheiten. Objecte der intuitiven Erkenntniss sind nicht die zeitlichen Existenzen der geschöpflichen Dinge, sondern deren ewige Wesenheiten, geschaut in Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis). Diese Wesenheiten sind die urbildlichen Prototype derselben, und die intuitive Erkenntniss insofern eine „künstlerische“ Schauung derselben. Allerdings hat Spinoza diesen Grundgedanken noch nicht wie später Schelling zu förmlichem Ausdrucke gebracht; er hat die Kunst noch nicht in den Kreis seiner Betrachtung gezogen, so sehr solches auch in der Consequenz seiner intuitiven Erkenntniss gelegen gewesen wäre. Und wie die Künste in letzterer wurzeln, so auch die Staatskunst, so auch die Philosophie, sofern sie eine künstlerische Seite hat, so auch die Naturwissenschaft, sofern sie nicht auf rationelle, sondern genial-intuitive Weise die obersten Naturgesetze entdeckt wie es durch Copernicus, Galilei, Keppler, Newton, R. Mayer, Helmholtz u. A. geschehen, oder sofern sie dieselben genial zu technischer Verwendung bringt.

Die Verfasser der uns vorliegenden Schrift beschränken sich aber nicht bloss darauf, eine Erläuterung der Erkenntnisslehre Spinoza's auf vorgedachte Weise zu bieten und ein neues und besseres Verständniss derselben herbeizuführen, sie wollen auch zeigen, dass er „der Philosoph  $\alpha$ :  $\xi$  ist, dass er mit seiner Philosophie die wahre Erkenntniss der Welt erschlossen und dass alle Denker vor und nach ihm auf ihn als ihren geistigen Mittelpunkt bezogen werden müssen.“ Nicht Cartesius, sondern Spinoza ist der Vater der modernen Philosophie. Selbst die besten unter den nachkommenden Denkern wandelten in seinem Schatten und haben nur mehr oder minder herausgebildet, was er dem Keime nach bereits grundgelegt hatte. Kant geht in der Aufstellung seiner Probleme, wenn auch unbewusst, nur in den Bahnen, die von Spinoza mit festen Strichen bereits gezogen waren; Spinoza ist gleich ihm ein tiefer „germanisch-protestantischer Denker“. Schelling ist kein wahrer Fortbildner Spinoza's. An die Spitze seines Systems stellte er eine die Erfahrungswelt romantisch-überfliegende intellectuelle Anschauung, ohne sie gleich Spinoza „von der ratio, der wissenschaftlich exacten Erkenntniss durch Erfahrung ausgehen und stets mit ihr Hand in Hand gehen zu lassen“. Er hat der Lehre Spinoza's nur in einigen Punkten einen con-

creteren Ausdruck zu verleihen gewusst, namentlich in Bezug auf die Kunst. Am ehesten hat Schopenhauer „die Gedanken Spinoza's in ihrer ächten Gestalt und in ihrer wahren Tiefe wieder hergestellt, so dass durch ihn zum nicht geringen Theil gerade das wahre Verständniss für Spinoza erst erschlossen wird.“ Seine willensfreie Erkenntniss im 3. Buche von „Welt als Wille und Vorstellung“ deckt sich geradezu mit der ‚scientia intuitiva‘ Spinoza's; nur der Idealismus und Pessimismus desselben ist Letzterm fremd und als verfehlt zu erachten. Weiterhin wollen die Verfasser nachweisen, dass „Spinoza unserer Zeit über alle Zerklüftung und allen Eklekticismus hinaus die ächte philosophische Productivität wieder zurückgeben wird; hierzu eignet sich seine Philosophie aus dem Grunde vorzüglich, weil sie wie keine zweite die verschiedensten Anschauungen und Gegensätze in sich harmonisch vereinigt“. Spinoza hat nicht bloss einer idealen, sondern auch einer mechanischen Weltanschauung Rechnung getragen und berührt sich sofort auf das überraschendste mit den Resultaten unserer modernen Naturwissenschaft, indem die „Grundprincipien derselben von seinem Geiste intuitiv bereits vorausgeahnt wurden, und unsere heutige Naturforschung nur die glänzendste Bestätigung dieser von ihm geahnten Principien darstellt“. So die Verfasser (S. XI. ff.; 25 ff.; 274 ff.; 281.; 297—305). Sie scheuen sich sogar nicht, ihn als eine Wiedergeburt Christi zu feiern (S. 139).

Dass die beiden Verfasser das Verständniss der Erkenntnisslehre Spinoza's nach manchen Beziehungen hin gefördert haben, ist nicht zu verkennen; ihre Schrift verdient insofern Beachtung. Sie haben mit Recht geltend gemacht, dass die ‚ratio‘ im Sinne desselben nicht bloss ein relatives Erscheinungswissen bezüglich der zeitlichen Existenzen in der äussern und innern Welt ermögliche, wie die ‚imaginatio‘, sondern vielmehr ein Wissen von allgemein-giltiger, objectiver Art. Sie haben mit Recht hervorgehoben und aufs mannigfachste beleuchtet und manchen nicht entsprechenden Auffassungen gegenüber ausgeführt, dass die rationale Erkenntniss im Sinne Spinoza's eine exacte Erkenntniss der mathematischen und naturwissenschaftlichen Art sei. Sie ist es ohne Zweifel; sie ist aber mehr noch als dieses. Sie ist mittelbare Erkenntniss von allgemein-giltiger, objectiver Art überhaupt, sei es auf demonstrativem Wege, wie z. B. mathematischerseits bei Berechnungen von Proportionen im Sinne von Lehrsatz 19 des 7. Buches von Euklid (Eth. II. prop. 40. schol. 2.), sei es auf inductiv-vergleichendem Wege in den naturwissenschaftlichen Untersuchungen der Uebereinstimmung und der Gegensätzlichkeit der Körper (Eth. II. prop. 29. schol. u. s. w.). Sie führt nicht bloss aus der subjectiven Erscheinungswelt hinüber auf eine Welt der endlichen Dinge, wie sie an und in sich selber sind; sie

führt von diesen auch hinüber zu — Gott als ihrem Urgrunde. Wenn die Verfasser sagen: „Spinoza hat nirgends bewusst ausgesprochen, dass er unter ‚ratio‘ die naturwissenschaftliche Erkenntniss der Dinge verstehe, und doch glauben wir diese Wahrheit beweiskräftig erhärtet zu haben“ (S. 157), so können wir dem ersten Theile dieses Satzes insofern beistimmen, als die Erkenntnisslehre desselben wie überhaupt so auch in diesem Punkte, nur aphoristisch und zum Theil dunkel sich ausgesprochen findet, keineswegs indessen dem zweiten Theile dieses Satzes. Spinoza sagt Eth. II. prop. 44. Coroll. 2: „De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie contemplari.“ Diesen Ausspruch begründet er folgendermassen: Die Natur der ‚ratio‘ erfordert es, die Dinge als nothwendig und nicht als contingent zu betrachten. Diese ihre Nothwendigkeit wird von derselben auf wahrhafte Weise, wie sie in sich selber ist, erfasst. Diese Nothwendigkeit ist aber die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selber, also erfordert es die Natur der ‚ratio‘, die Dinge unter dieser Form der Ewigkeit zu betrachten. Grundlagen der ‚ratio‘ sind überdies diejenigen Begriffe, welche auf die den Dingen gemeinsamen Wesenheiten gehen und nicht auf die einzelnen und auch aus diesem Grunde ohne Bezug zur Zeit unter einer gewissen Form der Ewigkeit aufgefasst werden müssen. Hiermit will Spinoza sicherlich doch aussprechen, dass die ‚ratio‘ die Dinge deshalb nur unter einer gewissen Form der Ewigkeit betrachte, weil sie nicht wie die ‚intuitio‘ die einzelnen, sondern bloss die allgemeineren Wesenheiten der Dinge als nothwendige Modificationen der Attribute der ewigen Natur Gottes abgesehen von der Zeit erfasse. Es ist künstlich, die betreffende Lehre Spinoza’s mit den beiden Verfassern (S. 170—73) dahin zu deuten, dass die ‚ratio‘ die „nicht bloss zufällig hier und da, sondern zu allen Zeiten und an allen Orten“ giltigen Gesetze der Natur und insofern die Dinge nur unter einer gewissen Form der Ewigkeit erfasse — vor aller metaphysischen Gotteserkenntniss. Auch Eth. V. prop. 29. stellt Spinoza mit Berufung auf obenerwähnte Stelle den Satz auf: „De natura rationis est, res sub specie aeternitatis concipere“ und reiht ihm den weiteren Satz (Prop. 30) an: „Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet scitque se in Deo esse et per Deum concipi.“ Und weiterhin spricht Spinoza aus, dass der Geist, wenn er auf solchem Wege die Erkenntniss Gottes gewonnen habe, geeignet sei, von da aus zur intuitiven Erkenntniss Gottes, also von der zweiten rationellen Erkenntnissart zur dritten, intuitiven, sich zu erheben (ibid. prop. 31. in Vergleich mit prop. 28.). Betonen ferner die Verfasser nicht oftmals, dass die intuitive Erkenntniss nach Spinoza die rationelle zu ihrem festen Unterbaue und ihrem Entwicklungsgrunde habe (S. 53, 185, 287, 313 ff.)? Betonen sie nicht, dass die intellec-

tuelle Anschauung Spinoza's von der rationellen Erkenntniss nicht abgerissen sei wie jene Schelling's (S. 298—99)? Wäre sie aber nicht von ihr abgerissen und — nach Hegel'schem Ausdrucke — wie aus der Pistole geschossen, wenn sie Gottes Wesenheit und Existenz nicht auf rationell-vermittelnde, sondern auf rein unmittelbare Weise ergreifen würde? Einerseits bekennen sich die Verfasser dazu, dass „die ‚ratio‘ nicht zur höchsten Erkenntniss führe, dass man auf dem Wege von den Wirkungen zur Ursache Gott, also die Natur in ihrem wahren Wesen nicht erkenne“, andererseits bemerken sie in gleichem Zuge, dass „der unmittelbaren Erkenntniss der Intuition, wenn man auf normale Weise zu ihr gelangen will, die rationelle Erkenntniss vorauszugehen und sie stets als Correctur zu begleiten hat“, damit nicht der Mystik Thür und Thor geöffnet werde, wie bei Bruno und Schelling (S. 308—10). Beides ist nicht zu vereinen. Soll die Erkenntnisslehre Spinoza's nicht ein widerspruchsvolles, ganz unlösbares Räthsel bleiben, dann kann die dritte Erkenntnissart desselben eine intellectuelle Schauung Gottes und der ewigen Wesenheiten in ihm nur unter Voraussetzung und auf Grund einer von der Welt des Endlichen aufsteigenden, rationellen Erkenntniss Gottes sein. Dass eine solche Schauung Gottes und der ewigen Wesenheiten der geschöpflichen Dinge unserer Vernunft erschwingbar sei, ist auch Lehre der älteren theistischen Philosophie gewesen; Spinoza hat ihr nur eine pantheistische Wendung gegeben im Sinne seines substantiellen Monismus.

Den Verfassern zufolge soll ferner nach Spinoza die intuitive Erkenntniss von der rationellen dadurch unterschieden sein, dass sie nicht wie diese auf dem Wege mühsamer Einzeluntersuchungen, sondern auf dem Wege eines vorzugsweise unbewussten, instinctiven genialen Schauens ihre Resultate erziele und insbesondere so die obersten Gesetze der Natur wie z. B. die Kepler'schen Gesetze, das Gravitationsgesetz, die Gesetze des Pendels, der Metamorphose der Pflanzen, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, von der Zelle als Urelement des pflanzlichen und thierischen Körpers durch die bahnbrechenden Naturforscher der Neuzeit entdeckt habe (S. 55—58; 165—67). Diese Auslegung ist allermindestens von zweifelhafter Berechtigung. Nach Spinoza geht die intuitive Erkenntniss auf die ewigen Wesenheiten der Dinge, nicht auf deren zeitliche Existenzen. Wie liesse sich nun nachweisen, dass er solch höchste Gesetze der Körperwelt als ewige, nothwendige Wesensgesetze betrachtet habe und nicht bloss als Gesetze, gewonnen auf dem Wege rationeller Erfahrung der existirenden Körperwelt? Die besondern Wesenheiten der Dinge, welche nach Spinoza den Gegenstand der intellectuellen Schauung bilden, geben sich kund im Selbsterhaltungstreben; mit Recht haben die Verfasser diesen Grundgedanken scharf

und nachdrücklich hervorgehoben. Wenn sie dieses Streben jedoch als ein ideal-teleologisches fassen und die Mechanik der Welt in solchem Sinne nur als Mittel zur Verkörperung der Ideen, wenn sie die Entstehung der Arten im Anschlusse an Kölliker, Wigand, Baumgärtner, Hartmann aus einem der Natur ursprünglich innewohnenden „Plane“ erklären gegenüber der bloss mechanischen Entwicklungslehre Darwin's (S. 87—96), wenn sie ferner die der intuitiven Erkenntniss gegenständlichen Wesenheiten als urbildliche Prototype fassen, welche einer künstlerischen Betrachtung und Ausformung derselben vorleuchten (S. 154 ff.), so haben sie unseres Erachtens über die Intentionen Spinoza's hinausgegriffen und dessen Ideenkreis überschritten. Und was sollen wir endlich zu der Auffassung der beiden Verfasser sagen, die Philosophie Spinoza's sei von so erhabener und allseitiger Art, dass sie geradezu den Mittelpunkt der gesammten Philosophie nach rückwärts hin und nach vorwärts hin bilde? Diese Auffassung ist so exorbitant, dass sie eine ernstliche Kritik nicht verdient.

München.

Dr. Al. Schmid.

---

**Le caractère de l'enfant à l'homme.** Par B. Pérez. Paris. Alcan. 1892. 8°. IV, 308 p. *Fr.* 5.

Der Vf. dieser Schrift hat für die ‚Bibliothek der zeitgenössischen Philosophie‘ eine Reihe von Büchern über die Erziehung des Kindes geschrieben, welche in Frankreich Anklang gefunden haben. In der vorliegenden Schrift macht er den Versuch, auf Grund der physiologischen Daten eine psychologische Erklärung für die Entwicklung des Charakters und eine neue Eintheilung der Charaktere zu geben. Er versteht unter Charakter die moralische Persönlichkeit, welche aus den drei Grundkräften der menschlichen Seele: Sensibilität, Wille und Verstand hervorgeht und sich im wesentlichen trotz der Entwicklung und Modification in den einzelnen Individuen gleich bleibt. Er ist aber nicht zu wechseln mit der Person oder dem gleichbleibenden Ich. Zur Eintheilung dieser Charaktere hat man früher die Temperamente benutzt. Aber selbst durch ihre Verbindung mit der Phrenologie hat diese Unterscheidung nicht gehalten, was sie versprochen hat. Vielleicht wird sie später, wenn neue physiologische und pathologische Daten vorliegen, wieder aufgenommen werden, vielleicht auch nicht. Gegenwärtig sprechen die Aerzte davon nur wie von einem metaphysischen alten Kram, wenn man der Leber, dem Nervensystem, dem Kreislauf, der Lymphe, der Galle u. a. einen beherrschenden Einfluss auf die Moral zuspricht. Aber sie selbst wissen mit ihrer Idiosynkrasie auch nichts Besseres an die Stelle zu

setzen. Wir wissen nur, dass die Thätigkeit, und man kann selbst sagen die eigenthümliche Constitution des Gehirns, als des Organs der geistigen Functionen, in enger Beziehung zum ganzen organischen Wesen steht, aber welcher Art dieser Einfluss ist, vermag die Philosophie nicht zu sagen, deshalb kann sich der Psychologe auch nicht damit befassen. Nur auf einzelne physische und physiologische Daten muss er mit aller Vorsicht Rücksicht nehmen. Als solche nennt der Vf. mit Morselli vom pädagogischen Gesichtspunkte aus, wie Lombroso vom criminalistischen: die Taille, das Körpergewicht, die Gestalt, den Umfang und andere charakteristische Eigenschaften des Kopfes (des Schädels und des Gehirns), die Verhältnisse des Körpers, die Lungen- oder Lebenscapacität, die Muskelkraft, den Puls, die Athmung, die Sehkraft und einzelne beschreibende Charaktere für den Typus wie die Farbe der Haare und der Augen.

Es ist anzuerkennen, dass der Vf. auch von diesen physiologischen Daten einen vorsichtigen Gebrauch macht, obwohl er namentlich den Einfluss des Gehirns öfter zu hoch schätzt, ja die wesentlichen Kräfte der Intelligenz vor allem von der Organisation des Gehirns abhängig macht und die Ursache seiner Charaktere in der Constitution desselben sucht. Es macht dies wenigstens den Eindruck, dass er nicht nur die unbestreitbare Bedeutung dieses Organs für das geistige Leben wahrnen, sondern aus demselben dieses ableiten wolle. Einmal hat er dieser Entwicklungstheorie unverblümten Ausdruck gegeben, indem er den Affen einen nahen Verwandten unserer Ahnen nannte (S. 293). Wie sich die Daten zum sittlichen Charakter verhalten, hat er nicht zu erklären gewusst, ja kaum versucht, denn die Beschreibung seiner Portraits hängt nur lose mit der Darstellung ihrer Charaktere zusammen. Letztere ist aber weitaus das Wichtigste im ganzen Buch. Der Vf. hat mit einer feinen Beobachtungsgabe ein reiches Material gesammelt und zu anziehenden Bildern verarbeitet, indem er je zuerst eine allgemeine Charakteristik entwirft und sodann an zwei Beispielen aus dem Leben bis in's kleinste Detail illustriert. Zum Eintheilungsprincip hat er die Bewegung gewählt. Er folgt dem schon für die Protozoen gut bewiesenen Grundsatz, „dass alle psychischen Vorgänge Erscheinungen sind, die auf Erscheinungen der Molecularbewegung zurückgeführt werden können.“ Es ist heutzutage eine banale Idee, dass die Bewegungen der Ausdruck der intimen Persönlichkeit sind, doch will er sie trotz Gratiolet, Darwin, Piderit u. a. nur als Mittel für die Erkenntniss der einfachen und zusammengesetzten Erscheinungen der moralischen Person betrachten und in der Ordnung der Bewegungserscheinungen eine gewisse Zahl charakteristischer Arten zusammenstellen. Er beschränkt sich dabei auf drei Arten: die Schnelligkeit, Langsamkeit und intensive Energie



oder Lebhaftigkeit. Daraus gewinnt er die Klasse der Lebhaften, Langsam- und Feurigen, und durch Combination die Lebhaft-Feurigen, Langsam-Feurigen und die Gleichmüthigen. In einer Anmerkung glaubt er darauf hinweisen zu sollen, dass seine Eintheilung nichts gemeinsam habe mit der Eintheilung Wundt's, nach welchem der Charakter vom Temperament abhängt und der vier Charaktere unterscheidet: schnelle (cholisch, sanguinisch) und langsame (melancholisch, phlegmatisch), die sich je wieder in starke und schwache vertheilen. Formell ist diese Verwahrung berechtigt, sachlich ist aber der Unterschied gering, denn der Vf. muss in der Ausführung doch wieder auf die Temperamente verweisen (S. 85), und da die Bewegungen nur Erscheinungen sind, so muss doch ein tieferer philosophischer Grund vorausgesetzt werden. Insbesondere trifft dies im zweiten Theile zu, in dem das Verhältniss der Affecte zu einander besprochen wird.

Interessant werden die lehrreichen Untersuchungen namentlich auch durch die Anwendung auf bekannte Persönlichkeiten. Am häufigsten ist Napoleon genannt, einmal ist er mit Bismarck zusammengestellt. Beide figuriren unter den Feurigen (ardents), denen das Blut rasch circulirt und die stets ihre eigene Person im Auge haben. „Ihr Stolz ist von einer argwöhnischen Empfänglichkeit; ihr Hochmuth dominirt nicht immer, er ist nicht immer anmassend und geringschätzig, aber er endigt bei den Ehrgeizigen in einer ungeheuern Verachtung der Menschen, wie bei Napoleon und Bismarck“ (S. 87). Dem Napoleon macht der Vf. ausserdem noch das Compliment des Ehrgeizes und der Grausamkeit und des unbeugsamen Eigensinnes. „Napoleon lebte drei Viertel seines Lebens in einer wirklichen Hallucination“. (S. 264, 206, 226.)

Tübingen.

Dr. P. Schanz.