

Recensionen und Referate.

Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung von R. Steiner. Berlin, Felber 1894. III, 242 S. *№. 4.*

Die moderne Weltanschauung ist dem Vf. dieser Schrift der Monismus, die Philosophie der Freiheit, speciell die Freiheit von allen ethischen Vorschriften, „der ethische Individualismus“, wie er sie selbst nennt. Das Individuum muss sich selbst ausleben; durch die „moralische Intuition“, welche von der „moralischen Phantasie“ ausgeht, erkennt das Individuum in seinem eigenen Ideenbereiche, was sittlich gut und sittlich schlecht ist.

Der gerade Gegensatz seines Sittlichkeitsprinzips ist, wie der Vf. selbst erklärt, das Kant'sche „Handle so, dass die Grundsätze deines Handelns für alle Menschen gelten können.“ Dieser Satz ist, so meint er, der Tod alles individuellen Handelns. Nicht wie alle Menschen handeln würden, kann für mich maassgebend sein, sondern was für mich in dem individuellen Falle zu thun ist. Nicht einmal die menschliche Natur als solche, nicht der Gattungsmensch, sondern nur das Individuum darf als Norm des sittlichen Handelns aufgestellt werden; die Frauenfrage selbst kann, so meint er, nur dann befriedigend gelöst werden, wenn man das Weib nicht, wie bis jetzt geschieht, zu sehr gattungsmässig betrachtet; es muss die Individualität eines jeden Weibes berücksichtigt werden.

Im besonderen führt der Vf. seinen ethischen Freiheitsstandpunkt in folgender Weise aus:

„Die Menschen sind dem Intuitionsvermögen nach verschieden. Dem einen sprudeln die Ideen zu, der andere erwirbt sie sich mühselig. Die Situationen, in denen die Menschen leben, und die den Schauplatz ihres Handelns abgeben, sind nicht weniger verschieden. Wie ein Mensch handelt, wird also abhängen von der Art, wie sein Intuitionsvermögen einer bestimmten Situation gegenüber wirkt. Die Summe der in uns wirksamen Ideen, den realen Inhalt unserer Intuitionen, macht das aus, was bei aller Allgemeinheit der Ideenwelt in jedem Menschen individuell geartet ist. Insofern dieser intuitive Inhalt auf das Handeln geht, ist er der Sittlichkeitsgehalt des Individuums. Das Auslebenlassen dieses Gehaltes ist die moralische Maxime dessen, der alle anderen Moralprincipien als

untergeordnet betrachtet. Man kann diesen Standpunkt den ethischen Individualismus nennen.

„Das Maasgebende einer Handlung im concreten Falle ist das Auffinden der entsprechenden ganz individuellen Intuition. Auf dieser Stufe der Sittlichkeit kann von allgemeinen Sittlichkeitsbegriffen, Normen, Gesetzen, nicht die Rede sein. . . .

„Während ich handle, bewegt mich nicht die Sittlichkeitsmaxime, sondern die Liebe zum Object, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen, auch keinen Moralcodex: soll ich diese Handlung ausführen? sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefasst habe. Nur dadurch ist sie meine Handlung. Wer handelt, weil er bestimmte sittliche Normen anerkennt, dessen Handlung ist das Ergebniss der in seinem Moralcodex stehenden Principien. Er ist blos der Vollstrecker. Er ist ein höherer Automat. Werfet einen Anlass zum Handeln in sein Bewusstsein, und alsbald setzt sich das Räderwerk seiner Moralprincipien in Bewegung und läuft in gesetzmässiger Weise ab, um eine christliche, humane, selbstlose oder eine Handlung des culturgeschichtlichen Fortschritts zu vollbringen. Nur wenn ich meiner Liebe zum Objecte folge, dann bin ich es selbst, der handelt. Ich erkenne auf dieser Stufe der Sittlichkeit keinen Herrn über mir, nicht die äussere Autorität, nicht die sog. Stimme meines Gewissens. Ich erkenne kein äusseres Princip meines Handelns, weil ich in mir selbst den Grund meines Handelns, die Liebe zur Handlung gefunden habe. Ich prüfe nicht, ob meine Handlung gut oder böse ist; ich vollziehe sie, weil ich in sie verliebt bin. . . . Ich fühle keinen Zwang, nicht den Zwang der Natur, die mich bei meinen Trieben leitet, nicht den Zwang der sittlichen Gebote, sondern ich will einfach ausführen, was in mir liegt. . . .

„Eine Handlung, deren Grund in dem ideellen Theile meines individuellen Wesens liegt, ist frei, jede andere, gleichgültig, ob sie aus dem Zwange der Natur oder aus der Nöthigung einer sittlichen Norm vollzogen wird, ist unfrei. Frei ist nur der Mensch, der in jedem Augenblicke seines Lebens sich selbst zu folgen in der Lage ist. Eine sittliche That ist nur meine That, wenn sie in dieser Auffassung eine freie genannt werden kann.“

Aber wird man fragen: Wie kann da ein menschlicher friedlicher Verkehr bestehen, wenn jeder seine Individualität auslebt? Der Vf. bleibt die Antwort nicht schuldig: „Ein sittliches Missverstehen, ein Aufeinanderprallen ist bei sittlich freien Menschen ausgeschlossen. Nur der sittlich Unfreie, der dem Naturtrieb oder dem Pflichtgebot folgt, stösst den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinct und dem gleichen Gebot folgt. Leben und Lebenlassen ist die Grundmaxime der freien Menschen. Sie kennen kein Sollen; wie sie in einem besonderen Falle wollen werden, das wird ihnen ihr Ideenvermögen sagen.“ Alle Menschen, welche nicht des Vf.'s Moralprincip annehmen, sind ihm Knechte.

„Die äusseren Gewalten können mich hindern, zu thun, was ich will. Dann verdammen sie mich einfach zum Nichtsthun. Erst wenn sie meinen Geist knechten und mir meine Beweggründe aus dem Kopfe jagen und an deren

Stelle die ihrigen setzen wollen, dann beabsichtigen sie meine Unfreiheit. Die Kirche wendet sich daher nicht bloß gegen das Thun, sondern namentlich gegen die unreinen Gedanken, d. i. die Beweggründe meines Handelns. Unrein sind ihr aber alle Beweggründe, die sie nicht angibt. Eine Kirche erzeugt erst wahre Sklaven, wenn ihre Priester sich zu Gewissensrathen machen, d. i. wenn die Gläubigen sich von ihnen aus dem Beichtstuhle die Beweggründe ihres Handelns holen.“

Diese Freiheitsphilosophie hat ihren metaphysischen Hinter- und Untergrund im Monismus.

„Die sittlichen Gebote, die der Metaphysiker als Ausflüsse einer höheren Macht ansehen muss, sind dem Bekenner des Monismus Gedanken der Menschen; die sittliche Weltordnung ist ihm weder der Abklatsch einer rein mechanischen Naturordnung, noch einer göttlichen Weltregierung, sondern durchaus freies Menschenwerk. Der Mensch hat nicht den Willen Gottes in der Welt, sondern seinen eigenen durchzusetzen; er verwirklicht nicht die Rathschlüsse und Intentionen eines anderen Wesens, sondern seine eigenen. Hinter den handelnden Menschen sieht der Monismus nicht einen Weltenlenker, der die Menschen nach seinem Willen bestimmt, sondern die Menschen verfolgen nur ihre eigenen, menschlichen Zwecke. Und zwar verfolgt jedes Individuum seine besonderen Zwecke.“

Nun, man muss gestehen, das ist strenge Consequenz, die man bei anderem verschämteren Monismus vermisst: gewiss wenn es keinen Gott gibt, dann ist der Mensch sein eigener Herr, er kann thun, was ihm beliebt; was er, wie es der Vf. nennt, aus seiner „moralischen Phantasie“ schöpft, das ist sittlich gut. Umgekehrt aber kann man auch nach diesen haarsträubenden Consequenzen über den Werth des Monismus, aus dem sie unweigerlich sich ergeben, ein Urtheil fällen. In eine noch grellere Beleuchtung wird diese monistische Moral durch den „Fall Nietzsche“ gerückt. Auch er predigt die neue Herrenmoral und lästert die Sklavemoral des Christenthums; ihm ist als consequentem, d. h. monistischem Darwinisten der Mensch die „blonde Bestie“, geradeso wie unser ethisch-individualistischer Monist seine Freiheitsphilosophie für die Krönung des Gebäudes erklärt, welches Darwin u. Haeckel aufgerichtet haben. Nietzsche wimmert jetzt im Irrenhause, von unsäglichen Seelenschmerzen gequält: Das Narrenhaus ist die letzte Consequenz der Freiheits- und Herrenmoral. Nein, schon die Aufstellung solcher anmaassenden dämonisch-hochmüthigen Sätze zeugt von Geistesstörung, wie man sie nicht mit Unrecht schon vor dem Irrenhause bei Nietzsche angenommen hat. Oder wie kann man ein so ohnmächtiges, unwissendes, allen Irrthümern und den schmachlichsten Leidenschaften preisgegebenes, von Jugend auf zum Bösen geneigtes Wesen zum Mittelpunkte und Endziel seines sittlichen Handelns machen? Unser Vf. erklärt freilich, er spreche nicht von Kindern und unreifen Menschen einer unentwickelten Culturperiode, sondern vom gereiften Menschen. Nun, das wäre ja ganz köstlich, wenn wir soweit

gereift wären, dass wir nur in unsere individuelle Ideenwelt zu greifen brauchten, um darin hinreissende Motive zum Handeln und zu Objecten zu schöpfen, die wir nur mit Liebe und Begeisterung erstrebten. Die Monisten müssen doch eine ganz eigene Menschenart darstellen; wir gewöhnliche Sterbliche müssen alle sittliche Kraft aufbieten, um unsere Leidenschaften niederzukämpfen, wir müssen alle menschlichen und übernatürlichen Mittel anwenden, um den Versuchungen nicht zu unterliegen, wir bedürfen der Aufmunterung durch Lehrer, Erzieher, wir müssen die guten Beispiele Anderer uns vor Augen halten, ihre weisen Lehren befolgen, müssen uns Rath und Trost bei Geistesmännern suchen, und selbst so sind wir Sünder und bedürfen der sühnenden, heilenden Kraft der Busse. Selbst die grössten christlichen Heiligen, Heroen in der Gott- und Nächstenliebe, klagen über den schweren sittlichen Kampf in ihrem Innern, halten es für nöthig, ihren „Leib zu züchtigen“, damit sie nicht verworfen werden. Dagegen hat der Monist eine Intuition von dem, was in jedem Augenblicke zu thun ist, seine moralische Phantasie gaukelt ihm die Reize der Tugend vor, und eine solche Liebe zu derselben ergreift ihn, dass die sittliche That unfehlbar ist. Nach der alten christlichen Moral, welche objective Normen der Sittlichkeit anerkennt, muss es als eine sündhafte Verleumdung bezeichnet werden, wenn man der Kirche vorwirft, sie erkläre alle Gedanken als unrein, die nicht sie an die Hand gibt, die Gläubigen liessen sich die Beweggründe ihres sittlichen Handelns vom Beichtvater aufzotroyren: die freie Ethik findet darin nur ein Ausleben des Individuums, also eine herrliche sittliche That. Uebrigens gibt es unter denen, welche durch das Sacrament der Busse ihr Gewissen reinigen und sich Rathschläge für ihr sittliches Leben, zumal für verwickelte Lebensverhältnisse erholen, reinere, unschuldigere, zu Opfern bereitwilligere Seelen als unter den Anhängern der freien Moral; sie beherrschen ihre gemeinen Leidenschaften sorgfältiger, sind weniger Sklaven der öffentlichen Meinung, huldigen weniger dem Servilismus nach oben wie viele Monisten.

Nach unserem Vf. zwingt die Kirche den Gläubigen ihre Gedanken und Beweggründe zum Handeln auf, während der Monist lediglich aus innerem Antriebe, aus reinster Liebe zum Objecte handle. Diese Behauptung ist nach ihren beiden Seiten hin grundfalsch.

Wenn die Liebe zum Objecte mich allein zum Erstreben desselben bewegen soll, so muss ich vor allem die Liebenswürdigkeit desselben erkennen; ich muss wissen, warum das Object so liebenswürdig ist. Nun liegt aber offenbar in der Handlung als solcher meistens nicht der geringste Reiz. Oder welchen Reiz bietet z. B. die Pflege eines mit ekelhafter Krankheit behafteten Mitmenschen dar? Es muss also eine Beziehung der Handlung zu einem anderen, was in sich liebenswürdig ist, diese selbst begehrenswerth machen. Wenn nun der ethische Individualis-

mus höchstes Moralprincip sein soll, so kann der Grund der Schönheit der betreffenden Handlung nur in dem Reize liegen, den die Entfaltung seiner Freiheit, das Ausleben seiner Individualität bietet. Wer aber noch eine Spur von Verständniss für den sittlichen Werth des Lebens hat, der wird eine solche Bedeutung dem egoistischen Ausleben der Individualität nicht zugestehen können. Dagegen ist es die begeistertste Liebe, freilich nicht endgültig zu dem ekelhaften Kranken, sondern zu Gott, dem unendlich lebenswürdigen Gute, das den Christen bestimmt, den Mitmenschen, den er als Kind Gottes und als Bruder Jesu Christi ansieht, auf das sorgfältigste zu behandeln. Als eine sündhafte Verleumdung muss es darum bezeichnet werden, wenn der Kirche vorgeworfen wird, sie dränge ihren Gliedern ihre Gedanken auf. Die Kirche stellt nur den wirklichen Sachverhalt den Gläubigen vor Augen; die Motive des Handelns, welche sie denselben darlegt, sind weit mehr der Natur des Menschen selbst entnommen, als die Motive des ethischen Individualismus. Die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes nämlich, wie sie z. B. im Dekalog zum Ausdruck kommen, sind nichts anderes als die Normen des Handelns, welche sich aus der menschlichen Natur selbst ergeben. Nur darf diese Natur nicht einseitig, nicht isolirt, nicht individuell aufgefasst werden, sondern concret mit den thatsächlichen Verhältnissen, in denen sie sich befindet. In ihr selbst muss ein Unterschied zwischen werthvollen und minderwerthigen, gelegentlich auch unvernünftigen Strebungen anerkannt werden, sie steht nicht allein da, sondern hat neben sich eine grosse Anzahl gleichwesiger und somit gleichberechtigter Menschen, sie steht auch in wesentlicher Abhängigkeit von ihrem Schöpfer und Herrn. Aus diesen wesentlichen Beziehungen der menschlichen Natur ergeben sich mit absoluter Nothwendigkeit die Pflichten des natürlichen Sittengesetzes. Wenn die Offenbarung also und die Kirche dieselben dem Menschen verkünden, so wird ihm kein äusserer Zwang angethan, sondern sein eigenstes Wesen wird ihm als Richtschnur seines Handelns vorgehalten. Die Beweggründe des sittlichen Handelns sind also dem Christen keine von fremder Macht aufgezwungenen, sondern sie entstammen seiner eigenen Natur, und auch die Kirche dringt darauf, dass er seine Pflichten nicht als etwas Aeusserliches, als eine durch Gebot auferlegte Last betrachte, sondern mit Freudigkeit sie aus Liebe zu Gott, der uns kraft seiner Heiligkeit diese Vorschriften als Ausdruck seines unendlich vollkommenen Wesens und unserer eigenen Natur gegeben hat, erfülle; da aber die Kirche die Menschen kennt, und weiss, dass noch nicht alle so weit in der Sittlichkeit fortgeschritten sind wie die Monisten, schärft sie auch die Pflicht ein, stellt ihren Kindern Belohnungen und Strafen in Aussicht, wendet sogar äussere Maasregeln an, um die Ihrigen wirksamer von der Sünde fern- und zum Guten anzuhalten. Aber selbst hier kann von einem Zwange, von unfreiem Handeln

nicht die Rede sein: die Gläubigen haben die Ueberzeugung, dass die Kirche ihnen die Wahrheit auctoritativ verkündet, dass Gott ihr Herr ihnen Strafe und Belohnungen in Aussicht stellt, dass er ihnen auctoritativ gebieten kann: sie entscheiden sich also mit vollem Bewusstsein von dem Werthe ihrer Motive für die sittliche That. Dieselbe muss also in vollem Sinne des Wortes als eine freie Entscheidung bezeichnet werden.

Dahingegen sind die freien sittlichen Wesen, welche der Vf. voraussetzt, eine Utopie, und wenn er von solchen als wirklichen, ja als den eigentlichen Menschen spricht, so setzt er ganz gedankenlose Leser oder solche voraus, wie es deren unter den Atheisten allerdings geben mag, denen das sittliche Leben ein vollständig unbekanntes Gebiet ist. Vielleicht könnte man seine Freiheitsphilosophie nach seinen eigenen Aeusserungen „Zukunftsphilosophie“ oder Astral-Ethik nennen. Denn die Wesen, die er in's Auge gefasst, sind noch nicht geboren, vielleicht hat der Züchtungsprocess sie schon auf anderen Himmelskörpern, auf dem Monde oder auf dem Mars durch Ausmerzen der Anhänger der Sklavenmoral verwirklicht. Ausdrücklich bezeichnet ja der Vf. seine Ethik als Krönung des Gebäudes, welches Darwin und Haeckel aufgeführt haben. Nun weist aber der Spiritist und Darwinist du Prel mit durchschlagenden Gründen nach, dass mit unserem jetzigen Normalmenschen das Gebäude der Entwicklungstheorie noch nicht vollendet ist; es muss consequent eine Weiterentwicklung des Menschen zu „Spirits“ angenommen werden, und auf anderen Himmelskörpern muss schon Normalerscheinung sein, was bei uns nur erst sporadisch auftritt. Für diese Zukunfts- und Astralmenschen ist offenbar die Ethik der Freiheit berechnet, und merkwürdigerweise begegnen sich hierin die Gedanken unseres Vf.'s mit denen eines anderen noch berühmteren darwinistisch-monistischen Ethiker's, Herbert Spencer's. Darnach werden in ferner Zukunft alle sittlichen Handlungen durch Züchtung ebenso mit reinster Lust ausgeführt werden, wie bis jetzt erst nur die Thätigkeiten der Ernährung und Fortpflanzung. Dann wird also Lust und Sittlichkeit, Gewissen und Phantasie, Tugend und Poesie, freie Sittlichkeit und freie Liebe in eins zusammenfallen. Denn unser Vf. erklärt wie bemerkt, ausdrücklich: dass die Frauenfrage bis jetzt so wenig befriedigend gelöst werden konnte, rühre daher, dass man das Weib zu sehr gattungsmässig und nicht vielmehr nach der Individualität aufgefasst habe.

Merkwürdigerweise trifft hier die Zukunftsmoral mit den Idealen des Zukunftsstaates der Socialdemokraten zusammen, welchen ihre „moralische Phantasie“ und „Intuition“ die freie Liebe neben anderen „Freiheiten“ bereits in den bezauberndsten Farben zeigt. Doch ist ein solches Zusammentreffen wieder ganz natürlich, da der Ausgangspunkt der gleiche ist, nämlich der Monismus, d. i. Atheismus.

Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. Ein Versuch zur Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Von Dr. W. Haacke. Jena, Costenoble. 1895. *M.* 12.

In dieser umfangreichen Schrift wird uns eine Entwicklungslehre geboten, welche sich in directen Gegensatz zum Darwinismus setzt, dessen zahlreiche Widersprüche vermeidet und den Entwicklungsgedanken mit strenger Consequenz über die organische Welt hinaus auf die geistige Cultur und unter dieselbe hinab in die anorganische Natur verfolgt. Zwar haben auch die Darwinisten eine solche Ausdehnung der Descendenztheorie versucht. Du Prel z. B. hat die Selection auf die Bildung des Planetensystems angewandt, er lässt durch Selection sogar über den Menschen hinausgehende „Spirits“ insbesondere auf anderen Himmelskörpern sich bilden und glaubt so den Darwinismus durch den Spiritismus krönen zu können.

Aber man sieht, dass bei dieser Weiterführung der Entwicklung die Selection Darwin's, welche organische Wesen voraussetzt, in ein anderes Princip umgestaltet wird, insofern aber eine gewisse Consequenz in dieser Erweiterung liegt, die phantastischen Ergebnisse, das Abenteuerliche des darwinistischen Principis in ein noch helleres Licht setzen.

Dagegen hat Haacke ein Entwicklungsprincip eingeführt, das wirklich allgemeine Gültigkeit besitzt, das auf chemische und physikalische Processe, auf Krystalle, Pflanzen und Thiere und selbst auf die geistige Cultur des Menschen sich anwenden lässt. Es ist dies das Princip des „Gleichgewichts“; die ganze Welt besitzt ein Streben nach Gleichgewicht. In der anorganischen Natur ist ja ein solches Streben hinlänglich bekannt. In der organischen Natur findet es der Vf. „im Drange zur Concentration“, ein Streben des Organismus „nach Vereinheitlichung seines Baues“. Unter der Vereinheitlichung des Baues aber versteht er „ein zunehmendes Ungleichwerden der einzelnen Theile, die dadurch, dass die Anzahl gleicher Organe reducirt wird, und dass die Organe sich enger aneinander schliessen, fortgesetzt mehr auf einander angewiesen werden, wodurch sie ihre Unabhängigkeit immer mehr einbüßen.“ Für die Pflanzenwelt weist er an der Hand der mechanisch-physiologischen Theorie Nägeli's diesen Fortschritt im Gleichgewicht nach; für die Thiere liegen speciellere Versuche noch nicht vor. Aber selbst für das Wahrheitsideal und die Religion weiss er seinen Grundgedanken zur Geltung zu bringen.

„Unser Wahrheitsideal besteht darin, ein absolutes Gleichgewicht zwischen den von uns gemachten Erfahrungen herzustellen, d. h. so viele Erfahrungen zu sammeln, dass keine neue Wahrheit mehr geeignet ist, das Gleichgewicht zwischen den bereits gemachten zu stören.“ „Auf nichts anderem als auf dem Streben nach Gleichgewicht beruht auch die Entstehung der Religion. . . Der Glaube an Gott entsteht durch die Naturnothwendigkeit, unser ganzes geistiges

Leben mit den Dingen um uns in's Gleichgewicht zu setzen.“ „Wenn aber die Entstehung des Glaubens an einen Gott auf unser Streben nach geistigem Gleichgewicht zurückzuführen ist, so ist es Gott selbst, der sich uns offenbart hat. Denn Gott ist nichts anderes als dieses Streben.“

Wenn man dieser Entwicklungslehre den Vorwurf machen wollte, dass sie mit dem Gleichgewichte doch nur ein formales Princip, ein Schema der Weltordnung, keine realen Kräfte der Entwicklung aufstelle, so ist der Vf. demselben dadurch begegnet, dass er allen Welt-elementen Beseelung und einen Willen zur Herstellung des Gleichgewichts zuschreibt. Die Elemente empfinden Lust bei Erreichung des Gleichgewichts, Unlust beim Mangel desselben. Der letzte Grund aber liegt in einer metaphysischen Welt.

„Die Berechtigung von einem »Willen zum Gleichgewicht« zu sprechen, wird manchem nicht recht einleuchten. Ich hoffe aber, dass folgende Erläuterung sie darthun wird. Wenn ich z. B. sage, dass dem, was für mich ein Krystallbildungsprocess ist, ein »Wille zur Krystallbildung« entspricht, so ist das nicht etwa so zu verstehen, dass ich mir die zum Krystalle zusammentretenden Moleküle als mit der Vorstellung, die ich vom Krystalle habe und mit dem Willen, einen Krystall zu bilden, ausgestattet denke. Ich will vielmehr nur sagen: Ein unerkennbarer Vorgang im metaphysischen Weltsubstrat bedingt es, dass dem, was für mich die Lösung oder der Schmelzfluss einer krystallisirbaren Substanz ist, ein mir nicht wahrnehmbarer Zustand der Unlust entspricht, der durch einen Vorgang, der für meine Wahrnehmung Krystallisation ist, in einen mir nicht wahrnehmbaren Zustand des Behagens verwandelt wird. Wenn ich ferner behaupte, dass die Welt vom »Willen zum Gleichgewicht« beherrscht wird, so will ich nur sagen: Das unerkennbare Weltsubstrat ist so beschaffen, dass dem, was mir als Herstellung eines Gleichgewichtszustandes erscheint, der Wille entspricht, Missbehagen in Behagen zu verwandeln.“

Diese Weltanschauung nennt der Vf. „Homismus“, „Pluralismus“, „Parallelismus“ der intra- und extrasensoriellen Phänomene oder „Paraphänismus“, mit Rücksicht aber auf „ein uns unvorstellbares Band der Elemente der Physis in der jenseits der Grenzen des Naturerkennens gelegenen Welt, in der transscendentalen Welt oder Metaphysis kann diese Weltanschauung als die vom transscendentalen Syndesmus oder kürzer als Metasyndesmus“ bezeichnet werden.

Es ist anzuerkennen, dass diese Entwicklungslehre das Causalitätsgesetz nicht so freventlich verletzt wie der Darwinismus, nicht wie dieser der Allmacht des Zufalls die Weltbildung zuschreibt; sie erkennt die Unzulänglichkeit der blinden Kräfte der „Physis“ für Herstellung der Weltordnung und des Geisteslebens an und sucht in inneren Triebkräften und sodann in einem metaphysischen Gebiete den letzten Grund der Weltentwicklung. Es brauchte dieses metaphysische Gebiet und sein Verhältniss zur diesseitigen Welt nur genauer bestimmt zu werden, um eine widerspruchslöse Welterklärung zu bieten. Wenn freilich der Vf. in

einem metaphysischen „Substrat“ die Entwicklung sich vollziehen lässt, so greift er zu einem sehr unklaren und sehr bedenklichen Erklärungsgrund.

Ueberhaupt sind die Ursachen, welche er einführt, zum mindesten sehr hypothetischer Natur, wie er z. th. auch selbst, z. B. in bezug auf die Lust und Unlust der nach Gleichgewicht strebenden Elemente zugesteht. Solche ungläubliche Hypothesen wären doch nur dann annehmbar, wenn andere Ursachen sich nicht darböten, um die gegebenen Thatsachen zu erklären. Dies ist aber keineswegs der Fall; denn es gibt zahlreiche andere Arten, die Entwicklung mehr oder weniger befriedigend zu erklären. Was aber vor allem zu betonen ist: die Entwicklung im Sinne der Descendenz müsste selbst zuerst als Thatsache feststehen, ehe man zu so verzweifelten Erklärungsprincipien greift. Was aber der Vf. zur Constatirung der Descendenz vorbringt, entbehrt aller Beweiskraft. So legt er das grösste Gewicht auf die s. g. rudimentären Organe beim Menschen, welche ohne Abstammung vom Thiere ganz unerklärlich sein sollen. Da aber die Rudimente des männlichen Geschlechtes sich beim weiblichen und umgekehrt finden, so würde dies nach seinen Postulaten eine Abstammung des Mannes vom Weibe und des Weibes vom Manne beweisen. Doch geht der Vf. soweit, dem Männchen ursprünglich die Function des Säugens der Jungen zuzusprechen. Wiedersheim, dem der Vf. hierin folgt, hat ein Fachgenosse entgegengehalten, dass dann die Männchen früher auch die Jungen geboren hätten, da sie ein Rudiment des weiblichen Uterus besitzen. Was aber noch schlagender ist: die Weibchen müssten nach dieser Theorie die Jungen erzeugt haben, da sie ja das entsprechende Rudiment der Männchen besitzen. So wären durch die Descendenz die Weibchen zu Männchen und die Männchen zu Weibchen geworden!

Nach diesen Bemerkungen können wir dem „Gleichgewicht“ des Vf.'s doch nur formale Bedeutung zuerkennen; sein Princip drückt die nach oben immer stärker hervortretende Harmonie des Kosmos aus; es ist nichts anderes als das alte *σὺμπνοια πάντα*.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Petri Card. Pázmány . . opera omnia partim e codd. mss. part. ex edit. antiquiorib. et castig. ed. per Senat. acad. reg. scient. universit. Budapest. . . Series latina, Tom. II.: **Physica**, quam e cod. propr. auct. manu scripto . . . rec. Steph. Bognár in univ. Budap. prof. Budapestini, Typ. reg. scient. univ. 1895. gr. 4. X, 614 p. Flor. 5 (Subscriptionspreis).

Dem von uns früher¹⁾ angezeigten 1. Bde. der lateinischen Gesamtwerte Pázmány's, der *Dialectica*, ist binnen Jahresfrist dem Versprechen

¹⁾ Phil. Jahrb. 7. Bd. (1894) S. 450 f.

gemäss der 2. Bd. gefolgt. Er enthält die im Jahre 1599 gehaltenen naturphilosophischen Vorlesungen nach einem Autograph der Budapester Universitäts-Bibliothek. Das Facsimile der pag. 18 mit den zahllosen Abkürzungen, Durchstreichungen, Zusätzen gestattet einen Schluss auf die unermessliche Mühe des Herausgebers. Ein zweites, wohl von einem Schüler P.'s herrührendes Manuscript glaubte er indessen bei Feststellung des Textes unberücksichtigt lassen zu dürfen, da dasselbe bedeutend kürzer ist, ganze *Quaestiones* auslässt, und die kostbaren von der Hand des Autor's selbst (später) zugefügten Erläuterungen und Noten gänzlich fehlen. Es ist zu loben, dass diese Erweiterungen des ursprünglichen Textes abgedruckt wurden, da dieselben grösstentheils auf die eben (1597) erschienenen berühmten *Disputationes metaphysicae* von Suarez ausdrücklich bald zustimmend, bald kritisirend Bezug nehmen und die hohe Achtung zeigen, welche ein scharfsinniger Zeitgenosse dem grossen Scholastiker der Gesellschaft Jesu und genialen Interpreten des hl. Thomas zollte.

Inhaltlich stellt sich das angezeigte Werk so ziemlich als einen Commentar zu den acht Büchern des Aristoteles: *Περὶ φυσικῆς ἀκροώσεως* dar. Uebergangen sind, als zu einem anderen Orte gehörig, die Untersuchungen über den „ersten Bewegter“ und dessen Eigenschaften, während andere, von dem Stagiriten nur kurz berührte Fragen eine ausführliche Behandlung finden. Man vergleiche z. B. die folgenden Sätze, welche des Vf.'s Ansichten aus den Abhandlungen *De quantitate, tempore, loco et motu* zusammenfassen.

Ueber die Quantität: 1. Das, was dem Naturkörper formell seine Ausdehnung verleiht, ist von demselben reell zu unterscheiden, resultirt und inhärrt aber nur dem Urstoffe. 2. Die in dem stetig Ausgedehnten real zu unterscheidenden Theile sind darin nicht nur der Potenz, sondern der Wirklichkeit nach. 3. Das Stetige setzt sich zusammen aus actual (nicht blos potential) unendlich vielen Elementen derselben Benennung. 4. Die untheilbaren Punkte, Linien und Flächen sind sowohl als Grenzpunkte des Stetigen, wie auch abgesehen von bestimmter Fixirung im Stetigen selbst real, und sind von diesem *ex natura rei* (modal) unterschieden. 5. Die räumliche Ausdehnung (vermöge welcher der Körper einen Ort einnimmt) ist von der Quantität, welche Subject der übrigen Accidentien ist, unterschieden und verschieden, inhärrt aber derselben. Die Compensation zweier Körper ist nur durch göttliche Kraft möglich. . . . 6. Während „die Jüngeren“, wie Valentia, Pererius, Toletus, Suarez, und von den Aeltern Thomas, Scotus, Durandus, Ferrariensis ein Unendliches der Grösse und der Menge allgemein leugnen, ist *a*) eine unendliche Menge stetiger Grössen nicht nur möglich, sondern wirklich (die Theile des Stetigen), *b*) eine unendliche Grösse aber existirt nicht, noch lässt sich deren Möglichkeit annehmbar beweisen. (p. 381—447).

Ueber die Zeit: 1. Die Dauer eines Geschöpfes ist von seiner Wesenheit und seinem Dasein nicht blos logisch, sondern auch *ex natura rei* verschieden. 2. Die Zeit als successive Dauer oder Ausdehnung der Theile der Bewegung

nach Früher und Später ist ihrem Sein nach von der Bewegung modal zu unterscheiden . . . (p. 448—487).

Ueber die Bewegung: Während sowohl Aeltere, wie der hl. Thomas, Ferrariensis, Cajetanus, als Jüngere, wie Molina, Pererius die Möglichkeit eines von Ewigkeit existirenden Geschöpfes vertheidigen, kann a) nach dem heil. Augustinus (De civ. Dei lib. 12. c. 15) ein hervorgebrachtes successives Wesen unmöglich von Ewigkeit sein, b) auch ein unverändertes Geschöpf kann durchaus nicht von Ewigkeit existiren (p. 555—567).

In den Untersuchungen über die Wesensprincipien der Körper (S. 24 bis 198) hält Pázmány zwar an dem allgemeinen scholastischen Gedanken fest, in den einzelnen Punkten aber entscheidet er sich bald für die thomistische, bald für die scotistische Auffassung.

Die Urmaterie und die substantiale Form sind zwei real unterschiedene, nach Wesenheit und Dasein verschiedene, einander completirende Körperprincipien unter der Kategorie der Substanz, so zwar, dass erstere ohne letztere natürlicherweise nicht existiren kann; durch göttliche Kraft aber kann die Materie ohne jede substantiale Form bestehen (p. 65—91). Naturgemäss kann in einer Materie nur eine substantiale Form sein (daher ist die scotistische Körperform nicht anzunehmen); die metaphysische Möglichkeit einer Mehrheit von Formen in derselben Materie wird jedoch ohne Grund gelehnet (S. 139 ff.)

Wenn P. in seinen Ansichten gewöhnlich dem Aristoteles und dem hl. Thomas folgt, so verschliesst er sich doch nicht, wie wir eben sahen, gegen die Vertreter anderer Richtungen. Weit entfernt, den Scotus schon darum zu bekämpfen, weil er an den Lehrmeinungen des Fürsten der Schule nicht selten scharfe Kritik übt, oder eine Ansicht darum von vornherein abzuweisen, weil Nominalisten ihre Vertreter sind, wägt P. unparteiisch die Gründe ab, um sich für jene Meinung zu entscheiden, welche einerseits die solidesten Gründe für sich hat, andererseits am besten der Erklärung und Begründung des Dogma's dient.

Wir schliessen unser Referat mit den Worten des gelehrten Bischofs Dr. Steiner, mit denen er das begleitende Vorwort zu dem Werke schliesst: „Diese Untersuchungen, das muss man zugestehen, und die Lösungen, welche der Verfasser, den Fussstapfen der Alten folgend, gibt und begründet, behaupten ihren Werth auch bei dem grossen Fortschritte der Naturwissenschaften und werden ein tieferes und umfangreicheres Naturwissen fördern.“

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.

Principii di Logica reale di R. N. d'Alfonso. Roma. 1894. 60 p.

Dass in Italien auch die Hegel'sche Identitätsphilosophie Anhänger gefunden hat, beweist das vorliegende Büchlein, welches nicht im scholastischen Sinne von jenen Denkgesetzen handelt, die in den Objecten selbst (*res*) ihre Normen haben, sondern unter unverkennbarem Liebäugeln mit der modernen naturalistischen Evolutionstheorie die mensch-

liche Begriffsbildung auf der untersten, mittleren und höchsten Stufe, nach Analogie der mineralogischen, chemischen und organischen Gebilde darstellt, parallel den metaphysischen Entwicklungsmomenten des Objectes selbst, deren Unter- und Ueberordnung echt hegelianisch durch Mechanismus, Chemismus, Organismus bezeichnet sind. Uebrigens ist d'Alfonso nicht gewillt, einem Hegel überallhin zu folgen. Vom Begriffe an sich, dem Begriffe für sich und dem Begriffe an und für sich, wonach die Logik Hegel's in drei Theile zerfällt, sagt er kein Wort. Hegel ist zwar unter den paar Namen von philosophischen Grössen, die genannt werden, der einzige, der mit besonderer Auszeichnung angeführt wird; der Verfasser redet auch von subjectiver und von objectiver „logischer Entität“ und setzt den Begriff (*concetto*) sowohl dem durch Urtheile gewonnenen habitualen Wissen als auch dem Objecte an sich (dem Materialobject) gleich, allein in anderer Hinsicht hat er sich vom Standpunkte des absoluten Wissens wieder entfernt. Ist schon seine Antipathie gegen das Wort „Idee“ diesem Standpunkte fremd, so noch mehr seine Polemik gegen die negativen Urtheile, da nach Hegel die Negation als Grundlage alles Bestimmteins zu betrachten ist, dem spinozistischen Satze gemäss: *omnis determinatio est negatio*. Dass d'Alfonso für die Scholastik nichts übrig hat, versteht sich dem Gesagten zufolge von selbst.

Fulda.

Dr. J. W. Arenhold.

Logik und Noetik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. Von Dr. G. Hagemann, Prof. d. Phil. a. d. Akademie in Münster. 6. Auflage. Freiburg i. B., Herder. 1894. gr. 8. IX, 215 S. *Nb.* 2, 80.

Nach einer allgemeinen Einleitung in die Philosophie über Begriff und Aufgabe der Philosophie, ihr Verhältniss zu den übrigen Wissenschaften, ihre Methode und Eintheilung (S. 1—10) werden zunächst im I. Theile der Logik oder Denklehre die vier Gesetze des Denkens (*principium identitatis, convenientiae, contradictionis, rationis sufficientis*) dargelegt (S. 20—24), daran schliesst sich im II. Theil die Lehre von den elementaren Denkformen: Begriff, Urtheil und Schluss (S. 25—78), während der III. Theil die systematischen Denkformen (Definition, Division, Beweis, Methode) behandelt (S. 78—115).

Die Noetik oder Erkenntnisslehre gliedert sich gleichfalls in drei Theile, I.: Wahrheit (Wesen derselben, Quellen ihrer Erkenntniss, S. 126—172) und Irrthum (Wesen, Möglichkeit, Quellen, S. 173—178); II.: Gewissheit (Grund und Norm derselben, S. 178—191) und Zweifel (S. 191—201); III.: Grenzen der Erkenntniss, wobei auch über die Er-

weiterung der Grenzen durch die Offenbarung und das Wissen im Glauben (S. 201—215).

Die logischen Regeln werden jedesmal durch sorgfältig gewählte, ansprechende Beispiele erläutert, der Erörterung der erkenntnistheoretischen Probleme, in welcher ebenso die kritische Methode Kant's wie der einseitige Dogmatismus verworfen werden, geht zur Orientirung immer ein knapp gefasster historischer Ueberblick der verschiedenen Systeme voraus, den Schluss bildet die Widerlegung der Irrthümer.

Dem Werkchen, dessen Brauchbarkeit längst schon anerkannt ist, wird auch in der neuen sechsten Auflage der Erfolg nicht fehlen.

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.

Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Von Dr. J. Rehmke, Prof. d. Philos. zu Greifswald. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1894. VIII, 582 S.

Den Zweck dieses umfangreichen, in grossem Stil angelegten Lehrbuchs der Psychologie bestimmt der Vf. selbst als Klärung und Verständigung in den allgemeinen Fragen, welche das Seelenleben uns aufgibt. Es will „demjenigen, welcher über das Seelische sich besinnen, die That-sachen des mannigfaltigen Seelenlebens ergründen will, über sie zu fragloser Klarheit zu gelangen strebt, die nothwendige allgemeine Wegleitung geben. Der Sonntagsreiter in der Psychologie gibt es unter den Gebildeten eine Menge; dass ihre Zahl sich möglichst verringere, dazu soll dieses Lehrbuch der allgemeinen Psychologie beitragen, da es diejenigen, welche es studiren, sicher in den Sattel setzen will. Wer sog. ‚interessante Geschichten‘ aus dem Seelenleben zu vernehmen hofft, wird sich allerdings enttäuscht finden, denn das, was ihm hier dargeboten wird, sind nur die nöthigen Mittel für ihn, dass er selber sich und Andern wahre Geschichten aus dem Seelenleben erzählen könne.“ „Mit diesen Mitteln allgemeiner Wegleitung aber muss jeder Gebildete seinerseits auch imstande sein, das Seelenleben in dessen mannigfach verschlungenen Erscheinungen sich selber nun zu besserem, klarerem Verständniss zu bringen: in solcher Hoffnung und Absicht wenigstens ist dieses Buch geschrieben worden.“

In der That zeigt sich der Vf. als ein sehr kundiger Führer auf dem verschlungenen psychologischen Gebiete; philosophische Schärfe in der Analyse der inneren That-sachen zeichnet ihn besonders aus. Freilich führt ihn diese Analyse soweit, dass sich das Seelenwesen, d. h. das bleibende Subject aller psychischen Zustände unter seinem kritischen Messer ganz verflüchtigt. Er polemisiert sehr eingehend gegen ein Seelending; für ihn gibt es nur seelische Acte. Insofern sich darin eine entschiedene Stellungnahme gegen den Materialismus ausspricht, können

wir dem Vf. nur beipflichten. Er betont mit allem Nachdrucke, dass die geistigen Acte etwas ganz anderes sind, als der Körper; wenn er aber meint, diese eigenthümliche Sonderart, die Geistigkeit der Seelenthätigkeiten werde gefährdet, wenn man ihnen eine Seelensubstanz unterlegt, so hat das nur unter der von ihm gemachten Voraussetzung einen Sinn, dass „Ding“ und Körper synonyme Begriffe sind. Es lässt sich aber doch zum mindesten eine Seelensubstanz, ein Seelenwesen oder, um es so zu nennen, ein Seelending als möglich denken. Die Wirklichkeit und Nothwendigkeit desselben ergibt sich aus demselben Denkgesetze, das uns nöthigt, für die körperlichen Erscheinungen und Thätigkeiten ein Subject als Realgrund derselben zu postuliren: Wie ohne Bewegtes keine Bewegung, so ohne Denkendes kein Gedanke.

Die sich sofort aufdrängende Frage, wie ist denn die Einheit von Leib und Seele begreiflich, wenn das Bewusstsein als rein geistige von dem Körper unterschiedene und unabhängige Thätigkeit gefasst wird, beantwortet der Vf. dahin, dass er eine Wechselwirkung annimmt, die freilich von der, welche zwischen Ding und Ding besteht, verschieden ist. Sie besteht darin, dass Bewusstsein nicht ohne den Körper auftritt, der Körper aber ohne Bewusstsein sein kann.

Da spitzt sich denn schliesslich das Seelenproblem zu der Frage nach der ersten Entstehung des Bewusstseins zu. Der Vf. beantwortet sie dahin, dass er das menschliche Bewusstsein, also die Menschenseele als eine Besonderung eines allgemeineren, des Allbewusstseins fasst.

Man muss gestehen, dass der Vf. seinen streng antimaterialistischen, actuellen Seelenbegriff mit grosser Schärfe und Consequenz durchgeführt hat; wir haben indes gegen denselben so starke principielle Bedenken, dass wir auf denselben noch einmal ausführlicher zurückkommen müssen.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Psychologia rationalis sive philosophia de anima humana. In usum scholarum. Auctore Bern. Boedder S. J. Friburgi Brig., Herder 1894. XVII, 344 S. *Nb.* 3, 20.

Dieses Lehrbuch der Psychologie bildet einen Theil des die ganze Philosophie umfassenden „Cursus philosophicus“, der mit dem vor kurzem von unserem Vf. veröffentlichten Compendium: „Theologia naturalis“ nunmehr vollständig vorliegt. Der Cursus philosophicus behandelt die verschiedenen Zweige der Philosophie in 6 Bänden: Logica (auctore Carolo Frick), Ontologia sive Metaphysica generalis (auctore Carolo Frick), Philosophia naturalis (auctore Henr. Haan), Psychologia rationalis (auctore Bern. Boedder), Philosophia moralis (auctore Victore Cathrein), Theologia naturalis (auctore B. Boedder). Wir können diese Compendien-Sammlung der gelehrten Jesuiten-Professoren jedem, der sich mit scholastischer

Philosophie und scholastischer Methode vertraut machen und sich schnell über die thomistischen Grundgedanken orientiren will, besonders aber den Theologie-Studirenden, denen ja doch die Kenntniss dieser Philosophie geradezu unentbehrlich ist, nur auf das wärmste empfehlen. Die Verfasser haben ihren Zweck, gute Handbücher zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium zu schaffen, vollständig erreicht. Der wundervolle Bau der scholastischen Philosophie tritt in dem organischen Ganzen des „Cursus philosophicus“ klar und deutlich hervor. Die Probleme sind in den Thesen scharf und präcis formulirt, übersichtlich geordnet und nach den verschiedensten Richtungen klar entwickelt; die Sprache ist ein gefälliges, flottes und leicht verständliches Latein. Sowohl vom philosophischen wie vom pädagogisch-didaktischen Standpunkte gebührt den Compendien als Lehrbüchern der thomistischen Philosophie jedes Lob.

Auch die vorliegende Psychologie von Boedder fügt sich als wohlgelegener Theil in das treffliche Ganze ein. Die Einleitung (S. 1—5) behandelt den Begriff, die Eintheilung, die Quellen und den Werth der Psychologie. „Psychologia rationalis“ nennt der Vf. seine Psychologie, um sie einerseits von der Thierpsychologie, andererseits von der rein empirischen Psychologie zu scheiden, und damit hat er auch die Methode angedeutet, die in der weiteren Ausführung streng eingehalten wird. Das 1. Buch analysirt auf Grundlage der Vermögenstheorie die menschlichen Seelenthätigkeiten, und zwar die Erkenntniss- und die Strebethätigkeiten (S. 6—255); und dadurch ist die empirische Basis geschaffen, auf welcher dann das 2. Buch (S. 256—334) aufbaut, um die Natur des psychischen Princip, welches wir Seele nennen, ihr Verhältniss zum Körper und ihren Ursprung zu erörtern. Ein Anhang (S. 334—336) ist dem Spiritismus gewidmet. Der dem Buche beigefügte „Index alphabeticus“ ist musterhaft angelegt und ermöglicht nicht nur ein schnelles und sicheres Auffinden der einzelnen Namen und *termini technici*, sondern auch der behandelten Probleme und Materien.

Was nun die Darlegung und Entwicklung der psychologischen Probleme im einzelnen angeht, so muss sich der Recensent, um dem Vf. gerecht zu werden, selbstverständlich zunächst auf den allgemeinen Standpunkt desselben stellen. Vf. ist thomistischer Philosoph, und als solcher will er beurtheilt sein. Er hat sich denn auch in diesem Werke als ein gründlicher Kenner der thomistischen Psychologie gezeigt, der in die Gedanken des englischen Lehrers ganz und gar eingedrungen ist. Dabei ist er aber nicht minder bekannt mit der neueren psychologischen Forschung, besonders finden wir ihn, den Philosophen von Stonyhurst, zu Hause in der englischen Psychologie. Er ignorirt sie nicht, sondern benutzt sie und webt ihre Resultate in sein System ein, soweit es ihm möglich erscheint. Gegen die Irrthümer und Auswüchse dieser Psycho-

logie jedoch richtet er mit schneidender Schärfe die Waffen aus dem Arsenal der Scholastik, so wenn es gilt, die materialistische Psychologie in ihrer Wurzel zu fassen und ihr gegenüber die alte Lehre von der Einfachheit und Geistigkeit des psychischen Princips zur Geltung zu bringen (Vgl. thes. I, XII, XL—XLII), oder wenn es gilt, die Willensfreiheit gegenüber dem Determinismus zu retten (Vgl. thes. XXXVI—XXXVIII). Gerade die Behandlung dieses letzteren Problems ist, was scholastische Methode angeht, wahrhaft klassisch zu nennen.

Wenn wir nun so auch dem gelehrten Vf. unsere vollste Anerkennung zollen müssen, so hätten wir doch in manchen Punkten eine etwas freiere, von dem thomistischen Standpunkte unabhängigere und sich mehr an die empirischen Resultate der neueren Forschung anschliessende Behandlungsweise gewünscht, und zwar gerade im Interesse der bleibenden Grundgedanken der thomistischen Psychologie. So hätten, um nur Einzelnes hervorzuheben, in der Lehre von der Empfindung die Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Reiz und Empfindung der physiologischen Psychologie in den einzelnen Sinnesgebieten berücksichtigt werden müssen, das Verhältniss von Empfindung, Vorstellung und Begriff müsste klarer zu Tage treten, und in dieser Beziehung wäre eine genetische Methode sehr zu empfehlen. Der *sensus internus*, den die Scholastiker nach dem Vorgange des Aristoteles annehmen, was ist er anders als das Bewusstsein der neueren Psychologie? Ein näheres Eingehen auf dieses hochwichtige Problem des Bewusstseins wäre dringend zu wünschen. Mit Recht wird zwar ferner das Gefühl nicht als ein selbständiges Seelenvermögen angesehen, aber wir möchten die Frage nach der Natur dieses eigenthümlichen Seelenzustandes doch noch nicht damit abgethan wissen, dass man ihn einfach als Strebezustand auffasst; die Abhandlung von Jungmann befriedigt uns durchaus nicht. Ueberhaupt glauben wir, dass die Gefühle nach ihrer theoretischen und praktischen Bedeutung in der Scholastik etwas gar zu kurz kommen. Dann vermissen wir sehr eingehende Erörterungen über die Störungen des normalen Seelenlebens, über Geisteskrankheiten, Hypnotismus etc. Dem Spiritismus-Schwindel wird freilich noch in einem Nachtrag Beachtung geschenkt, aber da hätten wir es doch lieber gesehen, wenn anstatt dessen das hochbedeutende Gebiet von Erscheinungen, die man unter dem Namen des Hypnotismus zusammenfasst, eingehender erörtert worden wäre, um so mehr, als wir es hier mit Erscheinungen zu thun haben, deren Thatsächlichkeit, von gewissen Einzelheiten abgesehen, heute ebensowenig bestritten werden kann, wie die Existenz des Traumes und des Nachtwandels.

Versprechen und Verlesen. Eine psychologisch-linguistische Studie von R. Meringer und K. Mayer. Stuttgart, Göschen 1895.

Da in diesem interessanten Schriftchen ein Thema behandelt wird, welches zwei verschiedenen Wissenschaften angehört, hat der Hauptverfasser R. Meringer, Fachmann in der Sprachwissenschaft und Professor für vergleichende Sprachforschung an der Universität Wien, einen Fachmann für Geisteskrankheit, K. Mayer, Professor für Psychiatrie und Nervenpathologie an der Universität Innsbruck, herangezogen. Unser Sprachforscher wurde zu dem Studium des „Versprechens“ und „Verlesens“ durch Nachdenken über die in den indogermanischen Sprachen so häufige „Dissimilation“ geführt. Er stellte sich die Aufgabe, zu untersuchen, ob nicht im Versprechen und Verlesen eine gewisse Gesetzmässigkeit sich nachweisen lasse, welche für die Erklärung der historischen Entwicklung der Sprache von Bedeutung sei.

Die Gesetzmässigkeit hat sich ihm durch langjährige eigene Beobachtung und fremde Beisteuer sicher ergeben, die Bedeutung³ für die Sprachentwicklung zu beurtheilen, stellt er den Fachgenossen anheim. Für seinen Theil ist er zufrieden, wenn „die Sprachforscher ihm zugeben, dass die Sprachfehler einen Redemechanismus enthüllen, der die Art, wie entfernte Laute im Worte oder Satze auf einander einwirken, zeigt.“

Die häufigsten Sprachfehler bestehen in „Vertauschungen“, d. h. in Verschiebungen der Theile des Satzes, den man sprechen will; man sagt ein Wort, einen Laut an unrechter Stelle, zu früh oder zu spät. Der verdrängte Laut erscheint an Stelle dessen, der ihn verdrängt hat, und so auch beim Worte; oder das Wort, bezw. der Laut erscheinen früher oder später neben oder an Stelle eines Wortes, bleiben aber auch an dem berechtigten Platze: „Zwecktischer Prak“ für Praktischen Zweck, „Gegengeisteswart“ für Geistesgegenwart. „Contaminationen“ werden begangen dadurch, „dass man aus mehreren Sätzen (oder Theilen von Sätzen) einen macht, aus mehreren Wörtern eines z. B. „einen Schreckschuss einjagen“, „zu Papier schreiben“, „Substitutionen“: Ein fränkischer Hausmeister, Muskelaffectation usw. — Im allgemeinen findet der Vf.:

„Fast alle unsere Sprachfehler gehen aus Störungen der anreihenden Thätigkeit unseres Intellects hervor. Wenn Wörter oder Laute verschoben werden, so gerathen sie an einen functionell ähnlichen Posten. Ist der Posten functionell (grammatisch) verschieden, so gilt als Regel, dass das verdrängende Wort die Form des verdrängten enthält. Die Auslassungen sind Entgleisungen, meist dadurch veranlasst, dass frühere und spätere Satztheile gleich oder sehr ähnlich sind. Eine Entgleisung ist auch durch Aehnlichkeit möglich, wenn ein anderes ähnliches Wort nahe unter der Bewusstseinschwelle liegt, ohne dass es gesprochen zu werden bestimmt wäre. Das ist der Fall bei den Substitutionen.“

Den Ausführungen des Vf.'s liegt der Gedanke zugrunde, dass sich

im Menschen ein Mechanismus der inneren Sprache ausbilde, welcher beim Versprechen sich Geltung verschafft trotz des bewussten Willens, richtig d. h. normal zu sprechen. Inbetreff dieser inneren Sprache und ihres Einflusses auf das Versprechen glaubt er nun als feststehendes Ergebniss von seinen und Mayer's Beobachtungen folgendes ansehen zu können:

„Die Laute der inneren Sprache sind ungleichwerthig. Bei einem Laute, der eben gesprochen wird, klingen alle bereits zu sprechen beabsichtigten, gleichwerthigen vor, die zuletzt gesprochenen, gleichwerthigen (allerdings etwas schwächer) nach, sodass diese Laute fehlerhaft jederzeit für den beabsichtigten eintreten können.“ „Diese rein erfahrungsmässig gewonnene Thatsache scheint mir den Schlüssel zu geben, um das Geheimniss aufzuschliessen, welche entfernte Laute aufeinander einzuwirken imstande sind und wie dies geschieht.“

Die Beurtheilung dieser Ergebnisse in sprachlicher Beziehung müssen wir mit dem Vf. den Sprachforschern überlassen; für den Psychologen sind diese minutiösen Untersuchungen aber jedenfalls von Bedeutung, weil das äusserst complicirte Seelenleben nur durch Detailbeobachtungen, welche selbst auf abnorme Erscheinungen, ja auf diese bei manchen Problemen ganz besonders sich erstrecken müssen, unserem Verständniss erschlossen werden kann.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

De substantiae corporalis vi et ratione secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam. Dissertatio metaphysica, quam ap. facult. theolog. Lugdun. propugnab. P. Mielle, phil. Dr., theol. et iur. can. Lic. Lingonis (Langres), Rallet-Bideaut. 1894. gr. 8. XXVIII, 413 p. *№* 5.

Seitdem die alte Physik angesichts des gewaltigen, von den Peripatetikern nicht geträumten Fortschrittes der Naturwissenschaften als ein endgültig abgethanener Standpunkt mit Recht allgemein bezeichnet wird, wäre es — so wird nicht selten behauptet — endlich an der Zeit, auch mit der auf jener weiter bauenden Speculation, d. h. der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie, gründlich aufzuräumen. Der modernen „positiven“ Wissenschaft genügen die Thatsachen der Wirklichkeit, die sie controlliren und registriren kann; weitere Fragen über Wesen und dergleichen „Uebersinnliches“ verweist sie in das Gebiet des „Unerkennbaren.“ Fort also mit Urmaterie und Form, metaphysischen Truggebilden im Reiche der greifbaren Wirklichkeit!

Dem Vf. oben angezeigter Schrift gilt die alte, aristotelisch-scholastische Kosmologie noch keineswegs als abgethan. Mag man immerhin es lächerlich finden, die alte Physik mit ihren vier Elementen, dem *horror vacui* usw. wieder zu erwecken, so lässt ein Gleiches sich durchaus nicht

von der Naturphilosophie der Vorzeit behaupten. Denn diese hat keineswegs, wie behauptet wird, jene veralteten physikalischen Theorien zur Voraussetzung: Ausgangspunkt sind ihr vielmehr die allgemeinen, leicht erkennbaren Attribute der Körper, zu deren Erklärung, Ableitung und letzter Begründung sie die Fundamentalsätze einer noch immer — trotz Positivismus und Mechanismus — gesunden und lebenskräftigen Metaphysik verwendet, welcher auch die wahrhaft feststehenden Resultate der modernen Naturforschung als unantastbar gelten. Es ist also nicht nöthig, an Stelle des Hylomorphismus der Alten eine Naturerklärung im Sinne des Atomismus und Dynamismus zu setzen, oder aus Liebe zu den modernen Theorien die scholastische Lehre über das Verhältniß von Seele und Leib in der Menschennatur aufzugeben (p. I—XXVIII).

Nachdem in Kap. I. die Systeme des Atomismus, Dynamismus und Hylomorphismus im allgemeinen charakterisirt sind (p. 1—7), und eine kurze Geschichte der beiden ersteren von den Anfängen der Philosophie bis in die Neuzeit gegeben ist (Kap. II. u. III.; p. 8—54), werden in Kap. IV. die Fundamente des scholastischen Hylomorphismus durch kurze Widergabe des Inhaltes des 1. Buches der aristotelischen Physik und Erklärung der metaphysischen Grundbegriffe von Substanz, Ursache und Sein in scholastischer Auffassung (p. 55—70) dargelegt.

Der Körper als vollendete Thatsache (*in facto esse*) ist Gegenstand von Kap. V, worin der Reihe nach die Urmaterie, die Form sowie die gemeinsamen und die besonderen Attribute und Wirkungen beider behandelt werden (p. 71—153).

Die controverse Frage, ob der Materie eine Existenz zukomme unabhängig von der Form, glaubt Vf. negativ in streng thomistischem Sinn — *salvo meliøre iudicio* — mit Berufung auf die „so fruchtbare“ reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen überhaupt beantworten zu müssen (p. 107 sq.). Die gegentheilige — von Suarez u. A. vertretene — Ansicht schein kaum den wesentlichen Unterschied zwischen substantieller und accidentaler Form halten zu können, auch erkläre sie nicht hinreichend die Einheit des Seins im Menschen (p. 111 sq.) — Ebenso wird die thomistische These von der Materie als *principium individuationis* vertheidigt (p. 113—128).

Von dem Körper in seinem Werden (*in fieri*), der *generatio*, den sie vorbereitenden und bewirkenden Ursachen, ihren Wirkungen und ihrer Zweckstrebigkeit (Hierarchie der Formen) handelt Kap. V. (p. 154 bis 239).

Der Formaleffect der *generatio* ist die Einheit der Natur, welche dem Vf. in der Auffassung des Scotus und Palmieri nicht hinlänglich gewahrt erscheint (p. 190 sqq.) — Die Qualitäten des *mixtum* sind bloß specifisch nicht numerisch mit denen der *elementa* identisch. — Die Formen der *elementa* beharren in dem *mixtum* nicht *formaliter*, auch nicht bloß *potentialiter*, sondern *virtualiter*, zwar nicht insofern die Form des *mixtum* die Theilformen nur in eminenter Weise enthalte (Scotus), sondern insofern deren Qualitäten, wenn auch in abgeschwächter

Weise zurückbleiben (Thomas). Die Ansicht des sel. Albertus Magnus, in neuerer Zeit von P. T. Pesch¹⁾ in eigenthümlicher Weise erklärt, wonach die Formen nach ihrem realen nicht formellen Sein bleiben, scheint die Natureinheit nicht zu retten (p. 213 sqq.) — In der *generatio* der Lebewesen, welche, wie der Mensch, verschiedene Stufen des Lebens in sich begreifen, folgen die Formen auf einander nach dem Grade ihrer Erhebung über die Materie (p. 225—239).

Die Geschichte des hylomorphischen Systems gibt Kap. VII. (p. 240—272).

Seine Geschicke: Herrschaft, Verwerfung, Wiedereinsetzung theilt es mit der scholastischen Philosophie überhaupt. „In einem gewissen Sinne“ erhielt es kirchliche Weihe durch die Definition des Concils von Vienne (p. 258). Gegenwärtig hat es in den Kreisen der christlichen Philosophie seine alte Stellung wieder erlangt, wenn auch in einzelnen und bedeutenden Fragen die Lösungen auseinandergehen (p. 261).

Die seitherigen Ausführungen — wendet sich der Autor (p. 273) ein — mögen das scholastische System immerhin als eine schöne, ingeniously ersonnene, mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese erscheinen lassen, der durchschlagende Beweis sei aber noch zu erbringen. Demzufolge versucht nun der Vf. in dem VIII. Kapitel, dem längsten (p. 273—418), die eigentliche Demonstration.

Nachdem die Objectivität der stetigen Ausdehnung gegen die Dynamisten (p. 274—301), die Activität der Körper (bezw. deren richtige Auffassung) gegen die Atomisten (p. 302—323) dargethan ist, sowie dass die Wesenheit des Körpers nicht mit seiner Ausdehnung oder Kraft zusammenfällt (p. 324—333), werden zunächst die Eigenschaften der Materie, besonders der lebenden im Empfindungsacte als Zeugen für die hylomorphistische Constitution (p. 334—357) aufgerufen, welches Argument besonders gegen Palmieri betont wird, sowie die substantialen Veränderungen (p. 358—379). Die substantiale Form im besonderen findet ihren Anwalt in der Einheit, der Erhaltung und dem Ursprung der Lebewesen, sowie in der Unmöglichkeit eines für sich subsistirenden Lebensprincips (380—402). Bedenkt man ferner, dass das peripatetische System der philosophischen und theologischen Lehre von der Natureinheit im Menschen am besten entspricht (wenn auch dessen Definition durch das Concil von Vienne nicht behauptet werden soll, p. 402), dass es die Mitte hält zwischen zwei Extremen und dessen verhängnissvollen Irrthümern, während es selbst nicht nur diesen entgeht, sondern auch mit dem ganzen System der philosophischen Wahrheit in organischem Zusammenhang steht, so muss man ihm wenigstens die Bedeutung einer rechtmässigen, vor allen wahrscheinlichen Hypothese zuerkennen (p. 402—418).

Den Schluss (Kap. IX.) bildet die Abhandlung über das Verhältniss der scholastischen Lehre zu den Naturwissenschaften in alter und neuer Zeit (p. 419—426).

Es war keine leichte Aufgabe, welcher der Herr Vf. in dem vorliegenden Werke sich unterzogen. Aber man wird ihm die Anerkennung

¹⁾ Die auf S. 210 Note 6 citirte Nummer aus Pesch, *philosophia naturalis* ist nicht 240, sondern 210 bzw. 230 sq.

nicht versagen können, dass der von ihm intendirte Zweck, die hohe Annehmbarkeit des aristotelisch-scholastischen Hylomorphismus zu zeigen, (p. 2, 416 sq.)¹⁾ recht wohl erreicht ist. In einzelnen Fragen gedenkt er ja selbst nicht definitiv zu entscheiden.

Ob wirklich die Lehre von der *distinctio realis* zwischen *essentia* und *existentia* so „fruchtbar“ und fundamental ist, wie der Autor annimmt? — Mag die Materie ganz sicher als Individuationsprincip bezeichnet werden, insofern aus ihr jene Eigenschaften resultiren, welche für unsere Erkenntniss das Körperwesen individualisiren, oder insofern in der Materie der Grund einer ganz bestimmten Multiplicabilität der Körper, durch Fortpflanzung nämlich, liegt, so scheint uns die weitere Annahme des Vf.'s zum wenigsten nicht bewiesen. Den Einwurf, die Suarez'sche Lösung wiederhole nur das Problem, hatte der *Doctor eximius* sich mit Fonseca's Worten schon gemacht, darauf aber auch geantwortet (Disp. met. V, 6. n. 1) — Die *successio animarum* im Menschen ist nicht frei von Anzweiflungen seitens hervorragender Theologen (Vgl. Palmieri, de Deo creante, th. 28; Inst. phil. II. p. 425). — Wenn der Vf. sagt, das Concil von Vienne habe dem hylomorphischen System eine „gewisse“ kirchliche Weihe verliehen, so meint er damit wohl die allgemeine, allen Scholastikern gemeinsame, nicht die thomistische Fassung desselben. — Unter den Schwierigkeiten, welchen der Vf. begegnet (p. 201 sqq.), suchten wir vergebens die aus dem Conc. Trid. sess. XIII. cap. 3. entnommene, da wir eine befriedigende Antwort darauf noch nirgends fanden. Vielleicht wollte der Vf. auf die philosophischen Schwierigkeiten sich beschränken.

Uebrigens kann man der ganzen in fließendem Latein geschriebenen Arbeit das Prädicat grosser Gründlichkeit und Vertrautheit mit der Scholastik nicht vorenthalten. Hoffentlich wird der Hochw. Herr Vf. seine speculative Begabung der Bearbeitung auch anderer, den Geist noch tiefer bewegenden, actualeren Fragen zuwenden.

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.

Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron) dargestellt und erläutert von Dr. J. Guttman n. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1889. 8. IV, 272 S. M. 6.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Dr. Cl. Bäumker. Bd. I. Heft 2—4: **Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae, ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino.** Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Cl. Bäumker. Münster, Aschendorff, 1892—1895. 8. Fasc. I. S. 1—71. M. 2,75. Fasc. II. S. 72—209. M. 4,50. Fasc. III. S. XXII, 210—558. M. 10,75.

1. „Die Geschichte der jüdischen Litteratur in der spanisch-maurischen Periode, so überaus reich an wahrhaft glänzenden Erscheinungen, hat

¹⁾ Etwas mehr allerdings will er p. 273.

unter diesen keinen gefeierteren Namen aufzuweisen als den des Dichters und Philosophen Salomon ben Jehuda ibn Gabirol.“ Mit diesen Worten beginnt Guttman eine anziehende Charakteristik seines mittelalterlichen Glaubensgenossen. In seinen poetischen Erzeugnissen profaner Natur sei er durch schwermüthsvolle Auffassung des Lebens gewissermaassen zu einem Dichter des Weltschmerzes geworden, während er mit seinen religiösen Poesien durch den darin ausgesprochenen Glauben an die ewigen Wahrheiten und die Gluth der Empfindung sich seit Jahrhunderten einen bevorzugten Platz im jüdischen Gebetsritual behauptet habe. Mit den Gedanken und Gefühlen des religiösen Dichters stehe freilich in schreiendem Widerspruche die durchaus pantheistische Weltauffassung des Philosophen, so dass es räthselhaft sei und bei den geringen Anhaltspunkten, die wir über sein Leben besitzen, wohl auch bleibe, wie sich zwei so verschiedene Geistesrichtungen in einem und demselben Manne vereinigen konnten.

Das philosophische Hauptwerk Gabirol's, welches uns erhalten ist, bildet die „Lebensquelle“. Nach einem darin gegebenen Hinweise hatte er vor derselben eine andere, nunmehr gänzlich verschollene Schrift, die seine eigenthümliche Ansicht von dem schöpferischen Willen entwickelt, verfasst unter dem Titel: „Origo largitatis et causa essendi“. Gegen die Vermuthung Munk's, Gabirol habe auch ein Buch über die Seele geschrieben, verhält sich Guttman nicht geradezu ablehnend. Unterdessen versuchte Löwenthal jene Vermuthung genauer zu begründen.¹⁾ Zu den philosophischen Arbeiten Gabirol's zählt Guttman noch zwei ethische Schriften: „Veredelung der Eigenschaften der Seele“, eine volksthümliche Darstellung der Moral, und „die Perlenauswahl“, eine Spruchsammlung. Der in der ‚Lebensquelle‘ (ed. Baeumker p. 269) enthaltene Hinweis auf eine weitere philosophische Schrift Gabirols: *tractatus de esse* scheint Guttman entgangen zu sein. Oder sollte vielleicht das genannte Citat nicht auf ein eigenes und selbständiges Werk unseres Philosophen hinweisen?

Von den Gedichten Gabirol's hebt Guttman namentlich die „Königskrone“ hervor. Auch seien uns von demselben Verfasser noch einzelne Proben einer philosophischen Schriftauslegung überliefert.

Die Quellen der Philosophie Gabirol's liegen, wenn wir etwa von seiner Doctrin über den Willen, welche deutliche Anklänge an die Logoslehre Philo's verräth, absehen, nicht im Gebiete des jüdischen, sondern des griechischen Gedankenkreises. Plato ist die einzige Autorität, auf die er sich ausdrücklich beruft; freilich ist es nicht Plato in seiner ursprünglichen Fassung, sondern in der Entwicklung und Umdeutung, welche die Neuplatoniker an seiner Lehre vornahmen.

¹⁾ Vgl. ‚Phil. Jahrb.‘ 5. Bd. (1892), S. 94—96.

Ohne Zweifel lag unserem Philosophen die auf Plotin zurückweisende, ursprünglich arabische Schrift der sog. Theologie des Aristoteles vor, wie er auch die *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus, sei es in einer vollständigen arabischen Uebersetzung oder in einem Auszuge (liber de causis) kennen konnte. Plotin entlehnt er den Gedanken von der allgemeinen Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form, während das andere Grundthema seiner Lehre vom schöpferischen Willen der Hauptsache nach als das originale Eigenthum seiner Doctrin zu betrachten sein wird. Mannigfache Anregung für einzelne Theile seines Systems verdankte er ferner offenbar der (pseudepigraphischen) Schrift des Empedokles *περὶ πέμπτῆς οὐσίας* und der Encyclopädie der lauterer Brüder.

Was den Einfluss der Lebensquelle betrifft, so ist ein solcher im Gebiete der arabischen Litteratur, obwohl das Werk ursprünglich in arabischer Sprache vorlag, nicht nachzuweisen. Aber auch in der jüdischen Philosophie konnten Guttman's Nachforschungen nur sehr unerhebliche Nachwirkungen Gabirol'scher Gedanken feststellen. Die zahlreichsten Spuren finden sich in dem „Mikrokosmos“ des Joseph ibn Zadik (gest. 1149). Aber als bald nach diesem durch Mose ben Maimon die peripatetische Richtung ihren klassischen Ausdruck im Judenthume gefunden hatte, stellte sich der neuplatonisirenden „Lebensquelle“ ein Damm entgegen, den auch der hebräische Auszug des Schemtob ben Joseph ibn Falaquera nicht mehr zu durchbrechen vermochte. In der Geschichte der jüdischen Philosophie verschwand allmählich jede Erinnerung an die Lehre von der universalen Materie und ihren Verfechter, so dass es erst der Entdeckung Munk's bedurfte, um derselben auch nur den Namen des letzteren wiederzugeben.

Zu einer um so bedeutenderen Rolle verhalf dagegen dem jüdischen Autor die lateinische Uebersetzung des Johannes Hispanus und des Dominicus Gundissalinus im Kreise der christlichen Scholastiker. Da war es vor allem Wilhelm von Auvergne, welcher in den Lehren des vermeintlichen Christen Avicbron den Ausdruck hoher und origineller Weisheit bewunderte. Wichtiger noch wurde, dass der gefeierte Lehrer der Pariser Hochschule und nachmalige erste Vertreter des Franciscanerordens an derselben, Alexander von Hales, die Doctrin von der Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form in sein System aufnahm, und Duns Scotus, welcher der ganzen späteren wissenschaftlichen Richtung des Ordens ihr eigenthümliches Gepräge gab, sich in einer bekannten Stelle der Schrift *De rerum principio* ausdrücklich auf Avicbron berief. Dem gegenüber widmeten der „Lebensquelle“ zwar auch die Begründer der Ordenschule der Dominicaner wie aller neuen Litteratur, die sich dem gelehrten Abendlande durch die Araber darbot, ein eindringendes Studium, verhielten sich aber entschieden ab-

lehrend gegen die Grundthemata ihrer Doctrin. Uebrigens kann das, was Guttman über den Einfluss des jüdischen Weltweisen auf die christlichen Scholastiker sagt, nur als eine Angabe allgemeinsten Gesichtspunkte und Rücksichten, nach welchen jener Einfluss erfolgte, nicht als eine erschöpfende Darstellung desselben betrachtet werden.

Der grösste Theil der Guttman'schen Schrift und ihr Hauptverdienst entfallen auf die Wiedergabe der Philosophie Gabirol's selbst. Dieselbe besteht grossentheils in einer treuen, gefälligen und klar verständlichen Uebersetzung des lateinischen Textes, welche durch den Stil der fortlaufenden Abhandlung die schleppende und unkünstlerische Dialogform des Originals vermeidet und an passenden Stellen, wie namentlich im fünften Tractate, einer mässigen Exegese und Kritik Raum lässt. Die im Vorworte ausgesprochene Absicht, nach den mangelhaften Arbeiten Munk's und Seyerlen's endlich eine ausreichende Kenntniss der Gabirol'schen Philosophie zu ermöglichen, ist dem Verfasser, wie ein Vergleich seiner Darstellung mit dem nunmehr vorliegenden lateinischen Texte der „Lebensquelle“ lehrt, vollkommen gelungen.

2. Trotz dieser ausdrücklichen Anerkenntniss des eigenthümlichen Werthes des soeben besprochenen Werkes blieb hinsichtlich der „Lebensquelle“ doch noch ein Wunsch zu erfüllen. Sie war nie durch den Druck vervielfältigt worden; nur in einer geringen Anzahl schwer zugänglicher Handschriften ist sie auf uns gekommen; und doch ist dem Forscher in der Geschichte der Philosophie in sehr vielen Fällen damit allein gedient, dass er einen Originaltext vor Augen hat. Das Verdienst, diesen Wunsch erfüllt und denjenigen Text der Oeffentlichkeit übergeben zu haben, aus welchem die lateinischen Gelehrten des Mittelalters ihre Kenntniss des jüdischen Philosophen schöpften, kommt Prof. Cl. Bäumker zu. Mit grösster Gewissenhaftigkeit schuf er eine Edition des *fons vitae*, welche durch die angestrebte Authenticität des Textes und die beigegebenen Wort- und Sachregister zu den mustergültigen Ausgaben zählt, die wir von mittelalterlichen Autoren besitzen.

Bekanntlich wurde der arabische Text der ‚Lebensquelle‘ bisher nicht aufgefunden. Dagegen sind vier Handschriften der Uebersetzung des Joh. Hispanus und Dom. Gundissalinus, eine Erfurter, zwei Pariser und eine von Sevilla bekannt, welche von Bäumker sämmtlich zur Herstellung des Textes seiner Ausgabe herangezogen wurden; und zwar konnte der Herausgeber die drei erstgenannten selbst einsehen, die vierte liess er sich zum Zwecke der Vergleichung photographiren. Auch die oben erwähnte auszugsweise hebräische Uebersetzung von Falaquera diente vielfach zur Verbesserung des überlieferten lateinischen Textes.

Als Anhang ist der Edition ein im 13. Jahrhundert entstandener Auszug aus der lateinischen Redaction der ‚Lebensquelle‘, den das Cister-

cienserkloster Lilienfeld in Oesterreich verwahrt, beigegeben. Er ermöglicht einen leichteren Ueberblick über das Gabirol'sche Werk.

Die Benützung der Bäumker'schen Ausgabe wird ganz besonders erleichtert durch den umfangreichen und mit grösstem Fleiss zusammengetragenen *Index rerum*, welcher in gedrängter Kürze die einzelnen Lehrpunkte Avicbron's charakterisirt und in zahlreichen Verweisungen mit Belegen versieht.

Ausgaben wie die vorliegende sind geeignet, die Hoffnung zu bestärken, dass sich die Lücken in unserer Kenntniss der mittelalterlichen Philosophie allmählich schliessen, und auch dieser Periode ernster Geistesarbeit noch eine wenigstens ähnlich intensive geschichtliche Durcharbeitung und eingehende Darstellung zu theil werde wie der Philosophie des Alterthums und der neueren Zeit, ehe die bestehende Neigung für geschichtliche Forschung anderen Bestrebungen Platz macht.

Regensburg.

Dr. Endres.