

Recensionen und Referate.

Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Auct. P. Ios. Gredt O. S. B. Vol. I: Philosophia propaedeutica seu Logica minor, Logica maior, Ontologia, Philosophia naturalis. Romae, Desclée-Lefebvre. 1899. 8. 293 p. *Lire* 5.

Der vorliegende Band macht die erste Hälfte eines für einen zwei-jährigen Cursus bestimmten Lehrbuches der Philosophie aus, dessen zweite Hälfte in Jahresfrist erscheinen soll. Der Vf. ist Lehrer der Philosophie am Collegium des hl. Anselmus in Rom. Seine Richtung spricht sich in dem Titel des Buches aus. Er will uns die Doctrin des hl. Thomas bieten und eben darum auch diejenige des Aristoteles, aus welcher jene geflossen ist. Der Vf. begnügt sich aber nicht damit, inhaltlich die Lehren der beiden grossen Denker wiederzugeben, er führt auch am Ende der einzelnen Abschnitte ihre Texte an, um die von ihm vorgetragene Doctrin als die wirkliche Lehrmeinung von Aristoteles und Thomas zu erweisen. Es hat uns besonders gefreut, dass die Schrift den Aristoteles in der angegebenen Weise zur Geltung bringt. Wir begrüssen das als ein Anzeichen des zunehmenden Interesses, das Aristoteles auch in kirchlichen Kreisen findet. Wir hätten nur gewünscht, dass den griechischen Texten die lateinische Uebersetzung, etwa nach der Ausgabe der Berliner Akademie, beigegeben worden wäre. Denn sonst bleiben sie wohl meistens unverstanden und darum unnütz. Wir dürfen uns darüber keiner Täuschung hingeben, dass selbst unter den Gelehrten nicht manche sind, welche die Aristotelischen Texte ohne Schwierigkeit übersetzen können.

Um über die vorliegende Arbeit ein zusammenfassendes Urtheil zu fällen, so freut es uns, sagen zu können, dass dieselbe warme Empfehlung verdient, indem sie fleissig, sachkundig, genau und klar geschrieben ist. Wir haben in dem Buche eine ganze Reihe von Einzelheiten probeweise untersucht, und überall hat sich uns der vortheilhafte Eindruck bestätigt. Was der Vf. in der *praefatio* als sein Vorhaben angibt, er wolle nämlich zwar kurz sein, aber darum doch den Stoff, namentlich in den wichtigeren

Punkten, nicht weniger gründlich behandeln, das hat er unseres Erachtens wirklich geleistet.

Im einzelnen sei Folgendes hervorgehoben. In der *Logica minor* (sie deckt sich ungefähr mit der *Logica formalis*) haben uns besonders die knappen und präzisen Bestimmungen über die Substanz (S. 29 ff.) sehr befriedigt. In der *Logica maior* wird die Objectivität der sinnlichen Qualitäten, der Farbe, des Tones usw., in maassvoller Weise mit Sachkunde vertheidigt (S. 104 ff.). Auch die Objectivität und Gewissheit der Verstandeserkenntniss wird, wie uns scheint, in durchaus richtiger und einwandfreier Weise erörtert (S. 108 ff.). Für jede vernünftige Gewissheit wird dem Vf. zufolge bewusste Evidenz erfordert. Auch die Gewissheit des Glaubens erheischt die Evidenz der Glaubwürdigkeit, welche von der Evidenz der Wahrheit wohl zu unterscheiden ist (S. 110). In der Ontologie hat uns bei der Erörterung der gemeinsamen Attribute alles Seienden das von der Schönheit Gesagte nicht ganz befriedigt. Nach dem Vf. soll in der Definition: „Pulchrum est quod visum placet“, das „visum“ nicht die sinnliche, sondern die intellectuelle Erkenntniss bezeichnen. Das ist doch einfach paradox. Wir räumen zwar ein, dass die Schönheit als Schönheit, im Gegensatz zu dem blos sinnlich Angenehmen und Reizenden, durch den Verstand erkannt werden muss; aber für uns Menschen ist die sinnliche Erscheinung des Schönen nun einmal die Form, ohne die wir die Schönheit überhaupt nicht auffassen können. Demgemäss sagt z. B. Plato im *Phaedrus*:

„Die Schönheit fassen wir bei unserer Ankunft dahier mit dem hellsten unserer Sinne auf. Denn das Gesicht ist der stärkste unserer körperlichen Sinne, mit dem aber die Weisheit nicht gesehen wird; ausserordentliche Liebe würde diese ja uns einflössen, wenn uns ihr Bild durch das Gesicht so deutlich erschiene. Nun aber ist es der Schönheit allein zutheil geworden, am sichtbarsten und liebreizendsten zu sein.“¹⁾

Auch die Stellen, die der Vf. S. 174 aus Thomas anführt, dürften wohl nicht für ihn sprechen:

„Pulchra dicuntur quae visa placent, unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis.“²⁾

Indem hier von einer Ergötzung der Sinne gesprochen wird, leuchtet ein, dass „visa“ sinnliches Sehen meint.

„Ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus, unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos.“³⁾

St. Thomas sagt hier zwar, dass die Erkenntniss dem Genuss der Schönheit vorausgeht, aber er schliesst die sinnliche Erkenntniss nicht aus, sondern ein. — Endlich:

¹⁾ 251 D. — ²⁾ 1. p. q. 5. a. 4. ad 1. — ³⁾ 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3. —

„Ad pulchritudinem tria requiruntur: integritas, proportio, claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.“¹⁾

In dem Tractat „de Essentia et Esse“ hat die Verfechtung des realen Unterschieds zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Substanzen inhaltlich unseren Beifall. Indessen wird es bezüglich dieses Unterschiedes wohl schwer sein, ihn auch für den ungeschulten Verstand der Anfänger in der Philosophie einleuchtend zu machen.

In der Naturphilosophie vertritt der Vf. den Hylemorphismus. Er beweist ihn ganz in Uebereinstimmung mit Aristoteles und St. Thomas aus dem substantialen Werden (S. 231 f.). Ein solches findet sich zweifellos im organischen Bereich. Also muss auch im unorganischen die Zusammensetzung aus Stoff und Form wiederkehren. Denn wie der Vf. ungefähr sagt: „Reliquae substantiae corporeae nutritivae convertuntur in corpora animata, et corpora animata post mortem in alias substantias resolvuntur“ (S. 232). Diese Begründung scheint uns freilich etwas zu kurz gefasst, um vollständig verständlich zu sein, ist aber sachlich zutreffend und entscheidend. Mit Genugthuung hat es uns erfüllt, zu sehen, dass der Vf. ganz in Uebereinstimmung mit unserer persönlichen Meinung²⁾ es unentschieden lässt, ob in der leblosen Natur für sich betrachtet, sichere Kennzeichen eines substantialen Wandels vorkommen (S. 236 f.). In der Lehre von Bewegung, Raum und Zeit vermissen wir die Erörterung über das Unendliche. Die Angabe auf S. 238, wonach St. Bonaventura einen Urstoff annehmen soll, der durch Aufnahme körperlicher Formen körperlich, durch Aufnahme geistiger Formen geistig wird, scheint uns in dieser Fassung nicht recht genau.

Wir schliessen mit der Bemerkung, dass das Buch auch äusserlich durch seine elegante Ausstattung, Papier und Druck und den sehr billigen Preis von 4 *M.* sich empfiehlt, und mit dem Wunsche, dass es eine recht weite Verbreitung finden möge.

Satzvey.

Dr. E. Rolfes.

Glauben und Wissen. Rectoratsrede. Von Dr. Theob. Ziegler.
Strassburg, Heitz, 1899.

Der Rector der Universität Strassburg bekennt sich in dieser Antrittsrede nicht zu jenen „Wissenden“, welche den Glauben geringschätzig behandeln, denselben tief unter die Wissenschaft stellen: er hält den Glauben sehr hoch, stellt ihn auf seinem Gebiete hoch über die Wissenschaft. Das ist ein unverkennbarer Fortschritt, den auch Vf. offen be-

¹⁾ 1. p. q. 39. a. 8. — ²⁾ Vgl.: Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. S. 54 ff.

kennt, indem er die materialistischen Redensarten von Köhlerglauben als abgethan bezeichnet.

Und doch können wir seinen eigenen Standpunkt nicht billigen: er will Glauben und Wissen vollständig trennen, jenen dem Gemüthe, dieses dem Verstande reserviren. Er hält sowohl den mittelalterlichen Standpunkt, der das Wissen dem Glauben dienstbar machte, wie auch den Hegel'schen, der Glauben in Wissen auflösen wollte, für verfehlt. Im Gegentheil, der Conflict zwischen Glauben und Wissen scheint ihm unvermeidlich. Die Wissenschaft ist skeptisch, operirt mit Hypothesen, erleidet fortwährende Umbildungen; der Glaube dagegen ist conservativ, fest und unbesieglich. Der Gegensatz gestaltet sich immer wieder zu einem feindseligen Conflict, weil der Glaube für seinen concreten Inhalt die Bausteine dem jeweiligen Stande der Wissenschaft entnimmt; dieselben sind aber in späteren fortgeschrittenen Zeiten nicht mehr haltbar. Was ist da zu thun? Das Endergebniss der Darlegungen sind Vorschläge des Redners zur harmonischen Verbindung von Wissen und Glauben.

„Kann aber die Religion wie die Wissenschaft, was sie dem Leben zu leisten hat, nur dann leisten, wenn sie ganz sie selber, d. h. ganz wahr und ganz frei ist, so versetze man sie auch in die reine Luft der Wahrheit und der Freiheit. So finden sich Glauben und Wissen, so oft und so heftig sie sich auch bekämpfen, als Kinder eines und desselben Geistes bei allem Gegensatz schliesslich doch wieder zusammen in einer gemeinsamen Forderung und in einem gemeinsamen Gedanken, den wir in die Worte kleiden können: Nur die Wahrheit kann uns frei machen, und die Freiheit kann uns wahr machen.“

Wir wollen diese wohlgemeinten Rathschläge nicht verdächtigen, aber einen sachlichen, zu einem wirklichen Erfolg führenden Werth haben sie so lange nicht, als der Glaube nicht selbst auf Wahrheit gegründet ist. Ein vager Glaube, etwa an „einen Sinn des Weltganges“, den der Vf. über der Naturwissenschaft annimmt, kann weder Festigkeit noch Freiheit geben, sondern lässt den Menschen in den schwersten Nöthen hilflos und macht ihn zum Spielball veränderlicher Gefühle. Was Vf. vorbringt, um die Festigkeit, Kraft und Grösse eines solchen Glaubensgefühles darzuthun, kann nur zeitweilig auf schwärmerische, mystische Gemüther Eindruck machen. Er sagt:

„Das Gefühl unendlicher Sehnsucht, das zum Glauben an ein Unendliches führt, enthält natürlich selbst etwas von dieser Unendlichkeit und Erhabenheit, von der Kraft und Allgewalt, der Vollkommenheit und Heiligkeit, die seinem Gegenstand beigelegt wird, und so wird er selbst ein Heiligthum, an dem zu rühren man weder sich noch Anderen gestattet. Dieser Glaube aber, wenn auch zuerst ganz individuell, bleibt nicht Sache des Einzelnen, sondern er wird zur Angelegenheit und zum Gemeingut Vieler, zum Bekenntniss einer bestimmten Religion und Confession einer Kirche und religiösen Gemeinschaft... Diese sociale Seite des Glaubens... kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden

bei der Abmessung seiner Stärke: der Glaube hat etwas den Einzelnen Ueberwältigendes, das suggestive »Gott will es« der Kreuzzüge ist dafür typisch. Und zugleich hängt das zusammen mit der stärksten Macht, die uns bindet, mit Gewohnheit und Sitte. . . . In seinen Glauben wird der Mensch hineingeboren, darum sind wir von Jugend auf gewöhnt, ihn gehorsam hinzunehmen als ein substantiell Giltiges und Geltendes. So stammt er für jeden Einzelnen von uns aus der Jugendzeit mit der ganzen Fülle ihrer Erinnerungen, von den Eltern, vom Munde der Mutter ist er uns zugeflossen, und daher ist er gehalten von der Auctorität, aber auch umstrahlt vom Glück der Jugend und Heimath, gesättigt mit allem Schönen und Besten, das uns im Elternhaus zu theil geworden ist und uns von dort als unverlierbarer Schatz hinausbegleitet in's Leben. Glück aber verleiht der Glaube überhaupt. . . . Kein Wort ist wahrer als das, dass der Glaube selig mache; darin zeigt sich so recht sein Wesen als eines Gefühlsmässigen: Die unendliche Sehnsucht und das phantasiemässige Gestalten derselben zu Bildern voll Glanz und Herrlichkeit, die Ausweitung und Erhebung der Seele, die Befreiung und Erlösung von den Banden der Endlichkeit, die Vorwegnahme der Erfüllung und Befriedigung, die mystische Gelassenheit und Stille im Einswerden mit seinem Gott, die Ruhe des Besitzes und des zum Zielgekommenseins — das alles liegt in ihm.“

Aber da muss man doch fragen, beruht denn diese Festigkeit und Glückseligkeit des Glaubens auf objectiver Wahrheit oder auf bloß subjectiven Gefühlen und Einbildungen? Wenn letzteres, dann ist der Glaube des Muhammedaners, des indischen Fakirs, der Fetischdiener, ja selbst der Haschischtrunkenen noch besser, beseligender, fester als der christliche Glaube. Wenn Kant, wie Ziegler behauptet, die Gottesbeweise zertrümmert hat, dann ist das Gefühl der Einheit mit Gott, die Vorausnahme der Erfüllung reine Einbildung, und das daraus entspringende Glück dasselbe wie das von Fieberkranken und Trunkenen, die sich an ihren Einbildungen ergötzen. Der Glaube kann jene Festigkeit, welche uns in allen Lagen des Lebens aufrecht hält, welche begründetes Vertrauen einflößt, nur durch objective Begründung seines Gegenstandes erhalten, nicht durch Jugenderinnerungen, Gewohnheiten, beseligende Gefühle. Eine solche Begründung gibt aber der christliche Glaube und die christliche Wissenschaft. Von der *fable convenue*, dass Kant die Gottesbeweise zertrümmert habe, wollen wir nicht reden: jeder Anfänger der Logik kann jene erbärmlichen Sophismen der „Kritik der reinen Vernunft“ durchschauen und widerlegen; aber entschieden müssen wir gegen die Insinuation protestiren, dass der christliche Glaube seinen Inhalt einer zeitweiligen menschlichen Wissenschaft mit ihren Hypothesen entnommen habe.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit aus bearbeitet. Von Jos. Schuchter. Brixen 1897. 8. 269 S.

Nicht ohne Interesse haben wir dieses Buch in die Hand genommen. Ist doch der Ueberfluss an empirischen Psychologien auf katholischer Seite nichts weniger als so gross, dass man eine Vermehrung nicht mit Freuden begrüssen müsste. Der Gegenstand dieses Werkes ist also zweifellos ein zeitgemässer, und muss seine Bearbeitung mit Dank entgegengenommen werden.

Der Inhalt der Schrift ist sehr reichhaltig, reichhaltiger als jemand, der im Titel „Empirische Psychologie“ liest, vermuthen sollte. Wir werden nicht nur über die empirischen Erscheinungen der „Empfindung“, des „Vorstellens“ und der „Erinnerung“, des „Denkens“, des „Gefühls“ und des „Strebens“, sondern auch über die Seele, ihr Verhältniss zum Leibe, ihre Substantialität und Unsterblichkeit eingehend unterrichtet. Andererseits ist der Inhalt dieser Arbeit doch wieder nicht so reichhaltig, dass man nicht in einer „empirischen Psychologie“ noch mancherlei aufgenommen sehen möchte.

Die bedeutenden Untersuchungen auf dem Gebiete des Seh- und des Gehörsinnes, zu denen Männer wie v. Helmholtz, Stumpf, Hering u. A., so Wesentliches beigetragen haben, hätten gewiss schon ihrer Interessantheit wegen eine etwas ausführlichere Wiedergabe verdient. — Was aber noch unerlässlicher ist, das ist die Angabe der Experimente, durch deren Hilfe die Hauptdaten der modernen empirischen Psychologie gewonnen sind. Es ist ja nicht zu verlangen, dass jeder empirische Psychologe selbst eigentliche psychologische Experimente in dem strengen Sinne, den man heute mit diesem Begriff verbindet, anstelle, aber so viel muss man doch fordern, dass er seine Leser mit den Hauptarten dieser Experimente, mit ihren Fehlerquellen und der Eliminirung derselben genauer bekannt mache, damit sich dieselben doch einigermaassen ein Urtheil über den Werth dieser Experimente und der aus ihnen gezogenen Folgerungen bilden können. Wenn wir den Wunsch aussprechen, dass der Vf. in einer zweiten Auflage diese Lücke etwas ausfüllen möge, so wird er uns gewiss gerne willfahren.

Das Buch macht seine Leser mit einer Reihe moderner Psychologen, so mit Höffding, Faust, Wundt, Rehmke, Schuppe u. A. bekannt. Gerne hätten wir noch einige mehr gesehen, so Helmholtz, Ebbinghaus, Lipps usw. und von Wundt hätten wir gerne auch sein bedeutendstes Werk, die „Grundzüge der physiologischen Psychologie“, öfters citirt gesehen; wir finden aber niemals ein Citat aus demselben. Inbezug auf die citirten Auctoren will uns dünken, als ob der Vf. nicht selten der Auctorität derselben gegenüber etwas zu viel Bescheidenheit hat walten lassen. Die Lehren dieser Auctoren sind da, wo sie vom rein empirischen Gebiet auf das metaphysische übergehen¹⁾ — was sowohl bei diesen wie beim Vf. gar nicht selten ist —, keineswegs derartige, dass

¹⁾ Man denke nur an Schuppe und Rehmke mit ihrer Immanenzphilosophie.

sie sich mit unseren Ueberzeugungen vereinigen liessen, gewiss aber nicht solche, die ohne besondere Einschränkungen und Cautelen so einfach als Auctorität citirt werden könnten.

Neben diesen mehr allgemeinen Ausstellungen, die natürlich der sonstigen Vortrefflichkeit der fleissigen Arbeit keinen Abbruch thun sollen, möchte ich noch einige besondere Fälle erwähnen, bei denen mir der Vf. die eine oder andere Bemerkung nicht verübeln möge.

Der Titel des Buches will mir nicht recht behagen. Was soll man sich eigentlich unter ihm denken? Der Vf. hat es unterlassen, uns etwa in einer Vorrede oder in der Einleitung klipp und klar darüber zu belehren, welche Absicht er mit diesem Titel zum Ausdruck bringen will. Halte ich mich darum an die moderne Terminologie, so verstehe ich unter einer Psychologie, die vom Standpunkte der Zielstrebigkeit aus bearbeitet wird, die — heute ja fast zur Mode gewordene — Anwendung¹⁾ des Darwinismus auf die psychischen Erscheinungen d. h. die Darstellung der allmählichen Entwicklung aller höheren psychischen Functionen aus gewissen letzten niedersten Elementen.

Sollte der Vf. einen derartigen Versuch im Auge haben? Ich glaube es nicht, vermag aber aus seiner Arbeit auch nicht klar zu ersehen, wie er sich zu dieser Frage eigentlich stellt. In einem Capitel, wo er von der Entwicklung des Triebes zur Willenshandlung handelt, könnte man einen solchen Versuch vermuthen. Man weiss, dass Wundt hier die Entwicklungslehre durchzuführen versucht hat.

Das gesammte Bewusstseinsleben des Menschen — so lautet etwa der Gedankengang Wundt's — lässt sich auf die beiden Formen der Vorstellung und des Wollens zurückführen; beide haben sich aber aus dem Trieb heraus entwickelt; aus dem Trieb geht aber auch die Bewegung hervor, und so entwickelt sich aus dem psychischen Leben das physische. Alle Atome haben Triebanlage und sind darum „bewusstlose oder unverbundene Triebelemente“; zum Bewusstsein fehlt nur noch der Zusammentritt dieser Triebelemente.

Zu einer solchen extremen Anschauung lässt sich der Vf. nicht fort-reissen; es scheint aber doch, als ob er sich denkt, der Wille des Menschen entwickle sich aus dem bereits in der Pflanze befindlichen Trieb heraus. Aber man darf niemals eine Unterscheidung ausser acht lassen: Etwas ganz anderes ist es, dass unter unseren Strebungen der Trieb zeitlich zuerst auftritt, und erst nach ihm, wenn ein grösserer Kreis von Bedingungen erfüllt ist, das schon von Anfang an in der Natur der menschlichen Seele potentiell begründete und vom Trieb wesentlich verschiedene Wollen actuell wird; und etwas ganz anderes ist es, dass das

¹⁾ Vgl. z. B.: H. Münsterberg, Die Willenshandlung, ein Beitrag zur physiol. Psychol. 1888. Uebrigens hat auch Wundt im 2. Bd. seiner „Grundzüge“ dieser Neigung gehuldigt.

Wollen sich aus dem Trieb, wie die Pflanze aus dem Samen, herausentwickele; im letzteren Falle würde der Trieb selbst unter veränderten Bedingungen zum Wollen. Dass diese letztere Anschauung psychologisch und philosophisch haltbar wäre, möchte ich bezweifeln.

Der Vf. hat seine Sätze und Begriffe nicht immer klar genug formulirt, so dass man ihn nicht selten misverstehen kann.

Dass z. B. die Organempfindungen von Hunger, Durst, Müdigkeit u. s. f. »meist unklar und unbestimmt« seien (S. 25), bedarf einer näheren Erklärung. — Schief ist auch der Ausdruck: »dass jedoch nicht alle Empfindungen im gleichen Grade bewusste sind, und dass sie sich deshalb zum Bewusstsein verschieden verhalten...« (S. 27); denn es gibt keine mehr oder weniger bewussten Empfindungen, sondern entweder sind dieselben bewusst, oder sie sind nicht bewusst; aber der bewusste Inhalt kann klarer oder weniger klar u. s. f. sein. — Auch weiss ich nicht, warum das Bewusstsein der Thiere ein »Traumbewusstsein« heissen soll? (S. 28.) — Ferner ist auch der Ausdruck ungenau, »dass unsere Aufmerksamkeit auf den Erregungsvorgang in den Nerven gerichtet ist...« (S. 58). Die Aufmerksamkeit ist nicht auf physiologische Nervenvorgänge, sondern auf psychische Inhalte gerichtet. — Auch ist die Wendung nicht richtig: durch die Empfindungen werden die Wahrnehmungen »sozusagen im Bewusstsein abgelagert und in diesem bewahrt« (S. 79). Aber doch nicht im Bewusstsein? Oder sollte es im Bewusstsein befindliche unbewusste Vorstellungen geben? — Ferner möchte ich wissen, welche Gegenstände es sind, »deren Erkenntniss niemals durch ‚Einsicht‘ erschöpft wird, so dass sie stets Gegenstände des Wissens und des Glaubens zugleich sind« (S. 29). Der Vf. spricht hier vom natürlichen Glauben; sollte es aber etwas geben, das man zugleich wissen und nur meinen könnte! Der Vf. fährt fort: „Diese Gegenstände sind Gott und die Seele und viele Begriffe, welche damit im Zusammenhange sind, wie der Begriff der Substanz, der Ursache usw. Der Begriff Gottes und das Dasein Gottes ist nicht blos ein Gegenstand des Offenbarungsglaubens, sondern auch des Vernunftglaubens, des Glaubens in rein psychologischem Sinne“ (S. 219 f.). Dem gegenüber ist zu bemerken, dass wir Gottes Dasein nicht nur »psychologisch glauben«, sondern wissen (*certo cognoscimus*). Auch die Auctorität eines Moritz Carrière (220) kann dies nicht ändern. — Was soll auch der Satz bedeuten: »Durch den Glauben kommt die Vernunftthätigkeit des Menschen erst zum Abschlusse«? (S. 220) — Wer weiss sich schliesslich, um von einer grösseren Reihe weiterer Beispiele abzusehen, unter folgendem Satze etwas Rechtes zu denken: »Die Zunahme oder Wachstumsfähigkeit der psychischen Energie betrifft nicht nur die Actualität als solche und ihre Continuität, sondern auch die psychische Thätigkeit in ihrem Objecte«? (S. 238)

Doch *transeamus ad maiora*; wobei wir uns auch wieder nur auf einige Beispiele beschränken.

Mit augenscheinlich besonderer Vorliebe hat sich der Vf. mit dem menschlichen Wollen beschäftigt. Ich will nicht davon sprechen, dass der Vf. mit Wundt Wollen und Fühlen nahezu für dasselbe hält und beides als eine Aeusserung des Gefühles bezeichnet. So schreibt er z. B.: „Daraus

folgt, dass in der Dreitheilung der psychischen Erscheinungen, als Vorstellungen, Gefühle, Strebungen eine gewisse Ungenauigkeit liegt. Die Zweitheilung derselben als Functionen des Verstandes (Geistes) und des Gemüthes ist logisch richtiger und der Erfahrung entsprechender“ (S. 186) — aber seinem Paragraphen von der „Willensfreiheit“ (§ 65) muss ich einige Worte widmen.

Der Vf. ist mit den Lehren des hl. Thomas v. Aq. nicht unvertraut; gleich im Beginn des nächsten Paragraphen (§ 66) citirt er denselben in einer sehr einfachen Sache. Allein bei der so ausserordentlich wichtigen und schwierigen Frage der Willensfreiheit, über die Thomas *ex professo* mit grosser Klarheit gehandelt hat, finden wir auch nicht ein Wort von ihm. Ich glaube aber, dass der Vf. gut gethan hätte, in diesem Punkte eingehend den hl. Thomas und unsere katholischen Auctoren, die überhaupt beim Vf. sehr sporadisch erscheinen, zu studiren; dann würde dieses Capitel ein anderes Gesicht bekommen haben. Man höre:

„Man spricht von freien Handlungen und Thaten des Menschen, und das mit vollem Rechte. Am meisten Recht von Freiheit zu sprechen hat aber der handelnde Mensch selbst, so oft er eine Handlung in Uebereinstimmung mit seinem ganzen Wesen, mit seinen Erkenntnissen und Gefühlen, will und setzt. Eine Handlung ist demnach um so freier, je mehr sie Selbstbestimmung ist“ (S. 205)

Nun, genau diese Freiheit kennen unsere modernen Deterministen auch. Ich selbst hörte einmal, wie ein solcher erklärte: „Der Mensch ist frei, insofern das, was ihn bestimmt zum Handeln, in ihm selbst liegt; so ist auch die Sonne frei, weil sie sich nach ihren eigenen Gesetzen bewegt.“ Im übrigen spricht der Vf. dies auch selbst offen aus, indem er glaubt, vor dem „schroffen Indeterminismus“ warnen zu müssen, und sich Höffding anschliesst, der wohl „den Determinismus“ vertheidigt, bei dem aber „der Determinismus seine Schroffheit verloren“ (S. 206). Mit Löwe erklärt er, darin übereinzustimmen, „dass wir sowohl den schroffen Determinismus, als den schroffen Indeterminismus (Aequilibrismus, Indifferentismus) verwerfen“ (S. 208). Aber Determinismus, ob schroff oder nicht schroff, ist und bleibt Determinismus. Wenn man auch das „Unwillkürliche“ und „Unbewusste“ in uns noch so sehr zu Hilfe ruft, um die freie Willenshandlung dem Gesetz der Causalität zu unterwerfen, so ist wahre Freiheit nur unter der Voraussetzung möglich, dass die Totalität dessen, was dem Act der Entschliessung vorausgeht, uns nicht bestimmt, sondern nur als Motiv bewegt, indem es die Möglichkeit einer gegentheiligen Wahl zulässt. Mag Wundt in seinem „Grundriss der Psychologie“ (S. 221) noch so sehr die Willenshandlung als Wahlhandlung vom Trieb unterscheiden, so ist er damit doch noch weit entfernt von der Freiheit des Willens; seine Worte:

„Ein Herrschendwerden eines Motivs über andere gleichzeitig mit ihm gegebene ist überhaupt nur unter der Voraussetzung eines Kampfes der Motive

verständlich. Aber diesen Kampf nehmen wir bald deutlich, bald nur undeutlich, bald gar nicht wahr. Nur im ersten dieser Fälle sprechen wir von einer eigentlichen Wahlhandlung...“

hätte darum der Vf. nicht ohne Commentar citiren dürfen. Gewiss segeln unter dieser hier von Wundt ausgesteckten Flagge alle die, welche die wahre menschliche Freiheit zur Todteninsel überführen wollen; aber eben darum dürfte der Vf. diese Fahrt nicht mitmachen.

In sein Capitel von der Seele (S. 236-261) hat der Vf. sehr vieles hineingeheimnisst, was kaum eines klaren Verständnisses fähig ist. Ich kann auf die Einzelheiten nicht eingehen und begnüge mich darum damit, einzelne Punkte herauszugreifen. Zu allererst muss ich auch hier wieder beklagen, dass der Vf. sich nicht durch die Lectüre und das Studium auch katholischer Philosophen ein genügendes Gegengewicht gegen den Einfluss der mancherlei zweifelhaften Lehren moderner Psychologen, wie eines Höffding, Schuppe, Volkelt u. A., geschaffen hat. Diesem Umstande schreibe ich es zu, dass dieses Capitel von der Seele im ganzen so wenig befriedigend ausgefallen ist.

Der Vf. erklärt, Leib und Seele verhielten sich wie Masse und Energie; er citirt ferner die Wundt'sche „Actualitätstheorie“ und stimmt ihr zu. Indem er diese beiden Behauptungen aufstellt, glaubt er sich aber in voller Uebereinstimmung mit Aristoteles zu befinden. Darin irrt er sich aber. Die „erste Entelechie“ des Aristoteles und die „Energie“ der modernen Wissenschaft sind keineswegs gleichwerthige Begriffe. Der Fundamentalunterschied zeigt sich gerade in der vom Vf. gebrauchten Analogie. Masse und Energie stehen im Verhältniss von Substanz und Accidens (so wenigstens, wenn man sich auf den aristotelisch-scholastischen Standpunkt stellt), Seele und Leib stehen hingegen nicht in diesem Verhältniss, sondern sie sind constituirende Principien der Substanz selbst; die „Energie“ und die „Actualität“ der seelischen Erscheinungen sind ferner in erster Linie Thätigkeitsgrund und Thätigkeit (*potentia operativa* und *actus secundus*), die erste Entelechie oder substantielle Form hingegen sind in erster Linie Seinsprincipien und erst in zweiter Linie, durch die aus ihnen resultirenden Thätigkeitsvermögen, auch Thätigkeitsprincipien. Man darf solche wesentliche Unterschiede nicht verwechseln.

Vom *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles behauptet der Vf. als etwas ganz Sicheres, dass derselbe, wie Averroes interpretirte, ausserhalb der Menschenseele existire und einer wäre; der Vf. setzt denselben dann auch noch „im wesentlichen der Gottheit gleich“ (S. 242). Allein der Vf. dürfte wissen, dass die grossen Scholastiker, vor allem Thomas von Aquin den Aristoteles ganz anders interpretiren, und sich dabei darauf berufen können, dass Aristoteles schreibt: *ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχει οὗτος ὁ νοῦς*, „in der Menschenseele“ wird von Aristoteles der thätige und der leidende *νοῦς* unterschieden.

Noch eine letzte, unklare Vermengung verschiedener Begriffe will ich citiren: „Wenn man die Lebenserscheinungen eintheilt in physiologische und psychologische, und wenn man die letztere Art für gleichbedeutend nimmt mit den Bewusstseinserscheinungen, so folgt daraus, dass das unbewusste Seelenleben in den physiologischen Processen liegt. Gehören aber die physiologischen Prozesse auch dem Seelenleben an, so folgt daraus weiter, dass die Seele wirklich im Sinne des Aristoteles ein Lebensprincip ist....“ (S. 246). Es ist ja bei einer Reihe moderner Psychologen eine ausgemachte Sache, dass alles, was nicht bewusst sei, physiologisch sei; dass aber diese moderne Lehre „im Sinne des Aristoteles sei“, wenn er die Seele als Lebensprincip auffasst, ist eine kühne Behauptung.

Unsere Besprechung wollen wir nicht zum Schluss kommen lassen, ohne dem fleissigen Streben des Vf.'s, ein Werk zu schaffen, das auf der Höhe der Zeit steht, unsere volle Anerkennung zu zollen. Wenn wir uns genöthigt sahen, in manchen Punkten Ausstellungen zu erheben — nun, so sind wir ja als Menschen in unseren Leistungen alle dem allgemeinen Lose unterworfen, das der Dichter in die Worte kleidet: „Ein Vollendetes hinieden wird nie dem Vollendungsdrang.“

Bonn.

Dr. J. Geysler.

Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung. Von Dr. Paul Stern.¹⁾ Hamburg u. Leipzig, Voss. 1898. gr. 8. 82 S. *M.* 2.

Grundlage und Ausgangspunkt der neueren Aesthetik blieb die von Kant „mit unerbittlicher Deutlichkeit“ (Lotze) hervorgehobene Subjectivität des ästhetischen Urtheils. Von hier aus liessen sich aber verschiedene Wege einschlagen: man konnte „die Möglichkeit des ästhetischen Geniessens, den metaphysischen Sinn des Schönen im Zusammenhange eines umfassenden Systems“ untersuchen: das thaten die auf Kant folgenden deutschen Philosophen —, man konnte aber auch, ohne der metaphysischen Speculationen ganz zu vergessen, den ästhetischen Genuss als psychologisches Phänomen betrachten: das thaten die Romantiker. (S. 1 f.)

„Die Anschauung, die sich von ihrem (Romantiker) Standpunkte aus entwickelte, bezeichnet den Act der ästhetischen Betrachtung als eine Einfühlung

¹⁾ Stern's Schrift bildet das 5. Heft der von Lipps und Werner herausgegebenen „Beiträge zur Aesthetik.“ Aenderung in den Lebensverhältnissen des Referenten verzögerte bisher die Besprechung.

unsér selbst in die Dinge. Am besten verdeutlicht den Sinn dieser Worte folgende Stelle aus Hardenberg's Lehrlingen von Saïs,:

„... So wird auch keiner die Natur begreifen, der kein Naturorgan, kein inneres naturerzeugendes und absonderndes Werkzeug hat, der nicht, wie von selbst, überall die Natur an allem erkennt und unterscheidet und mit angeborener Zeugungslust, in inniger mannigfaltiger Verwandtschaft mit allen Körpern, durch das Médium der Empfindung sich allen Naturwesen vermischt, sich gleichsam in sie hinein fühlt.“ (S. 2 f.)

Der Analyse und Erklärung dieses Einfühlungsactes gilt die Untersuchung des Verfassers.

„Wir untersuchten zunächst, wodurch das in ihm verwirklichte Gefühl in seiner Eigenart bestimmt sei. Wir fanden es bestimmt durch die Eigenart der einzelnen in betracht kommenden Empfindungen und ihre Stellung zur Psyche überhaupt...; ferner... durch die Beziehungen solcher Empfindungen zu einander; so durch die harmonische und rhythmische Ordnung der Klänge in der Musik; und schliesslich durch die Bedeutung, welche Objecte der Wahrnehmung auf dem Wege der Erfahrungs-Association gewonnen haben.“ (S. 80.)

Association kann nach S. 47 f. auf vier verschiedene Thatbestände bezogen werden:

„1. auf den Act des in Beziehung-Setzens anlässlich der einstigen Erfahrung (Beisp.: Ich sehe Soldaten und denke daraufhin an Napoleon); 2. auf die hieraus resultirende latente Beziehung; 3. auf das Wirksamwerden dieser Beziehung im späteren Falle; 4. auf die dank dieser Wirksamkeit reproducirte Vorstellung, insofern sie eben in diesem Zusammenhang reproducirt wurde.“

Der Herr Verfasser gebraucht den Terminus ‚Association‘ technisch im Sinne des zweiten Falles als latente Beziehung zwischen verschiedenen Vorstellungen. (S. 49.)

„Wir fragten zweitens nach der Bedingung, die jenem Gefühle Selbständigkeit und Vertiefung zum ästhetischen sichert. Wir fanden dieselbe in der Resonanz der Aehnlichkeits-Associationen.“

Den Terminus ‚Aehnlichkeits-Associationen‘ setzt Vf. statt des von Rob. Vischer verwendeten: Nacherleben.

„Wir fragten ferner nach der Stellung dieses Gefühles zu der ganzen Persönlichkeit und fanden die Vermittelung zwischen beiden im Willensgefühl.

„Weiter suchten wir zu ergründen, warum und wie das so entwickelte Gefühl unmittelbar an die Inhalte der Wahrnehmung gebunden erscheine. Wir fanden den Grund für das Warum in der unentrinnbaren, unmittelbaren und unbewussten Wirksamkeit der disponiblen Associationen; den Grund für das Wie in der durchgreifenden Gleichartigkeit, die zwischen der ästhetischen Beseelung beliebiger Objecte und der ethisch praktischen Beseelung unserer Mitmenschen obwaltet, wonach das Sinnliche als Mittel des Ausdrucks, als Symbol des Geistigen sich darstellt.

„Wir zeigten dabei, dass gerade aus der associations-psychologischen Betrachtungsweise ein Maasstab für die objective Gültigkeit ästhetischer Urtheile zu gewinnen sei.

„Und schliesslich führten wir die Tiefe und Macht des ästhetischen Eindrucks zurück auf die nothwendig mit ihm gegebenen Modificationen des ethischen Selbstwerthgefühls.“ (S. 81.)

Referent fand die Schrift für seine Person mehrfach schwer verständlich und studirte sie daher mehr als einmal in eingehender und hingebender Weise. Gleichwohl blieb ihm Vieles dunkel und unfassbar. Mit welchem Rechte z. B. setzt der in das Problem ernst eindringende Vf. voraus, dass jedes eigentliche ästhetische Gefühl und Urtheil der romantischen „Einfühlung“ bedürfe? Mich dünkt, selbst hochgradige Romantiker vollzogen gar manchen ästhetischen Act ohne all' den Apparat von Hylozoismus, Anthropomorphismus, Symbolisirung, Einfühlung u. s. f. — Ueberraschen musste der Versuch, Volkelt gegenüber die Allgemeingültigkeit und Objectivität ästhetischer Urtheile zu retten (S. 70 ff.). Bildet nicht die Kant'sche „Subjectivität des Urtheils“ die Grundlage der neueren Aesthetik? (S. 1.) — So anregend manche Gedanken und so treffend eine Reihe kritischer Bemerkungen über die verschiedene Behandlung der Frage bei Fr. Vischer, Lotze, Rob. Vischer, Fechner, Groos, Siebeck, Biese u. A. auch sind, Referent kann dem Resultate, so wie es liegt, trotz seiner Sympathie für eine psychologische Erklärungsweise nicht zustimmen.

Stift Metten (Bayern).

Dr. P. Beda Adlhoeh O. S. B.

Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre. Von Dr. K. Marbe, Privatdoc. d. Philos. in Würzburg. Leipzig, Engelmann. 1899.

Der Vf. vorliegender Schrift will nicht die in neuerer Zeit mehrfach behandelte logische Frage der Wahrscheinlichkeitsrechnung einer neuen Untersuchung unterziehen: er steht hierin auf dem Standpunkte Laplace's, Stumpf's, von dem auch J. v. Kries und Goldschmidt im Grunde sich nicht entfernen. Er hat vielmehr Bedenken gegen die herkömmliche praktische Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf Glücksspiele, auf Beobachtungsfehler, Statistik usw. Er stellt sich damit auf den Standpunkt d'Alembert's, der gleichfalls schon bemerkte, dass die von den Mathematikern berechnete Wahrscheinlichkeit nur theoretische Giltigkeit beanspruchen könne, in Wirklichkeit aber nicht zutreffe.

Wirft man $100 \cdot 2^{100}$ Mal mit einem Geldstück, so wäre mathematisch die Wahrscheinlichkeit, dass Wappen 100 Mal auf einander folge $= \frac{1}{2^{100}}$. d'Alembert erklärt sie thatsächlich für $= 0$. Marbe erklärt dies näher dahin, dass dasselbe Ereigniss nie mehr als p Mal nach ein-

ander folgen könne. Sowohl aus eigenen Versuchen als aus den Roulette-spielen von Monte Carlo findet er, dass die grösseren reinen Gruppen, d. h. in welchen dasselbe Ereigniss ohne Unterbrechung vielmal hinter einander eintreten soll, trotz ihrer mathematischen Wahrscheinlichkeit nicht vorkommen.

„Mit wachsender Gruppengrösse bleibt die wirkliche Anzahl der reinen Gruppen hinter der wahrscheinlichen Anzahl verhältnissmässig immer mehr zurück.“

Etwas anderes war aber von vornherein gar nicht zu erwarten. Bei der Wahrscheinlichkeitsrechnung wird die abstracte Möglichkeit vieler Ereignisse und zwar deren gleiche Möglichkeit vorausgesetzt. Nur so können bestimmte Fälle als gleich wahrscheinlich, in unserem Falle die reinen Gruppen, ebenso wahrscheinlich als die gemischten angesehen werden. Das ist aber in Wirklichkeit niemals vollständig der Fall. Bei dem Werfen der Münze oder dem Ziehen aus der Urne sind physische Kräfte und willkürliche Handlungen betheilt, die dem Werfen und Ziehen eine bestimmte Richtung geben. Jedenfalls kann kein Wurf dem anderen absolut gleich sein. Es wird sich sogar ein bestimmter Typus des Werfens und Ziehens bei häufiger Wiederholung ausbilden.

„Eine ungefähre Identität der constanten Bedingungen für den Fall, dass eine Person in der angegebenen Weise wirft, erscheint als eine durchaus plausible Annahme. Man sieht, dass durch diese Ueberlegungen die inductionsmässige Betrachtung der Wirklichkeit auf einen Fall angewandt wird, wo man dieselbe bisher ausgeschlossen hat.“

Darum bedürfte wohl eine grosse Zahl der Wahrscheinlichkeitssätze einer Modification. Der Vf. gibt auf Grund dieser Thatsachen und Ueberlegungen nun eine „naturphilosophische Theorie“ der normalen Vertheilung (Dispersion) insbesondere der Glücksspiele, die zugleich zeigt, dass ein bestimmtes Ereigniss nur p -mal hinter einander auftreten kann, welches p freilich für verschiedene Fälle verschieden ist.

„Die Gesamthätigkeit des Werfens (Einlegen der Münze in den Becher, Schütteln des Bechers, Auswerfen der Münze) wird, wenn eine Person hundertmal wirft, nicht hundertmal in ganz derselben Weise ausfallen. . . . Der Mensch ist keine Maschine und nicht so eingerichtet, dass seine complicirten Thätigkeiten oft nach einander in absolut identischer Weise ablaufen können. Wie es aber ausgeschlossen ist, dass eine Person, die hundertmal wirft, die fragliche Gesamthätigkeit hundertmal in absolut identischer Weise ausführt, so ist es auch absolut unmöglich, dass das Werfen einer bestimmten Person alle denkbaren Gestaltungen annimmt. . . . Weil daher unendlich viele Gestaltungen der Gesamthätigkeit des Werfens denkbar sind, so ist es *eo ipso* ausgeschlossen, dass bei einer endlichen Anzahl von Würfeln alle denkbaren Gestaltungen des Werfens ausgeführt werden können. . . .

„Bei aller möglichen und wirklichen Verschiedenheit der Gesamtheit des Werfens erfolgen aber die wirklichen Gestaltungen derselben nicht in dem Sinne regellos, dass keinerlei Gestaltungstypus vorhanden ist. . . . Wir wissen nun,

dass das Resultat ‚Wappen‘ ebenso möglich ist als das Resultat ‚Zahl‘ (Schrift), d. h. jeder denkbaren Gestaltung des Werfens, welche das Resultat ‚Zahl‘ herbeiführt, entspricht eine andere gleichmögliche, welche das Resultat ‚Wappen‘ herbeiführt. Hieraus folgt aber nothwendig, dass der Typus, um welchen sich die Würfe gruppiren, weder eine dauernde Begünstigung des Resultates ‚Wappen‘ noch eine solche des Resultates ‚Zahl‘ einschliessen kann. Wenn dies aber der Fall ist, so ist es ganz ausgeschlossen, dass man bei beliebig langem Fortsetzen des Werfens immer ... das Resultat ‚Zahl‘ erhält. Wäre dies nämlich der Fall, so würde man hieraus schliessen müssen, dass die Wurfbewegungen sich um einen Typus gruppiren, welcher das Resultat ‚Wappen‘ ausschliesst ... Demnach ist es unmöglich, dass bei beliebig vielen von einer Person ausgeführten Würfen immer dasselbe Resultat erscheint. ... Es muss also einen Werth p geben, der die grösste reine Gruppengrösse bedeutet, die beim Werfen mit einem Geldstück vorkommt.“

Diese Bemerkungen sind gewiss sehr beachtenswerth und mahnen zu vorsichtiger Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf tatsächliche Verhältnisse: indes scheint doch eine Einrede sich aufzudrängen. Der Vf. behandelt die reinen Gruppen als gleich wahrscheinlich wie die gemischten, und doch sieht jedermann auch ohne Rechnung ein, dass sie viel seltener und schwieriger vorkommen können als gemischte Complexionen mit gleich vielen Elementen. Kaum wird jemand erwarten können, dass 20 Mal hinter einander Schrift geworfen wird. Es liegt eben hierin eine besondere Gesetzmässigkeit, die aus sich rein zufällig nicht wirklich werden kann. Sollten z. B. gar die Plätze, auf die sie auffallen, immer dieselben sein, so wäre das noch unwahrscheinlicher. Die Aufstellungen des Vf.'s berühren darum in keiner Weise die Anwendung, welche wir von der Wahrscheinlichkeitsrechnung gemacht haben, um den Zufall bei der Weltbildung auszuschliessen. Wir sind dabei sogar auf die eigentlich unzulässige Annahme der Monisten eingegangen, dass eine geordnete Anordnung der Atome ebenso gut möglich sei, wie eine ungeordnete, dass also, um mit dem Vf. zu reden, alle Gruppen gleich wahrscheinlich seien. Gerade auf Grund dieser Annahme ergibt sich die Wahrscheinlichkeit einer zufälligen Bildung der Weltordnung = 0. Wenn man aber noch weiter die unzähligen Gesetzmässigkeiten der gegenwärtigen Welt in Rechnung zieht, so erhält man ein 0 höherer und höchster Ordnung.

Das Resultat des Vf.'s, dass eine bestimmte Reihenfolge nur so viel Mal vorkommen könne, dient unserer Beweisführung nur zur Stütze. Denn die Atheisten müssen, um die staunenswerthe gegenwärtige Ordnung durch Zufall zu erklären, annehmen, dass unendlich viele Würfe seit Ewigkeit stattfinden können, wobei alle möglichen Gruppenbildungen als realisirbar vorausgesetzt werden müssen.

Mit Hilfe der vom Vf. gewonnenen Resultate glaubt er auch eine endgültige Lösung des sogen. „Petersburger Problems“, das den

Mathematikern so viel Kopfzerbrechens macht, geben zu können. Peter wirft eine Münze in die Höhe und zwar so lange, bis sie nach dem Niederfallen die Kopfseite zeigt; geschieht dies nach dem ersten Wurf, so soll er Paul 1 Ducaten geben. Liegt erst nach dem zweiten Wurf Kopf oben, so soll er Paul 2 Ducaten geben. Fällt Kopf nach dem dritten Wurf, so erhält er 4 Ducaten usw. Wie gross ist die Hoffnung Paul's? Nach Wahrscheinlichkeitsberechnung wäre diese Hoffnung unendlich gross, er könnte unendlich viele Ducaten erwarten, wenn das Spiel ohne Ende fortgesetzt werden dürfte. Das macht nun den Mathematikern grosse Schwierigkeit, da unendlich viele Ducaten nicht vorhanden sind; darum haben sie mannigfache Ausflüchte versucht. Vf. kann dagegen darauf hinweisen, dass nur p -mal Kopf rein hinter einander geworfen werden kann. Aber eigentlich bedarf es dessen gar nicht: eine unsinnige Wette kann zu unsinnigen Folgerungen führen.

Stammbau der Philosophie. Tabellarisch-schematischer Grundriss der Geschichte der Philosophie, von den Griechen bis zur Gegenwart. Von Fr. Schultze. 2. Aufl. Leipzig, Haacke. 1899.

Der Vf. dieses Werkchens hat den Studirenden der Philosophie und allen denjenigen, welche eine übersichtliche Orientirung wünschen über den Gang der philosophischen Entwicklungen, ihre verschiedenen Etappen und Hauptmarksteine, den inneren Zusammenhang der philosophischen Systeme und ihren Inhalt und Werth, die trefflichsten Dienste geleistet.

In 30 Tafeln wird uns ein wirklicher Stammbau der Philosophie gegeben, selbst in der äusseren Anordnung den genealogischen Uebersichten ähnlich, die man in den Geschichtswerken von den Verzweigungen einer fürstlichen Dynastie gibt. Zugleich wird aber auch der innere Zusammenhang, die Verwandtschaft und Verschiedenheit der verschiedenen Systeme, zur anschaulichen Darstellung gebracht, und die hauptsächlichsten Systeme selbst wieder analytisch gegliedert und die einzelnen Lehrpunkte systematisch angeordnet.

Diese Anordnung enthält selbstverständlich auch zugleich eine Beurtheilung der Systeme, welche wohl im allgemeinen zutreffend, jedenfalls objectiv gehalten ist. In manchen Punkten dürfte aber wohl der genealogische Sachverhalt nicht recht aufgefasst sein. So wenn die Metamathematik Riemann's als Ausläufer des Kantianismus bezeichnet wird. Alle Gegner des n -dimensionalen Raumes berufen sich auf Kant, mit dessen Raumlehre er unvereinbar sei. In der That, wenn die drei-

dimensionale Raumform uns angeboren ist, dann ist es absolut unmöglich, einen vier-, fünfdimensionalen Raum uns zu denken. Allen über die Anschaulichkeit und Erfahrbarkeit hinausliegenden Begriffen fehlt nach Kant die objective Berechtigung; der n -dimensionale Raum ist aber lediglich ein Begriffsgebilde.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Sokrates nach den Ueberlieferungen seiner Schule. Dargestellt von Rich. Kralik. Wien, Konegen. 1899. XXIV, 599 S. *№. 9.*

Das vorliegende Werk enthält nicht nur eine Biographie des Sokrates, wie man auf Grund seiner Aufschrift vermuthen möchte, sondern zugleich eine ausführliche Cultur-, Litteratur- und Kriegsgeschichte Athen's im Sokratischen Zeitalter. Sokrates ist zum Krystallisationscentrum gemacht, um welches herum das ebenso bunte wie weitschichtige Material der Geschehnisse auf den Gebieten der Politik, der Kunst und der Wissenschaft gruppirt ist. Wie war das möglich? Die Quellenangabe: „nach den Ueberlieferungen seiner Schule“ deutet es an. Alles, was in den Werken der Schüler unter dem Namen des Meisters vorgetragen wird, gilt, wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach, als dessen geistiges Eigenthum. Namentlich die von Xenophon und Platon dem Sokrates in den Mund gelegten Reden und Aussprüche werden der Hauptsache nach unterschiedslos als historische Roferate betrachtet. Nicht weniger als 38 Platonische Schriften, echte und unechte, sind dahin gerechnet.

„Der biedere Xenophon, vor allem aber der süßredende Platon, der nie erreichte Liebling der Grazien, hat mit allbezaubernder Anmuth die Gespräche und Lehren des Sokrates wiedergegeben, so dass wir den alten Weisen fast selber zu hören glauben (XV)... Meine Annahme... löst viele, sonst kaum erklärliche Schwierigkeiten. Man hat... angenommen, Platon habe sein System allmählich verändert, ausgebaut, gemildert... Aber der Unterschied beider (!) Philosophien ist zu gross; es ist nicht eine aus der anderen entwickelt, sondern jede ist der Ausdruck einer ganz verschiedenen Persönlichkeit. Der volksthümliche, originelle, rücksichtslos forschende, barfüßige, plebejische, übergeniale Pflastertreter Sokrates kann niemals in den wohlgepflegten attischen Patricier, den geometrisch abgezirkelten Akademiker, den vornehmen Weltreisenden, den ausgleichenden, vermittelnden, anempfindenden königlich syrakusanischen Hofrath — ich meine den göttlichen Platon — übergeben. Am schärfsten ist dieser charakteristische Widerspruch zu erfassen, wenn man die »Gesetze« des Platon mit dem »Staat« vergleicht. In den »Gesetzen« philosophirt Platon auf eigene Faust, ganz unsokratisch in Vortrag und Inhalt, weshalb er auch nicht die Maske des Sokrates misbraucht (!); im »Staat« referirt er mehr als Historiker, aber allerdings in der freiesten Weise der alten Historik, die höchst gewagten

Theorien seines Meisters, und ich glaube ihn dabei manchmal den Kopf schütteln zu sehen. . . . Nichts liegt mir ferner, als zu leugnen, dass sich Platon, ebenso wie Xenophon, eine höchst eingreifende redactionelle Behandlung des ihm gedächtnissmässig oder schriftlich vorliegenden Stoffes erlaubt hat usw.“ (XIX f.)

Von diesem Standpunkte muss Kralik selbst die Ideenlehre Platon's, Kern und Stern seiner mehr als 50 Jahre ernsten Strebens umfassenden philosophischen Forschung, auf Sokrates als Urheber zurückführen. In der That lässt er denn auch schon im Jahre 446 v. Chr., fast 20 Jahre vor der Geburt Platon's, die Ideenlehre durch Sokrates (S. 27) erhärten. „Die Hypostase (!) der Begriffe als Ideen, deren Aristoteles Platon beschuldigt, ist darnach schon auf Sokrates zurückzuführen“, wird aus den „Wolken“ des Aristophanes (S. 141) geschlossen, nachdem freilich unmittelbar vorher (S. 137) behauptet worden ist, dass den Sokrates „seine nächsten Schüler misverstanden, wie wir ausser an anderen, an Platon und Xenophon selber sehen.“ Das geht entschieden zu weit. Die Ideenlehre des Platon ist wesentlich verschieden von der Begriffslehre des Sokrates. Jene ist das eigenste Product Platon's; dafür bürgt uns die Autorität eines Aristoteles (*Metaph.* I, 6).

Indessen, soweit der Ausblick auch ist, welchen der in Obigem angedeutete Standpunkt des Vf.'s gestattet, der von ihm dargestellte „Sokrates“ ist noch weit dickleibiger als der des Platon und der des Aristophanes zusammengenommen.¹⁾ Was nur immer direct oder indirect, unmittelbar oder mittelbar, mit Sokrates in Verbindung gebracht werden kann, wird in das buntscheckige Gewebe hineingeflochten. Hier nur ein Beispiel. Weil die Priesterin Diotima nach Platon's „Gastmahl“ den Sokrates belehrt habe, wird nicht nur dieser „Theurgin von Mantinea“ als einer „edlen, grossherzigen, bedeutenden Frau“ in begeisterter Sprache ausführlich gedacht, sondern im weiteren Verfolg die *Antigone* des Sophokles und der *Hippolytos* des Euripides als Verherrlichung des „Eros“ gefeiert, da „auch den Sophokles ein Hauch jenes Geistes (der Diotima) berührt haben muss“ (S. 32) und Euripides einen weitgehenden „Anklang an die Eroslehre der Diotima“ (S. 35) aufzeigt. Besonders stark tritt diese Expansionslust des Vf.'s in den kriegsgeschichtlichen Partien (S. 99 ff., 205-424) hervor.

Mannigfach sind die Wendungen, mit denen Kr. wenigstens den Namen „Sokrates“ in die an sich heterogenen Schilderungen einzuflechten weiss: „Sokrates stand jenen conservativen Vereinen sehr nahe“ (S. 116); — „Gewiss traf er (Gorgias) auch jetzt schon mit Sokrates zusammen“ (S. 117); — „Ich weiss nicht, ob ich mich nicht täusche, wenn ich in der Maske des Agorakritos... einen Zug des Sokrates wieder zu er-

¹⁾ Kralik unterscheidet selbst (S. 598) zwischen dem Aristophanischen und dem Platonischen „Sokrates.“ Den Aristophanes hat er „ergiebigere ausgefragt und ausgepresst, als es bisher geschehen ist.“ (XV.)

kennen glaube“ (S. 123); — „Ein Jahr früher hatte zu Athen Sokrates den gleichen Grundsatz ausgesprochen“; — „Es mag uns erlaubt sein, dort den Sokrates zu denken“ Dergleichen „es dürfte“, „es möchte“ usw. müssen den Anschluss des in chronologischer Anordnung disponirten vielgestaltigen Materials an die Hauptfigur bewirken.

Die Sprache des Werkes ist im ganzen lebhaft, kernig und blühend, bisweilen ein wenig schwülstig und schwärmerisch, hie und da in einzelnen Ausdrücken abgeschmackt und unstatthaft.¹⁾

Dagegen ist die Tendenz des Vf.'s sehr lobenswerth. Er „flüchtet sich in die Gräber des Alterthums“, nicht nur, um sich von unserer Zeit abzuwenden, „sondern um ihr eine grosse Botschaft aber und abermals auf's neue zu verkünden, um wieder zum sovielten Male zu versuchen, die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabzubringen... Wir stecken wieder trotz aller Philosophie in den knechtischen Banden der Natursophistik, vor der unser eigenstes Wesen, unsere Seele, unser Bewusstsein fast übersehen wird“ usw. (XIV). Indem er die Reflexionen und dialektischen Erörterungen der Sokratischen Philosophie zur Erwägung und Nachahmung vorführt, will er die materialistische Zeitströmung eindämmen helfen, dem atheistischen Monismus entgegenzutreten, den Geist der Materie, die Gottheit der Natur gegenüber zur Anerkennung bringen und die positivistische Forschung zur Einsicht in die ewigen unveränderlichen Principien, die auf den Wesenheiten beruhen, zurückführen.

Möge Kralik's „Sokrates“ nach dieser Richtung segensreich wirken! Namentlich für Studenten, welche mit der Geschichte der griechischen Philosophie einigermaassen vertraut sind, dürfte derselbe eine ebenso angenehme und leichte wie nützliche Lectüre sein; nützlich als zusammenfassende und ergänzende Wiederholung des Gehörten; leicht wegen der anschaulichen, fast dramatischen Darstellung; angenehm infolge der zahlreichen heiteren Episoden und des bunten Wechsels zwischen Erzählung und Schilderung, Disputation und Reflexion, Personen und Thatsachen.

Fulda.

Dr. J. W. Arenhold.

¹⁾ Hier einige Belege: „Die Thebaner waren ausgesuchter“ (S. 125). „Die Allerermangelndsten“ (S. 157). „Die Hauptstadt decapitalisiren“ (S. 229). „Lamachos der Eisenfresser hatte in's Gras gebissen“ (S. 219). „Würde es (das Schickliche) Schönscheinen machen, so dürfte es kaum auch Schönsein machen“ (S. 179). „Nur einiger seiner Epigramme soll ihn erbarnt haben“ — Schon die „Vorrede“ bietet Beispiele solcher absonderlichen Phrasen.

Petri Cardinalis Pázmány . . opera omnia partim e codd. mss., partim ex editionibus antiquiorib. et castigat. ed. per Senat. acad. reg. scient. Universit. Budapest. . . *Series latina*, Tom. 4: **Theologia scholastica I.** (Ea quae spectant ad 1^{am} et 2^{am} Secundae Partis). Recens. et praefat. est Adalb. Breznay, s. theol. doct., theol. mor. prof. etc. Budapestini, Typ. reg. scient. Univ. 1899. gr. 4. XV, 815 p. Flor. 5. (Subscriptionspreis).¹⁾

Von der im Jahre 1894 begonnenen Ausgabe der *Series latina* der Werke Pázmány's waren bis 1897 drei Bände erschienen, welche dessen logische und naturphilosophische Abhandlungen in der Form von Commentaren zu Aristoteles enthielten.²⁾ Der von dem damaligen Herausgeber, Universitäts-Professor Dr. Bognár (jetzt Kanonicus zu Grosswardein), gehegte und auch von uns getheilte Wunsch, es möchte noch die Auffindung der verlorenen Schrift *De anima* gelingen, und so ein — auch von philosophie-geschichtlichem Standpunkte interessirender — Einblick in Pázmány's Auffassung und Behandlung einzelner psychologischer Fragen ermöglicht werden, hat sich leider nicht erfüllt. Mit dem oben angezeigten Bande hebt also die Reihe der theologischen Schriften des auch als Gelehrten bedeutenden ungarischen Kirchenfürsten an, denen der gegenwärtige Herausgeber, Herr Dr. Adalb. Breznay, Theologieprofessor an der Universität Budapest, ganz im Sinne des Vf.'s den Titel *Theologia scholastica* gibt. Sie enthalten die Vorlesungen, die dieser in den Jahren 1603-1607 an der Universität Graz über die *Summa theologica* des hl. Thomas hielt, bald in vollendeter Abrundung und Ausführlichkeit, bald in gedrängter Kürze, wie dieselben in Aufzeichnungen von Pázmány's Hand selbst oder in Dictaten mit Bemerkungen von ihm vorlagen.

Obwohl aus einer gelegentlichen Bemerkung S. 89 des 4. Bandes sich ergibt, dass P. auch über die *Prima Pars* Vorlesungen hielt, so waren dem Herausgeber doch diesbezügliche Manuscripte, wenn solche überhaupt existiren, nicht zugänglich: weshalb sogleich an erster Stelle (p. 1-376) die Abhandlungen zur *Prima Secundae*, nämlich *De ultimo fine hominis*, *De actibus humanis*, *De peccatis*, *De peccato originali*, *De proprietatibus peccatorum* zum Abdruck kommen. Wie ersichtlich, sind nicht sämmtliche über die allgemeinen Principien des sittlichen

¹⁾ Auch die schon erschienenen Bände der lateinischen wie der ungarischen Serie der Gesamtausgabe sind noch immer zum Subscriptionspreis (à Bd. 5 fl. ö. u. W.) durch das „Decanat der theologischen Facultät der Universität Budapest“ (*Budapest, kösp. egyetemi épület*) zu beziehen. Im Buchhandel wird sich der Preis ungefähr auf's Doppelte stellen. — ²⁾ Vgl. diese Zeitschrift 7. Bd. (1894) S. 450 f.; 8. Bd. (1895) S. 431 ff.; 11. Bd. (1898) S. 195 f.

Handelns sich verbreitenden Quästionen des hl. Thomas commentirt. So fehlen vollständig die qq. 2-16 u. 20-70, sowie jene, welche über die Gesetze (qq. 90-108) und über die Gnade (qq. 109-114) handeln.

Die an zweiter Stelle (p. 377-388) sich anschliessenden Tractate: *De virtutibus theologicis*, *De fide*, *De spe*, *De charitate* bilden eine in sich abgeschlossene Erklärung zu den qq. 1-33 der *Secunda Secundae*, während die folgenden Quästionen der speciellen Moral (qq. 34-189) wiederum übergangen sind.

Als Anhang — *Parergon* — ist eine Abhandlung Pázmány's: *De ecclesiastica libertate circa causam Veneti interdicti, Anno 1606* beigegeben (p. 789-808).

Wie aus vorstehendem Referate hervorgeht, enthält der erste Theil der *Theologia scholastica* P.'s wohl manche Lücken, wie auch die Behandlungsweise eine ungleichmässige genannt werden muss; jedoch offenbaren die ausgearbeiteten Partien den würdigen — ja in einzelnen Fragen, nach dem Urtheil des Herausgebers, ebenbürtigen — Schüler eines Suarez, Vasquez, Bellarmin, und lassen ahnen, was aus den Entwürfen und kürzeren Andeutungen geworden wäre, wenn die hohen kirchlichen Aufgaben einer bewegten Zeit weniger seine Kraft zersplittert hätten.

Fulda.

Dr. Jos. Dam. Schmitt.