

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 5 (1891)

Buchbesprechung: Litterarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

theorie des Lichtes und der Farben in diesem Jahrbuch vorbehalte, erwidere ich auf vorstehende Erklärung:

ad 1. Schasler hat im allgemeinen die hypothetische Natur jener Theorie, speciell betreffs der Annahme eines schwingenden Trägers der Licht- und Farbenerscheinungen richtig angegeben und wurde von mir nicht als „Autorität“, sondern als ein Vertreter der Gegner einer rein mechanischen Naturauffassung in aufer-, ja antischolastischen Kreisen angeführt.

ad 2. Dieser hypothetische Charakter ist auch in dem von H. Dr. Pf. angeführten Gutachten ausdrücklich anerkannt. Da nun die Berechnung der Schwingungszahlen nicht allein von der Größe der Lichtwellen (d. d. dessen, was sich „graphisch“ als Lichtwelle darstellen lässt) und der Lichtgeschwindigkeit, sondern auch von der Voraussetzung, dass wirkliche Schwingungen eines elastischen Mediums stattfinden, abhängig ist, so glaube ich, an meiner Behauptung von „unsicheren Grundlagen“ der physikalischen Schwingungszahlen praece mit Rücksicht auf diese noch nicht hinreichend bewiesenen Voraussetzungen festhalten zu müssen.

Dr. M. Glosner.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

„Tros Tyriusque mihi nullo discrimine
agetur.“

Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie.

Eine historisch-kritische Untersuchung v. Clemens Bäumker.

Münster (Aschendorff) 1890.

Dieses Werk erschien ziemlich gleichzeitig mit dem fast gleichnamigen „Das Problem der Materie“. Ein Beitrag zur Erkenntniskritik und Naturphilosophie von Dr. Robert Abendroth. I. Band. Letzteres tritt an seine Aufgabe vom Standpunkte des Kantischen Kriticismus heran und bleibt durchaus in dem Gebiete der Geschichte des philosophischen Denkens, welcher nach herkömmlichem Vorurteil für diesen Standpunkt einige Bedeutung hat; er behandelt daher Aristoteles und Empedokles nur einleitungsweise, um dann sofort zur neuern Philosophie mit Bacon überzugehen. Ausgangspunkt und Methode sind demnach bei beiden Werken so verschieden wie das Gebiet, auf dem sie ihrem Problem nachforschen.

Das Problem der Materie bildet die eine Seite des großen Problems, welches der tiefste Grund des Seins sei, ob das selbstmächtige Denken und Wollen des Geistes, oder ein dunkles Etwas, das sich nicht aus der Weisheit und Freiheit, d. i. aus der Selbstmacht des Denkens und Wollens, ableiten lässt. Es hat lange gedauert, bis — unter dem Einfluss der Offenbarung — die Philosophie die letzte Schlussfolgerung wagte, zu der die Vergleichung der Materie und des Geistes drängte: dass nämlich alles aus dem schöpferischen Denken und Wollen des Geistes abzuleiten sei; und dass es weder in diesem Geiste einen dunklen Naturgrund gebe, noch außer ihm etwas, was nicht aus seinem Denken und Wollen stammte, insbesondere keine ewige, von Gott unabhängige Materie. Sie hatte sich (aufserhalb der prophetischen Offenbarung) lange als selbständiges Prinzip neben Gott behauptet, bis man einsah: Auch die Materie ist nichts anderes als ein aus Gott frei herausgesetzter Gedanke; ein

Gedanke, dermaßen verwirklicht und außerhalb des Denkens gesetzt, dass er nur mehr objektiv, nicht mehr selber Gedanke ist. Wenn Aristoteles das Geistige vom Standpunkt der Materie aus definierte: es sei die Wirklichkeit des Materiellen ohne die Materie (*ἄνευ ύλης*), so war der richtige Standpunkt gewonnen, als man erkannte, dass wohl die Materie (als Gedankenprodukt) aus dem Geiste abgeleitet und verstanden werden könnte, niemals aber der Geist aus der Materie, etwa als *qualitas occulta* derselben: denn das sind die geistigen Phänomene auch für den modernen Materialismus geblieben; auch er hat sie nicht in einen klareren Zusammenhang mit der Materie und ihren Atomen zu bringen gewusst. — Der Geist ist das ganze und volle Sein, das sich selbst nach Inhalt und Thatsächlichkeit begründen und erklären kann, nämlich die Wesensgestaltung durch das Denken, und das Dasein durch die Willensmacht. Die Materie hingegen ist nur ein halbes, teilweises, abhängiges, bedingtes, von einem Andern erdachtes, bestimmtes oder gestaltetes, umschriebenes, gewolltes oder bewirktes Sein: sie weist auf einen Höhern hin, der Alles ist und zwar mit vollkommener Selbstmacht; sie ist eben etwas Gedachtes und Gewolltes, aber außerhalb des Geistes (*ἄνευ νοῦ*).

Die Zurückführung aller Dinge auf ein einziges Prinzip ist allein geeignet, die Vernunft zu befriedigen; der Dualismus nicht, auch der verhüllte Dualismus nicht: entweder ist Geist oder Materie als Urgrund anzunehmen. Allein die Zurückführung alles Seienden auf ein Prinzip fordert zu viel Energie des logischen Denkens in der Wegräumung der Hindernisse, und in der Aufgabe, die Idee des wahren, aus sich selbst verständlichen Seins voll auszudenken. Wenn man — auch in der sokratischen und christlichen Philosophie — dem Postulat nach alles auf Gottes Schöpfungsratschluss zurückführte, so geschah dies doch selten nach allen Wesensprinzipien und Bestimmtheiten. Manches, was mehr Unbestimmtheit als Vollkommenheit zu sein schien, glaubte man leichter zu erklären, indem man es aus einem Prinzip der Unbestimmtheit ableitete, in welchem oder aus welchem Gott seine Geschöpfe bildete. Insbesondere die Unvollkommenheit, Teilbarkeit, Vergänglichkeit, vor allem aber das Böse schien am besten erklärt, wenn man es aus der Nichtigkeit alles Geschaffenen ableitete; — als ob diese die hinreichende Ursache gewisser Bestimmtheiten des Seienden sein könnte. Schwere, Ausdehnung wie Bosheit und Schuld sind ja trotz allem bestimte Beschaffenheiten. — Man durfte kein positives oder substantielles Prinzip des Unvollkommenen und Bösen annehmen, weil das Dualismus gewesen wäre; daher nahm man das Nichts als solches an. Wenn man folgerichtig die materiellen Eigenschaften und das Böse als ein Nichtsein, als einen Defekt fasste, hatte man das größte Kreuz der Theodicee erträglich gemacht. Die Thatsache des Übels kann zwar nicht aus der Welt geschafft werden; allein sie war so gut wie ausgestrichen, wenn man sie mit einem kühnen Federstrich des Denkens als ein Nichtseiendes, als den Mangel erklärte, welche daher als solche auch nicht der Zurückführung auf eine bewirkende Ursache bedürfe, sondern nur auf die mangelnde oder fehlende Ursache (*causa deficiens*): das Böse und alles Übel ist seiner innersten Natur nach nichts und stammt aus dem Nichts; es haftet dem Seienden als Mitgift seines Ursprunges aus dem Nichts an; es scheint nur etwas zu sein und bereitet durch diesen Schein dem Glauben und Denken einige Schwierigkeiten.

Es ist daher von äußerster Wichtigkeit für die spekulative Philosophie und Theologie, das Problem der Materie so zu erforschen, dass keine Zweideutigkeit im Gebrauch der Begriffe obwaltet, und sophi-

stisches Begriffsspiel anstatt wahren ernsten Wissens — der Thatsachen und der Schwierigkeiten — geliefert wird. Der Wert eines Begriffs, der zum Erbstück einer Schule geworden ist, wird nur erprobt, wenn man sein geschichtliches Entstehen kennt. Im Lichte seiner Biographie werden viele Mängel, die ihm anhaften, offenbar; wenn er jedoch den Epigonen soz. wie ein vom Himmel herabgekommener Genius, ohne irdischen Vater und ohne irdische Mutter, entgegentritt, wird er allzuleicht zum Götzen, der demütig bewundert und angestaunt, dankbar gepriesen und verehrt wird — ob all der Wohlthaten, die er gewährt, ob all der Hilfen, die er leistet. Ist der Begriff der Materie nicht solch ein Götze geworden, dem man, (in seiner Verbindung mit der Wesensform) das Verständnis der körperlichen Natur einzig und allein verdanken zu müssen glaubt? Und doch leistet er zur Erklärung der körperlichen Natur so wenig, wie der stumme Götze, dem der dankbare Verehrer Hekatomben opfert, für dessen Wohl. Schon Hertling hatte vom Standpunkt pietätvoller Verehrung gegen die aristotelisch-scholastische Philosophie den Nachweis geliefert, dass deren Versuch, die körperliche Natur durch die Zusammensetzung aus Materie und Form von innen heraus zu erklären, misslungen sei. Clemens Bäumker hat in vorliegender Schrift die Geschichte dieses Versuches von Anfang an geliefert, und dadurch denjenigen, die das Problem empfinden, die Möglichkeit der Untersuchung dargeboten, was die Lehre von Materie und Form zur Erklärung der Naturthatsache leiste und ob sie ihrem Zweck entspreche. Denjenigen, welche sich als Jünger und Verehrer der sokratisch-scholastischen Philosophie erklären, obliegt ja die Pflicht, das Werk der Meister nicht blind zu bewundern, sondern innerlich fortzuführen und in seinen Mängeln zu verbessern. Die erste Vorbedingung zur Ergänzung der Lücken ist deren Erkenntnis. Die Philosophie gewinnt nur dann, wenn Aristoteles und Thomas solche Schüler finden, wie sie selbst für Plato und Albert gewesen sind.

Soweit es möglich ist, die sorgfältige und kritische Darstellung B.s übersichtlich zu würdigen, stellt sich die Entwicklungsgeschichte des Begriffs von der Materie also dar:

Thales nahm nur einen Urgrund an, den kraftbegabten Urstoff, den er im Wasser wiederzuerkennen glaubte. Ihm wie den folgenden erschien als die Hauptsache am Sein das, was soz. dessen Unterlage bildete; die Veränderungen schienen weniger den Vorzug des Seins zu haben. Anaximander suchte diesen Urstoff im *ἀπειρον*, das B. nicht als Mittel von Luft und Wasser, nicht als Elementarmengung, auch nicht als die quantitäts- und qualitätslose Unbegrenztheit, sondern als räumliche Unendlichkeit versteht. Der unsterbliche Stoff erfährt Änderungen durch Ausscheidung des Endlichen; allein die endlichen Gebilde bedeuten keinen Fortschritt des Seins: vielmehr sühnen sie ihr Entstehen durch den Übergang ins Unendliche, das allein Wertvolle. — Anaximenes bestimmt diesen Urstoff als Luft; durch Verdünnung und Verdichtung ist der Wechsel der Dinge vermittelt. — Diogenes betont die Einheit dieses Urstoffs gegenüber der Elementenlehre.

Heraklit sieht den Urstoff in dem ewiglebenden Feuer, dessen stete Umwandlung die grosse Thatsache des *πάντα ῥεῖ* darstellt. Der Gegensatz oder der Streit ist der Vater der Dinge; nicht dadurch, dass die Gegensätze zugleich in einem Ding vorhanden sind, auch nicht im Moment des Werdens, sondern dadurch, dass sich zwei Dinge vermöge ihrer Gegensätzlichkeit zum Zusammenwirken verbinden, und dadurch, dass dasselbe Ding in entgegengesetzter Relation zu Verschiedenem steht

und seine Entwicklung im Hin- und Herschweben zwischen Gegensätzen vollzieht. Der Gegensatz ist vom absoluten Standpunkt aus die allgemeine Harmonie. Die Weltvernunft (*λόγος*) und das Weltgesetz treten bei Heraklit schon mächtig hervor; allein auch er leidet noch unter dem Verhängnis des Fehlers, den Begriff des wahren Seins im vollen und allumfassenden Sinne voreilig mit einer Form des Seins, nämlich mit der Masse, mit der Materie gleichzusetzen; daher ist er in Not, wie er den höhern und bedeutungsvolleren Formen des Seins: Vernunft und Gesetz, Beziehung und Gegensatz, ihr metaphysisches Recht zu teil werden lasse. Er versucht es, indem er sie dem Urfeuer als Bestimmtheiten anhängt.

Die Pythagoreer führen das Sein auf zwei Prinzipien zurück: das Unbegrenzte (der unendliche Hauch, die reine Ausdehnung) und die Grenze. Ihre Verbindung konstituiert die Einheit, den Punkt; daher die Linie; diese die Fläche und den Körper; so bildet die Zahl das innere Wesen der Dinge, nicht bloß ihr Musterbild. Damit ist der Begriffsrealismus zugleich mit dem Dualismus von Materie und Form angebahnt.

Die Eleaten, diese Feststeller des Seienden (*οἱ τοῦ ὄλον στασιῶται*) erklären das Sein als Einheit (*Ἐν τὰ πάντα*) und insofern als unveränderlich. Xenophanes sieht in dem Seienden die Einheit von Raum und Geist, das nach allen Richtungen gleichartige (und daher selbstgenügende) Wesen, ganz Gesicht, Gehör, Gedanke. — Parmenides lehrt: Es gebe neben dem Seienden kein Nichtseiendes; das Seiende ist unveränderlich, ewig, gleichartig, räumlich zusammenhängend; die Unterschiede sind Sinnenschein. (P. tritt der herrschenden Anschauung entgegen, alles sei geworden, auch das Chaos. Seine Bestimmungen gehören allerdings zum wahren Sein: allein er begeht den Fehler, daß er diese Erfahrungswelt mit jenem wahren, volkommenen und selbstwirklichen Sein gleichsetzt.) Melissus stimmte die metaphysische Betrachtung zur physischen herab. Die Bewegung geschehe im Vollen, nicht im Leeren und Nichtseienden; keine Veränderung ist möglich; denn es kann keine solche zum Seienden hin geben, da es neben dem Sein kein anderes Sein gibt; noch zum Nichtsein, da dieses nicht ist.

Die jüngern Naturphilosophen, insb. Empedokles behält von der eleatischen Metaphysik die Lehre von der Unveränderlichkeit des Seins, aber löst es in vier Elemente auf, die an sich unbewegt, durch Liebe und Habs bewegt werden. Mit den Ausflüssen und Poren war das Leere wieder in die Naturerklärung aufgenommen, das Continuum zum Discretum gemacht und die Grundlage der Atomistik geschaffen. — Nach Anaxagoras ist alles wirklich; es gibt kein Werden. Nur treten die kleinsten Teilchen nicht erkennbar hervor, bis sie durch Bewegung in größeren Massen vereinigt sind. Der Geist ist das ordnende Prinzip; er ist allein bei sich selber, nicht vermischt mit dem Stoff. — Leucipp und Demokrit lehren gleichartige Atome, verschieden in quantitativer Hinsicht. (Sie glaubten, der quantitative Unterschied sei nicht so sehr eine Seinsbestimmtheit, welche daher Erklärung fordert, wie der qualitative Unterschied.) Die Gleichartigkeit wird behauptet, weil die Sinne täuschen.

Plato unterscheidet die Vernunft oder das Göttliche als den Erklärungsgrund des *εὖ*, das in der Ordnung und im Zwecke liegt und zur Seligkeit führt; und die Notwendigkeit d. i. die dienende, umherschweifende, planlose Mitursache, ohne welche der Zweck nicht erreicht würde, und die Ursache nicht Ursache wäre. Sie wird notwendig genannt, nicht wegen innerer Bestimmtheit und Unabhängigkeit im Sinne

der mechanischen Naturgesetze, sondern weil sie für die Zweckerreichung der Vernunft unentbehrlich ist. Plato kann also wohl sagen, die Vernunft habe die Notwendigkeit überredet, von dem Werdenden das Meiste zum Besten zu führen. (Plutarch deutete sie auf die böse Weltseele.) So schwierig der Begriff einer umherschweifenden Materialursache ist, — Plato beschämt immerhin durch seinen Scharfblick diejenigen, welche meinen, durch die Annahme der mechanischen Naturnotwendigkeit die schöpferisch-gesetzgeberische Vernunft entbehrlich zu machen; — als ob nicht gerade die gesetzmäßige Festigkeit der Beziehungen, Zusammenhänge und Aufeinanderfolgen am meisten auf den Geist zurückgeführt werden müfste. — Die Dinge sind kein Dieses, sondern nur ein Sobeschaffenes, weil sie der Beständigkeit entbehren; die Aufnehmerin, in der sie erscheinen und verschwinden, ist vielmehr ein Dieses, in welchem die Beschaffenheiten hervortreten. Prinzip kann nur ein Unveränderliches sein.

Die Aufnehmerin (Materie) oder Mutter wird durch keine Form innerlich bestimmt; sie ist das Räumliche, unsichtbar, gleichbleibend; nur durch unechtes oder indirektes Denken erfassbar. — Mit Recht nimmt B. an, dass die ungewordene Materie nach Plato nicht die ungeordnete sekundäre Materie sei, sondern die Urmaterie. Diese ist nicht eigenschaftsloser Urstoff (stoischer Begriff der Materie), auch nicht das Woraus oder die Möglichkeit der Körper (Aristoteles), noch die subjektive Raumform, sondern die objektive Räumlichkeit als Aufnehmerin, als Worin der Dinge. Das wahre Sein ist das Insichsein der Ideen; das unvollkommene, getrübte Sein ist in einem andern, in dem Räumlichen, in der Materie: (als ob es etwas gäbe außer dem Seienden, wodurch das Seiende in seinem Sein geschwächt werden könnte!). Der Raum ist die Schranke, an welche die Hervorbringung des Seins gebunden ist, die Schwäche des gewordenen Seins; die mathematische Anschauungsweise wirkt hierbei nach.

(Die sekundäre Materie scheint nach Plato die ordnungs- und gesetzmögl. Wiederspiegelung der Ideen in der Urmaterie zu sein, ohne dass ein Gott die Verbindung beider ordnet. Die Ideenwelt ist an sich auch nur die ordnungslose Vielheit des Intelligibeln, nicht zusammengehalten von einem einheitlichen Band, ohne ein Prinzip der Selbstmacht und des Selbstbewusstseins. Das objektiv Denkbare ist nämlich an sich nicht Geist, nicht seiner selbst inne und mächtig; es wirkt daher auf die Materie wie eine umherschweifende Ursache. Erst der selbstmächtige Geist (Gott) überredet die Notwendigkeit zu planvoller Zweckmäßigkeit und Ordnung.)

Im Philebus subsumiert Plato den Begriff „Materie“ unter den weitern des „Unbegrenzten“, des „Grofs und Kleinen“ (im aristotel. Bericht). Die Unbegrenztheit findet sich auch in den Ideen; bei diesen ist das Eine soz. die Form. Die Ideen bilden die arithmetische Welt; die Natur die geometrische Welt. Plato soll (nach dem aristot. Bericht) die Materie und das Unbegrenzte für den Ursprung des Uebels gehalten haben, wie schon Pythagoras. Aus dem Theätet wird die bedeutsame Stelle erwähnt, wonach das Gute einen Gegensatz fordert: etwa als Voraussetzung der Güte und Vollkommenheit? Plato hat das Gute also nicht in absoluter Reinheit ausgedacht und den höchsten Standpunkt des reinen Theismus nicht gewonnen.

Aristoteles empfand die Notwendigkeit, dem alten Dilemma zu entgehen: das Werden könne weder aus dem Seienden noch aus dem Nichtseienden erfolgen; daher versuchte er den Nachweis, es erfolge aus dem in Möglichkeit Seienden. — Die Materie ist nach einem Gesichts-

punkt das Substrat entgegengesetzter Zustände; nach dem zweiten Gesichtspunkt das Mögliche, welches in Verwirklichung übergeführt wird. B. fragt: Sind beide Bedeutungen gleichwertig? — Die Beraubung (*στέρησις*) ist soz. ein Accidens der Materie; hierbei macht Arist. dem Plato den Vorwurf, er habe dieselbe oder das Nichtseiende nicht begrifflich von der Materie getrennt; so sei ihm die Materie zum Nichtsegenden geworden, während sie nur ein Nichtseidendes per accidens sei. — Das Werden findet zwischen Gegensätzen statt; Gegensätze können nicht auf einander einwirken; also bedarf es eines Dritten, der Materie. Sie ist das Beraubte; sodann das Aufnehmende und dadurch innerlich konstituierend; endlich das in Möglichkeit Befindliche. — Aus dem Zusammentreffen der bewegenden Ursache und der Materie erklärt Arist. das Werden in der anorganischen Natur; aus der Verbindung der Wesensform mit der eigentümlichen Materie das Werden der Organismen. Er schrieb dabei der reinen Urmaterie unvermerkt zu, was nur die reale Urmaterie (m. *propria*) leisten kann. Die Analogie des künstlerischen Bildens wurde für ihn verhängnisvoll, indem er dasselbe für eine substantielle Umwandlung hielt. Er entzog sich der Frage: wie etwas, was an sich keine Bestimmtheit hat, eine sachliche Bedeutung in dem Ding gewinnen könne? durch die Ausflucht: die Materie sei bedeutsam durch die Aufnahme der Form. — Als bezw. Nichtseidendes wäre sie bestimmungsloser Stoff; der Stoff selbst aber wäre doch etwas Bestimmtes; er wird nach Abzug der Bestimmungen als das rein Übrigbleibende hypostasiert. Immer wirkte die Fiktion, nach Abzug aller Bestimmtheiten bleibe die Substanz oder Materie in sich unverkürzt zurück; und doch wird auch sie mit der Wegnahme der Accidenzen stückweise abgetragen. — Wie läfst sich vereinbaren, dass die Qualitäten des Trockenen und Warmen die Elemente konstituieren, da sie doch Accidenzen sind wie alle Bestimmtheiten? — Als bezw. Seiendes wäre die Materie nichts Reales. Aber real wird sie doch wieder gedacht, wenn Arist. eine andere Materie für die Himmelskörper und die Erdenwesen annimmt; desgleichen eine andere Materie für die substantiellen und quantitativen, qualitativen und örtlichen Veränderungen. Die Materie hat auch Quantität und Qualität; sie ist Princip des Leidens und der Vergänglichkeit, der Zufälligkeit und der Individualität: offenbar nur durch bestimmte Wirkungen. Sie hat eine notwendige Wirkung (wie *όρην*, im Gegensatz zur Zweckursache, welche allein wahrhaft Ursache ist.) Sie ist also nicht umherschweifende Ursache, wie bei Plato; sie ist mitwirkend, selbstwirkend, gegenwirkend. — Begriff, Art und Form sind nach Arist. (und Thomas) eins; also ist die Materie Individuationsprinzip; denn in der Materie läfst sich der Artbegriff(-form) vervielfältigen; ohne die Materie wäre nur eine einzige Form jeder Art zu verwirklichen. Andrerseits behält die Materie die Möglichkeit des Andersseins und bewirkt so die Vergänglichkeit des Individuums (d. i. eigentlich die Entbehrllichkeit oder Kontingenz des Individuums). — Arist. nimmt die Form bald als die individuell-reale Form in dem Concretum und läfst diese mit dem Kompositum mitentstehen, um nicht sagen zu müssen, dass die Form nicht werde; (denn der Artbegriff wird nicht.) — Ein anderer Widerspruch tritt hervor mit der Frage: Gehört die Materie zum Wesen, wenn dieses mit der Form identisch ist? Arist. antwortet: Nein, aber zum Einzelding. Andrerseits findet sie sich in allen Individuen der Art, gehört also doch dazu: aber im allgemeinen, nicht diese Materie, sagt Arist. — Allein gehört nicht die Materie im allgemeinen zum Wesen der Pflanze, und gehört nicht diese Materie zum Wesen dieses Einzeldinges? Nach Arist. ist eben

nicht das Einzelding das Seiende, sondern das Allgemeine. So entsteht ein Doppelspiel zwischen dem realistischen und dem logischen Standpunkt. — Die intelligible Materie wird von Arist. unterschieden als mathematische und begriffliche Materie z. B. die Gattung für die Art.

Der mechanische Materialismus wurde durchgeführt von Epikur und Lukrez. Nach Epikur gibt es nur Wahrnehmbares und das, was zur Erklärung des Wahrnehmbaren notwendig ist, d. i. Körper und leerer Raum; beide sind unentstanden, unbegrenzt, unvergänglich.

Das Wesen der raumfüllenden Körper ist die Widerstandsfähigkeit; das Wesen des Raumgebenden die Widerstandslosigkeit. Das Atom ist der kleinste, nicht mehr teilbare Körper, das unveränderliche Element des Veränderlichen. Sie enthalten keine Leere mehr, sind also voll und unteilbar. — Ausdehnung, Widerstand und Schwere sind die wesentlichen Eigenschaften des Körpers und eignen daher den Atomen; die andern Qualitäten dem Zusammengesetzten; aber ihre Verschiedenheit ist in der Verschiedenheit der Atome nach Gestalt, Größe und Schwere begründet. — Die Atome haben eine partielle Bewegungsfreiheit, um eine minimale Ablenkung von der senkrechten Richtung des Abwärts zu veranlassen; wie der freie Wille es auch fordert. Epikur und Lukrez wollen deshalb nicht Panpsychismus und Willenskraft der Atome annehmen; sie gestehen nur naiv zu, dass nicht einmal die mechanische Weltgestaltung aus den Prinzipien des Materialismus allein erklärblich ist: es gehört die richtige Ablenkung dazu.

Die Stoa stützte sich auf Heraklits Grundsätze. Zeno fasst die Materie als den qualitäts- und gestaltlosen Stoff, und als Prinzip des Leidens. So ist nicht die bloße Möglichkeit, sondern Körper; denn nur Körper sind wirklich. Sie ist die gattungsmässig gedachte Körperlichkeit, die noch unbestimmte Substanz. Ihr Wesen ist das dreifach Ausgedehnte; die Widerstandskraft wird von vielen Stoikern als Distinktivum von der mathematischen Materie genommen. Mit der Einheit der Materie ist die Einheit der Substanz gegeben, da sie, nicht die Form, das Wesentliche ist. Trägheit und Vernunftlosigkeit eignen der Materie als dem Prinzip des Leidens. — „Was bei Aristoteles Aushilfe der Verlegenheit oder Inkonssequenz ist, wird bei den Stoikern zum Prinzip.“ Die Wesensform schwindet zu Qualitäten zusammen, da die Materie dichter gedacht wird. Der feurige Lufthauch, das Pneuma, teilt den Körpern ihre Qualitäten mit; es ist die Spannung des durchdringenden Pneuma, was die Körper bestimmt. Ihre Wirksamkeit sind die Qualitäten; diese sind das Ursächliche in den Dingen, als feinere Körper. Die Qualitäten sind also nicht stofflos, sondern haften an einem besondern Stoff, dem Lufthauch; wohl aber ist die Materie qualitätslos. — Dieselbe Inkonssequenz zeigt sich in der kosmologischen Fassung der beiden Prinzipien. Das Urpneuma ist Gott, der Logos, aber Materie. Aus ihm kommen (*λόγοι σπεριατικοί* und deren Triebkräfte) die kraftbegabten Gedanken: wieder materiell. Gott bedarf der Welt als des Wesensgrundes (*οὐσία*); die Welt Gottes als des zusammenhaltenden Geistes, Vernunftgesetzes, Logos. Die Welt ist zusammengesetzt aus Gedanke, Triebkraft und Materie; alle sind körperlich und wesenseins. Die Materie kann dem Logos daher weder physisch widerstehen noch Princip des Bösen sein; sie ist indifferent. Wenn der Stoff für Neubildungen versagt und die Kraft dazu nicht reicht, tritt der Weltbrand ein.

Die Neupythagoreer stellen mit der alten (platon.) Philosophie den Grundsatz auf: Die Prinzipien des Körperlichen können nicht selbst wieder materiell sein. Die Ideen sind indes nicht die letzten Gründe,

sondern die Zahl, weil dieselbe von jeder Idee, und die Einzahl wiederum von jeder Zahl ausgesagt wird. Das Allgemeine ist Prinzip; je allgemeiner, desto höher in der Bedeutung als Prinzip. — Die Möglichkeit des Andersseins oder die unbestimmte Zweihheit verhält sich zur Einheit wie die (intelligible) Materie. Geht die Materie durch eine Art Abstraktion der Monas von ihrer Bestimmtheit als Monas aus? Die Einheit, welche noch nicht im Gegensatz zur Zweizahl gedacht wird (soz. die innascibilitas Patris nach der Trinitätslehre einiger Theologen), ist der höchste Gott. — Indem sie die Einheit als Punkt denken, (dabei wird bei der Erfahrung die Anleihe des Begriffs „Lage“ gemacht) wird die arithmetische Gröfse zur geometrischen; die Zweihheit zur Linie, dann zur körperlichen Materie, dem Prinzip der Unbeständigkeit und des Bösen.

Der Neuplatonismus des Plotin fasst die Materie als körperlos, gröfselflos, eigenschaftslos, mafslos, nichtseiend im Vergleich zum wahren Sein, alles aufnehmend, ohne dadurch beeinflusst zu werden ($\pi\alpha\nu\delta\varepsilon\chi\eta\varsigma$ und $\alpha\pi\alpha\vartheta\eta\varsigma$), reine Möglichkeit und Kraftlosigkeit. Die Schwere und Widerstandsfähigkeit der Körper stammt von der Materie, ist aber nicht Kraft, sondern Unkraft, das Unvermögen, sich in sich selbst zu halten.

Der Ursprung der Materie wird erklärt, indem als Axiom festgestellt wird: Jede Kraft wirkt naturnotwendig eine minder vollkommene Kraft (d. h. das absolute Sein beherrscht und umfasst sich nicht vollkommen durch sein Denken und Wollen; es bleibt im Rückstand; sein Erkennen ist schon unvollkommener als dessen Sein). Aus der Gottheit geht der (Nous) Geist des scheidenden Denkens hervor; aus dem Nous die Unbestimmtheit (intelligible Materie) und die Mannigfaltigkeit der Ideen oder Formen, welche in der Einheit aufgehoben sind. Die Mannigfaltigkeit erreicht ihren höchsten Grad in der Seele als Vorstellung des Seins; daher strebt die Seele nach räumlicher Entfaltung und Ausbreitung ihres Wesens. Das organische Gestalten der Naturseele ist eine unvollkommene Art des betrachtenden Denkens, das um so vollkommener ist, je freier von praktischem Bilden, und je reinere Beschaulichkeit ($\theta\epsilon\omega\sigma\alpha$) es ist. Die Materie ist der von den Formen überdeckte Abgrund des Bösen und Häfslichen; aber sie ist notwendig, weil das Gute, um gut zu sein, aus sich herausgehen und in der Materie enden muß. Proklus bestreitet, daß die Materie bös sei; sie sei auch nicht gut, aber Notwendigkeit und Bedingung für das Gute. — Der neuplatonische Gedanke sagt: Die Entwicklung muß am Vollkommenen anfangen und endet in der Unvollkommenheit: denn aus dem Mehr kann wohl weniger werden, nicht aber aus dem Unvollkommenen das Vollkommene; die materialistische Entwicklungsphilosophie hingegen sagt: Aus dem Geringsten, Ärmsten und Bestimmungslosesten wird von selbst und naturnotwendig das Höchste, Reichste und Schönste. — Diese Übersicht mag zeigen und zu wißbegierigem Einblick reizen, wie B. in seinem Werke die vierfache Aufgabe löst, welche er sich gestellt: im einzelnen den Thatbestand festzustellen, eine mühsame Bergmannsarbeit; den innern Zusammenhang der Systeme herauszuarbeiten und nachzudenken: mit logischer Konsequenz und menschlicher Inkonsequenz; mit letzterm hängt die Würdigung der historischen Bedingungen der Systeme zusammen, die letzte Vorstufe zur sachlichen Kritik. — Möge dem vorzüglichen Werk der Erfolg reichlich zu teil werden, wie er einem Buche gebührt, das für historisches Wissen und sachliche Kritik gleichmäßig eine dankenswerte Förderung bedeutet.

Physiologie der Tonkunst. Von Dr. Eugen Dreher, weil. Docent an der Universität Halle. Halle-Saale, Pfeffer (Robert Stricker) 1889.

Die Studie Drehers will eine Physiologie der Tonkunst geben, d. h. sie will „in grossen Zügen die physiologischen Gesetze aufdecken, durch deren kunstgerechte Benutzung der Tondichter seine beabsichtigten Wirkungen erreicht“ (S. IX). Doch sollen auch die psychologischen Probleme wenigstens gestreift werden, was namentlich von der Frage nach der unbewussten Wirksamkeit der Seele gilt, die bei Dreher eine überaus grosse Rolle spielt.

Bei einer Anzeige des Dreherschen Werkes, die in einer philosophischen Zeitschrift erscheint, werden vor allem die letztern Elemente ins Auge zu fassen sein. Auf das rein Physiologische und das Physikalische kann ich nur in aphoristischen Bemerkungen eingehen.

Man kann nicht darüber klagen, dass Dreher nicht versucht habe, seine Ausführungen auf ihre letzten Gründe zurückzuführen. Er behandelt die Musiktheorie im engen Zusammenhange mit seinen allgemeinen erkenntnistheoretischen Anschauungen. Diese aber sind durchaus idealistischer Natur. Den Veränderungen im Centralapparat unsers Nervensystems entsprechen psychische Zuständigkeiten, welche indes keineswegs als Abspiegelung der Dinge an sich in der Seele zu fassen sind, sondern selbständige „Konstruktionen“ der Seele darstellen (S. 6). Diese „Konstruktionen“ werden entworfen in den Formen der specifischen Sinnesenergien, als Licht, Farbe, Ton, Wärme, Geschmack, Geruch u. s. w. Da jene Energieen nur dem Subjekt angehören, so ist damit auch der subjektive Charakter der durch sie bedingten „Konstruktionen“ dargethan. Dazu tritt noch ein zweites Moment der Subjektivität. Auf Grund der Formen von Raum und Zeit werden die psychischen Inhalte nach außen hin projiziert und räumlich und zeitlich geordnet. Hinsichtlich dieser Formen aber glaubt Dreher die Ansicht von Helmholtz verwerfen zu sollen, nach dem die Beziehungen der Zeit, des Raumes, der Gleichheit und die davon abgeleiteten der Zahl, der Grösse, der Gesetzmässigkeit, kurz das Mathematische, der äussern und innern Welt gemeinsam sind, so dass in diesen Beziehungen eine volle Übereinstimmung der Vorstellungen mit den abgebildeten Dingen erstrebt werden kann. Er selbst hat sich mit Kant dafür entschieden „Raum und Zeit als der Seele angeborene Anschauungsformen zu erachten, deren sie sich bedient, um die auf sie einwirkenden Objekte in das Reich ihrer Betrachtung zu ziehen“ (S. 109). So war wenigstens bis zur jüngsten Zeit sein Standpunkt; neuestens denkt er, wie er S. 109 erzählt, hinsichtlich der Zeit — nicht aber auch hinsichtlich des Raumes — realistischer.

Vermittelst dieser doppelten Kategorie von subjektiven Formen, der specifischen Energieen und der Formen von Raum und Zeit, gestaltet die Seele die „Außenwelt“. Eine solche Außenwelt ist das Werk der Seele. Dreher redet darum konsequent von „Phantomen, die man gemeinhin Außenwelt nennt“ (S. 5). Ihre Konstruktion ist indes nicht das Werk des bewussten Ich. Es muss — und dies ist ein Fundamentalsatz der Dreherschen Lehre — wohl unterschieden werden zwischen der Psyche und dem individuellen Ich. Das Ich, der Träger des Bewusstseins, ist nicht die Seele, sondern ein bloßer Faktor der Seele (S. 91). Neben und vor der bewussten Thätigkeit des Ich giebt es daher eine unbewusste (d. h. dem Ich unbewusste) Seelenthätigkeit. Die Möglichkeit einer solchen liegt darin begründet, dass „jede Nervenzelle“,

wie Dreher mit Eduard v. Hartmann annimmt, „für sich beseelt ist und so psychische Thätigkeiten verrichten kann, die dem Ich, als ihm nicht entsprossen, unbewußt erscheinen“ (S. 92; vgl. S. 23).

Indem nun das Ich die im unbewußten Gestalten der Seele geschaffenen Konstruktionen gewahrt, entsteht die Sinneswahrnehmung. Bei derselben erblickt das Ich gerade so eine Schöpfung der unbewußt bildenden Seele, wie im Traum. Zwischen Sinneswahrnehmung und Traumbild soll nach Dreher bloß der Unterschied bestehen, daß „erstere ein viel zuverlässigeres Sinnbild der Außenwelt ist, als letzteres, an dessen Entstehung die Phantasie zu viel Anteil nimmt und es so der Außenwelt zu sehr entfremdet“ (S. 5).

Wir halten hier inne, nicht ohne schwere Bedenken äußern zu müssen. So eben hatte sich die ganze Welt, „die man gemeinhin Außenwelt nennt“ in ein Phantom aufgelöst. Jetzt wird der Vorzug dieser „Phantome“ vor der Traumwelt darein gesetzt, daß jene in höherm Grade als diese die Außenwelt versinnbilden. Was bedeutet im letztern Falle die „Außenwelt“? Es bleibt, wenn der Satz nicht einen Selbstwiderspruch enthalten soll, nichts übrig, als an die Welt der Dinge an sich zu denken, die „vermutete Welt der Materie“ (S. 6). Auf diese werden wir auch gewiesen, wenn S. 6 von einer „Art von prästabiliert Harmonie zwischen innerer und äußerer Welt“ gesprochen wird — denn damit zwischen der unbewußt schaffenden Seele und ihrem Produkt, den „Phantomen, die man gemeinhin Außenwelt nennt,“ eine Übereinstimmung bestehe, dazu brauchte es doch keiner prästabilierten Harmonie. Die Phantome, die man gemeinhin Außenwelt nennt, das muß Drehers Ansicht sein, sind in höherm Maße mit der wahren Außenwelt, der Welt der Dinge an sich, in Korrespondenz, als die Traumwelt. Aber woher weiß ich denn das? Weiß ich doch nach Drehers Principien nicht einmal etwas Sichereres von der Existenz einer solchen Außenwelt. Wie kann ich da von dem Vorhandensein einer Pluralität des Seienden und eines Systems von Beziehungen zwischen diesen *övra*, denen meine Wahrnehmungswelt einigermaßen, d. h. mehr als die regellose Traumwelt, entspräche, etwas wissen! Und worauf soll sich die „prästabilierte Harmonie“ noch beziehen, wenn das eine der Glieder, zwischen denen sie bestehen soll, zum reinen „Phantom“ gemacht wird? Drehers Principien führen mit Notwendigkeit zum reinen Phänomenalismus. Nur Eines kann uns diesem entreissen: die Anerkennung der objektiven Bedeutung des Mathematischen. Mit Recht legt von Helmholtz jener Wissenschaft die hohe Bedeutung bei, daß sie uns ins Innere der Dinge führt.

Das „Unbewußte“ — wie Dreher es in Kürze nennen will (S. 26) — gestaltet nun auch die Welt der Töne. Es „percipiert — so wird seine Thätigkeit allgemein beschrieben — Bewegungsformen, d. h. die stofflichen Veränderungen im Centralnervensystem, übersetzt diese Vorgänge in eine ihm eigene Sprache, welcher Raum und Zeit, und je nach den verschiedenen Nervenbezirken auch die verschiedenen Sinnesenergieen — also in unserm Falle die des Tones — als Baumaterial dienen, welche Sprache das Ich in Form einer Sinneswahrnehmung — hier einer Gehörs-wahrnehmung —, einer scheinbar direkten Kundgebung der Außenwelt, empfindet“ (S. 26). — Aber wie kann das „Unbewußte“, wenden wir ein, jene stofflichen Veränderungen im Centralnervensystem percipieren? Dann müßten sie ja schon, zumal nach Drehers Principien, psychischer Inhalt sein. Wir werden im Laufe unserer Besprechung noch einmal auf diesen Punkt zurückkommen.

In der schaffenden Thätigkeit des Unbewussten erblickt Dreher auch die Wurzel aller ästhetischen Wirkung der Musik. Gerade hier setzt er sich in scharfen Gegensatz zu von Helmholtz, der bekanntlich in seinem Werke „Die Lehre von den Tonempfindungen, als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik“ (4. Aufl. Braunschweig 1877), sowie in einer Reihe von Abhandlungen, unter denen sein Bonner Vortrag von 1857: „Über die physiologischen Ursachen der musikalischen Harmonie“ (Vorträge und Reden, Braunschweig 1884, Bd. I, S. 81—115) am bekanntesten sind, der Lehre von den Tonempfindungen eine ebenso eindringende und an neuen Resultaten reiche Untersuchung gewidmet hat, wie in der „Physiologischen Optik“ dem Gesichtssinn. Drehers Widerspruch gegen v. Helmholtzens Lehre ist besonders lebhaft in zwei Punkten. Einmal bestreitet er den Satz, daß die periodische Schwingungskurve, welche Ursache einer zusammengesetzten Klangempfindung ist, als Resultierende einer Summe von Schwingungen zu fassen sei. Die Komponenten der Klangfarbe, wendet er ein, seien selbst bei glücklichster Auslegung nur der Anlage nach in der Außenwelt vorhanden, da die aus dieser Anlage entstehenden Töne bei ihrer Geburt schon zu Grunde gingen und so außerhalb der Nerven nicht vorhanden wären (S. 61). — Ich übergehe diesen Punkt, da er trotz des Nachdrucks, den Dreher auf ihn legt, in Wirklichkeit mehr auf einen Wortstreit als auf eine sachliche Verschiedenheit hinausläuft.

Wichtiger ist die Polemik gegen v. Helmholtzens Erklärung der Konsonanz und Dissonanz. In seinem *Tentamen novae theoriae Musicae* (1739) hatte bekanntlich der geniale Mathematiker Euler den Grund für den ästhetisch-befriedigenden Eindruck konsonierender Accorde in einem rationalen Element, dem Gefallen der Seele an dem Geordneten, gesucht. Eben wegen dieser Anlage der Seele errege das Zusammenklingen zweier Töne um so mehr Wohlgefallen, in je kleineren ganzen Zahlen das Schwingungsverhältnis derselben sich ausdrücken lasse. Helmholtz hatte dagegen eingewendet, daß von diesen Schwingungszahlen der Mehrzahl musikgenießender Menschen überhaupt nichts bekannt sei. Wenn aber die Seele von ihnen nichts wisse, so fehle ihr die Einsicht in die Ordnung, auf der nach Euler das angenehme Gefühl des Wohlklanges beruhen solle. Helmholtz hatte deshalb nach dem Umstände gesucht, in welchem jene Schwingungsverhältnisse der Accorde dem Bewußtsein sich wahrnehmbar machen. Er fand diesen in den Schwebungen dissonierender Tonverbindungen. Indem bei solchen Tonverbindungen sehr oft der Wellenberg des einen und das Wellenthal des andern Tones sich aufheben, entstehen rasch aufeinanderfolgende Unterbrechungen des ruhigen Tonflusses, die nach bekanntem physiologischem Gesetz in ähnlicher Weise Unlustgefühl erregen, wie es beim Vorübergehen an einem Staketenzaun der Fall ist, durch den die Sonnenstrahlen seitlich auf das Auge fallen. Freilich kann man gegen Helmholtz einwenden, daß seine Erklärung nicht ganz ausreicht. Das positive Lustgefühl bei einer wohlklingenden Tonverbindung würde nach dieser Erklärung im Grunde nur in der Abwesenheit von Unlustgefühlen bestehen; Konsonanz wäre nichts anderes als Freisein von Dissonanz. Indes, wer auch nach dieser Seite hin eine ergänzende Weiterbildung der Ansichten v. Helmholtzens anstrebt, kann darum den Resultaten des bahnbrechenden Forschers bis auf jenen Punkt ihre volle Geltung belassen.

Anders Dreher. An mehreren Stellen (S. 21, S. 35, S. 83) tritt er der Erklärung, die v. Helmholtz gegeben, mit aller Bestimmtheit entgegen. Seine eigene Theorie greift auf die Eulersche zurück (S. 70).

Um aber dem überzeugenden Einwande v. Helmholtzens, dass die Mehrzahl der Menschen von jenen einfachen Verhältnissen der Schwingungszahlen doch nichts wisse, die Spitze abzubrechen, zieht er seine Unterscheidung zwischen unbewusstem psychischem Schaffen und bewusster Perception des Ichs heran. „Wäre das Ich mit der Gesamtseele identisch, von der es nur der Hauptfaktor ist, so würde der von Helmholtz erhobene Einwand nicht zu beseitigen sein; da jedoch das Ich in den Sinneswahrnehmungen, also auch in der Harmonie, schon fertige, seelische Produkte percipiert, so folgt hieraus, dass diese ein Widerschein d e r Stimmung sind, der sie ihre Entstehung mit verdanken. In den verschiedenartigen Eindrücken von Konsonanzen und Dissonanzen spiegeln sich so die abweichenden Stimmungen, welchen die Seele bei Beurteilung, resp. Zählung, der sie einzeln afficerenden Schwingungen unterworfen war. Da aber, um es noch einmal hervorzuheben, das Ich von dieser Beurteilung, resp. von dieser Zählung nicht das Mindeste gewahr wird, so muss sie sich, obwohl seelischer Natur, dem Ich gegenüber, unbewusst vollzogen haben“ (S. 22).

Das „Unbewusste“ in uns percipiert also, dies ist der Sinn von Drehers Ausführungen, zunächst die materiellen Bewegungen, welche durch die einander folgenden Luftschnüsse im Centralapparat des Nervensystems hervorgebracht werden. Es zählt zweitens diese Bewegungen oder schätzt doch wenigstens ihre Zahl, da bei der Beurteilung der Tonverhältnisse nicht die genauen Zahlen, sondern die Durchschnittszahlen in Betracht kommen. Drittens setzt es diese Bewegungen um in psychische „Phantome“ (S. 5), wobei es die specifische Energie des Gehörssinns und die allgemeinen Formen der Zeit und auch (Vgl. S. 6 S. 15 S. 60 u. ö.) des Raumes zu Grunde legt. Hierbei empfindet viertens das Unbewusste gewisse Stimmungen, die der Lust bei einfachen, die der Unlust bei unübersichtlichen Verhältnissen der Schwingungszahlen. Fünftens percipiert das bewusste Ich diese unbewusst entworfenen psychischen Konstruktionen, natürlich so, dass sechstens die Stimmungen, welche jene konstruierende Thätigkeit des Unbewussten begleiten, auch in dem bewussten Ich nachzittern. Daher denn im bewussten Ich das ästhetische Gefühl der Konsonanz, obwohl demselben der Grund dieses Gefühls, die vom Unbewussten erkannte Gesetzmässigkeit der Schwingungsverhältnisse, nicht zum Bewusstsein kommt.

So gut durchdacht dieser Versuch, eine genetische Entwicklung der musikalischen Elementargefühle zu geben, auch sein mag, so kann er doch schon deshalb unsere Billigung nicht finden, weil seine Grundlagen unhaltbar sind. Die erste Voraussetzung Drehers ist, dass die Seele die Bewegungen im Central-Nervenapparat als solche empfindet und sie dann zu zählen oder doch wenigstens zu schätzen beginnt. Aber, wie schon oben bemerkt, was der materiellen Bewegung im Gehirn als psychischer Inhalt entspricht, kann nicht wieder eine wie auch immer geartete Empfindung von dieser Bewegung sein. Sonst würde die Seele in Bewegung befindliche Gehirnteile und nicht Töne vorstellen. Und wie sollen wir überhaupt die Umwandlung einer solchen Bewegungsempfindung in Tonempfindung, also einen vollständigen Qualitätswandel, begreiflich finden?

Auch die zweite vom Verfasser angenommene Stufe erscheint unwahrscheinlich. Dreher lässt zwar, im Anschluss an Fries und andere, die Seele eine unbewusste Mathematik inne haben (S. 25). Diese „unbewusste Mathematik“ soll sich auch bei der Lokalisierung im Gesichtsraum in überraschender Weise thätig erweisen (ebend.). Nun wird

zuzugeben sein, dass die psychische Thätigkeit auf Grund der von einer allweisen Intelligenz geschaffenen Einrichtung des psychischen Organismus sich in unbewusster Anwendung mathematischer Gesetze bethätigen kann, wie wir solche ja auch in der empfindungslosen organischen und unorganischen Natur befolgt finden. Allein eine solche unbewusste Anwendung mathematischer Gesetze seitens des „Unbewußten“ würde hier nicht genügen. Vielmehr müfste dasselbe, wenn es an der Hand von mathematischen Beziehungen den Grund für die Konsonanz- oder Dissonanzempfindungen des Ich legen soll, von diesen eine, wenn auch dem „Ich“ unbewusste, so doch ihm selbst bewusste Kenntnis haben. Denn nur aus einer solchen Kenntnis kann dem Unbewußten die Einsicht in die Ordnung zufliessen, welche die musikalischen Konsonanzen nach Euler und Dreher, wie objektiv, so auch subjektiv charakterisieren. Damit aber ist die Lösung des Problems nur verschoben. Jetzt erhebt sich die Frage, woher denn dem „Unbewußten“ diese Kenntnis von der Mathematik zugeflossen sei. Wollen wir aber nicht unwissenschaftlichem, trübem Mysticismus verfallen, so werden wir die „unbewußte“ Seele nicht von vornherein im Vollbesitz solcher Wissenschaften denken dürfen, deren Erwerbung dem „Ich“ nur mit so vieler Anstrengung in der Arbeit von Jahrhunderten gelungen ist. Wie wenig in der That aus der Einhaltung mathematischer Gesetze auf die Kenntnis derselben geschlossen werden kann, dafür liefert uns die von Dreher zur Erläuterung herangezogene Lokalisierung im Gesichtsraum einen, wie ich meine, schlagenden Beleg. Viel schneller, als beim Menschen, ist die Raumanschauung und die sichere Lokalisierung im Gesichtsraum bei den Tieren ausgebildet. Es erscheint aber absurd, dem „Unbewußten“ in einem Hühnchen, welches, die zertrümmerte Eierschale noch auf dem Rücken, bereits richtig zu lokalisieren versteht, eine Kenntnis der Mathematik zuzuschreiben, von der bei einem heranwachsenden Kinde so lange nichts zu verspüren ist.

Aufgefallen ist mir übrigens, dass der Verfasser die eindringenden Untersuchungen von Lipp's über diesen Gegenstand gänzlich unberücksichtigt gelassen hat.

Von einzelnen Punkten, in denen ich mit dem Verfasser nicht übereinstimme, seien die folgenden hervorgehoben. Dass die kleine Septime eine ausgesprochenere Dissonanz sei, als die grosse (S. 19), wird kein Musiker dem Verfasser zugeben. Derselbe will den Grund für die von ihm behauptete schärfere Dissonanz der kleinen Septime darin sehen, dass beim Grundton und der kleinen Septime das kompliziertere Schwingungsverhältnis $8 : 14 \frac{1}{5}$, bei der grossen Septime das einfachere $8 : 15$ herrsche. Im Gegenteil dient der Umstand, dass trotz des einfacheren Verhältnisses der Schwingungszahlen in Wirklichkeit bei der grossen Septime der dissonierende Charakter ein schärferer ist, zum Beweise dafür, dass die Erklärung der Konsonanz- und Dissonanz-Empfindungen aus einer (wenn auch unbewußten) Einsicht in die Schwingungsverhältnisse nicht angeht. Aus der Theorie von Helmholtz' dagegen erklärt sich bekanntlich die grössere Rauhigkeit der grossen Septime als selbstverständlich, da bei ihr die Zahl der Schwebungen eine ungleich grössere ist, als bei der kleinen.

Auch hinsichtlich dieser durch das Zusammenklingen zweier Töne herbeigeführten Schwebungen sucht Dreher gegen Helmholtz neue Anschauungen geltend zu machen (S. 37 ff.). Er will bei jenen Veränderungen im Tonverlauf Tonlicht und Tonschatten unterscheiden, die sich in verschiedener Weise auf die Komponenten verteilen, je nach dem Schwingungszustande (Luftverdünnung oder Luftverdichtung), welchen die zusammen-

treffenden Einzeltöne aufweisen, und die sich ähnlich verhalten sollen, wie dunkle Schrift auf hellem Grunde und helle Schrift auf dunklem Grunde. Auch die Zahl der Schwebungen sei von Helmholtz zu niedrig angegeben. — Ich kann auf diese Theorie Drehers hier nicht näher eingehen. Nur das will ich bemerken, dass ihr meiner Meinung nach die irrige Ansicht zu Grunde liegt, als wirke in einer periodischen Schwingung Luftverdichtung anders auf das Gehör, als Luftverdünnung.

Wenn S. 78 v. Helmholtz die Meinung zugelegt und bekämpft wird, dass wir bei einfachen Tönen oder an Obertönen armen Klängen in der Vorstellung Obertöne hinzufügten, so liegt hier ein (von Du-Bois-Reymond veranlaßtes) Mißverständnis der Ansicht Helmholtzens vor. Nicht auf eine Hinzufügung in der bloßen Vorstellung wird von Helmholtz diese Ergänzung zurückgeführt, sondern auf eine Erzeugung von Kombinationstönen im Ohr, verursacht durch Momente, die nicht psychischer Natur sind, sondern in der Konstruktion des Ohres liegen (Lehre von den Tonempfindungen, 4. Aufl. S. 263—264). Nicht zustimmen kann ich auch Dreher, wenn er ebendort für den Umstand, dass eine Melodie, auf der Flöte gespielt, sich leichter erfassen lässt, als auf der Harfe, den Grund darin sieht, dass die Flöte an Obertönen arm sei und darum nahezu nur Töne mit Tönen verbinde, während wir bei der Harfe mit ihrer ausgesprochenen Klangfarbe Harmonieen mit Harmonieen zu verschmelzen hätten. Vielmehr dürfte sich dieses Verhältnis aus dem Kontinuierlichen des Flötentones erklären, bei welchem der voraufgehende Ton in unveränderter Stärke bis zum Einsetzen des folgenden andauert, im Unterschiede von dem rasch verklingenden Ton gezupfter Harfensaiten, welcher keinen so engen Anschluss der einzelnen Elemente der Melodie darbietet.

Über die höhern ästhetischen Wirkungen der Tonkunst, welche über die bloßen Elementargefühle hinausgehen, finden wir bei Dreher manche feinsinnige Bemerkungen (S. 93 ff.). Vermisst habe ich die Hervorhebung des architektonischen Elements, welches im Bau von Perioden und ganzen Sätzen, in der Bewegung und Gegenbewegung u. s. w. eine so grosse Rolle spielt, namentlich bei der Instrumentalmusik, und auf welchem in erster Linie das logische Element des schöpferischen Musikverständnisses, wie des verständnisvollen Musikgenusses beruht.

Die Darstellung ist nicht ganz frei von Anstoßen. Mehrfach begegnen wir einer Reihe unverbunden nebeneinander gesetzter Bemerkungen (z. B. S. 66) oder überflüssigen Abschweifungen (z. B. S. 54 über das Fechnersche Gesetz, S. 56—58 eine keineswegs „durch den Stoff gebotene“ historische Abschweifung). Auch der Satzbau hätte in vielen Fällen weniger schleppend sein können. Die recht zahlreichen störenden Druckfehler sind zum größten Teil, doch nicht alle (z. B. S. 16 Z. 6 v. u. „Höhren“), nachträglich korrigiert.

Breslau.

Clemens Baeumker.

Jos. Krause, Commentatio philosophica: Quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Brunsberg. 1890.

Gleich im ersten Satz, der den „status quaestionis“ erläutern soll, hebt der Verfasser die im Titel ausgedrückte Fragestellung auf. Die Abhandlung beginnt nämlich: „Quum de aliis rebus, tum de hac quaestione, num ratione demonstrari possit, mundum non posse non

natum esse tempore, Thomas Aquinas et Bonaventura inter se differunt.“ Und doch lautet der Titel: *Quomodo S. Bonav. mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit.* Das *non posse* non wird also mit dem *non esse* einfach gleichgestellt. Dieser Mangel an logischer Schärfe macht sich durch die ganze Abhandlung fühlbar. Hier nur einige Beispiele:

S. 17 wird ein Satz des hl. Thomas angeführt: „*Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu*“, und dann geschlossen: „*Possibile igitur censem esse numerum actu infinitum.*“ Die Behauptung „*non est demonstratum, possibile non esse*“ bedeutet also für Herrn Krause dasselbe wie „*possibile est*“. Ja noch mehr; er drückt seine Verwunderung aus, dass der hl. Thomas, der einerseits sagt: „*es ist nicht möglich*“ und andererseits: „*Diese Unmöglichkeit ist aber noch nicht demonstrativ bewiesen*“, sich in dieser Weise widersprechen könne.

S. 18 werden zwei Äußerungen über die Schrift des hl. Thomas „*De aeternitate mundi contra murmurantes*“ angeführt; die eine von Stentrup: „Hätten wir nicht für die Echtheit der Abhandlung »über die Ewigkeit der Welt« einen Gewährsmann wie Bernhard de Rossi es ist, wahrlich, man möchte sich versucht fühlen, dieselbe dem hl. Thomas abzusprechen“; und die andere von Kleutgen: „Es ist zweifelhaft, ob diese Schrift nicht einem andern Verf. angehört“. Auf diese Aussprüche hin, die sich, nebenbei bemerkt, auf keinen einzigen weder innern noch äußern Grund zu stützen vermögen, sagt Krause ohne weiteres: „*Sunt qui opusculum (hoc) . . . quo sensa illa singularia (nämlich die vorerwähnten „Widersprüche“) ponuntur, ab Aquinate abjudicent*“. Also der Wunsch des einen und der Zweifel des andern sind für ihn geschichtliche Zeugnisse: „*abjudicant*“.

Derselbe Mangel an Logik macht sich auch in der Darstellung der Lehre selbst bemerkbar.

S. 3 gibt der Verf. als die Lehre des hl. Thomas aus: „*evinci non posse, mundum originem necessario habuisse, neque potuisse non habere*“. Und einige Seiten weiter spricht er von den Gründen, mit welchen der hl. Thomas „*aeternam creationem universi esse possibilem demonstrare nititur*“. Ja, auf S. 5 wird uns noch eine andere Version der Lehre des hl. Thomas geboten. Nach abermaliger Wiederholung, dass der hl. Bonaventura die dem hl. Thomas entgegengesetzte Lehre vertrete („*Aliam atque S. Thomas sententiam profitetur S. Bonaventura*“), wird nämlich fortgefahrene: „*Haud ignorat S. Bonav. hanc veritatem fundamenti instar esse, pro sublato multae aliae veritates cadant necesse sit, servato stabilitate atque confirmatae videantur*“ (Dass in der Lehre des hl. Thomas gar so manche Wahrheiten infolge seiner Lehre über den hier behandelten Punkt zu kurz gekommen seien, wird durch das Urteil der kirchlichen Auktorität nicht bestätigt). „*Hinc indignatio quacum Bonav. illam sententiam contrariam respuit. Displicere se contendit illorum ratiocinandi viam qui aeternam extra Deum positam materiam statuant cum Aristotele, ideoque mundi aeternitatem defendant; nullo autem pacto assequi se posse quomodo quis mundum de nihilo factum eundemque aeternum esse posse arbitretur: „hoc adeo esse contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcunque parvi intellectus* (diese Worte sind in der Abhandlung selbst im Hinblick auf den hl. Thomas unterstrichen) *crediderit hoc posuisse“*. Also die Ansicht des Aristoteles, dass die Welt ewig sei — vom kirchlichen Standpunkt aus eine Häresie — und etwas, was nach der Meinung des hl. Bonaventura kein Philosoph *quantumcunque parvi intellectus*

gelehrt hat: das ist, Herrn Krause zufolge, die Lehre des hl. Thomas! Wir haben also hier vier verschiedene Fassungen ein und derselben Lehre des Aquinaten: 1. Die Welt ist ewig; 2. die Welt kann ewig sein; 3. dass die Welt ewig sein kann, kann demonstrativ bewiesen werden; 4. es kann nicht demonstrativ bewiesen werden, dass die Welt nicht ewig sein könne. Und das alles wird widerlegt mit den Gründen, mit welchen der hl. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit! Eine kontradiktorische Fassung der entgegengesetzten Lehren liegt hier wohl nicht vor.

Wie das Gesagte bereits angedeutet, macht sich in der vorliegenden Abhandlung eine eigentümliche Animosität gegen den hl. Thomas Luft. Der Verf. kann nicht genug sein Verwundern ausdrücken (S. 4 17) über die unfalslichen Lehren desselben: seine Gründe sind ihm „futilia“ (S. 9); „Quae contra dicit, ea omnino non faciunt ad rem“ (S. 17); „er widerspricht sich selbst“ (S. 19) u. s. w. Wenn man diesen Ausdrücken das Zeugnis der Geschichte über den hl. Thomas, wie es vom Oberhaupt der Kirche bestätigt wurde, entgegenhält, nämlich „ratio ad humanum fastigium Thomae pennis erecta, jam fere nequit sublimius assurgere“, so kann man sich eines eigentümlichen Eindrückes nicht erwehren. Würden solche Ausdrücke in einer Kontroverse mit einem Manne von irgend welcher Autorität gebraucht, so müfsten sie als beleidigend aufgefahst werden. Und demjenigen gegenüber, den die Kirche bezeichnet als „Theologorum princeps et Philosophorum norma“, werden sie als erlaubt betrachtet! Selbstverständlich tadeln wir damit nicht ohne weiteres jedes Abweichen von philosophischen Lehren des Aquinaten, sondern nur die ungebührliche Art und Weise, in welcher dieses geschieht.

So wenig der Verf. die Lehre des hl. Thomas verstanden hat, so wenig hat er die des hl. Bonaventura zur richtigen Darstellung gebracht. Zunächst ist die vorher angeführte Stelle falsch citiert. Dafs dieselbe sich nicht auf die Lehre des hl. Thomas beziehen kann, geht aus den eigenen Worten des hl. Bonaventura klar hervor. Er redet ja von etwas, was kein Philosoph, soviel er glaube, gelehrt habe. Offenbar wäre also dieses Zeugnis, wenn es die von unserm Verf. gewünschte Tragweite hätte, geschichtlich unrichtig. Was der hl. Bonaventura sagt, ist dieses: „Dicendum quod ponere mundum aeternum esse, sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas . . . adeo est contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcunque parvi intellectus crediderim hoc posuisse“. An Stelle des „aeternum esse“ unterschiebt aber unser Verfasser die Worte „aeternum esse posse“. — Alles, was der seraphische Lehrer in dem berührten Artikel thut, ist, die Behauptung des Aristoteles, dass die Welt ewig sei, zu widerlegen. Dafs der Stagirite eine Schöpfung aus nichts gekannt habe, bezweifelt der hl. Bonav. Darum sagt er in dem vorcitirten Satze, er glaube nicht, dass irgend ein Philosoph diese beiden Punkte gelehrt habe: die Welt sei aus nichts hervorgebracht, und: sie sei ewig. Diese beiden Sätze zu gleicher Zeit aufzustellen erscheint ihm als unmöglich.

Von der Lehre des Aristoteles aber, unter der angedeuteten Voraussetzung, nämlich dass dieselbe die Ewigkeit der Welt auf Grund der Ewigkeit der Materie behauptet habe, sagt er: „Ponere mundum aeternum praesupposita aeternitate materiae rationabile videtur et intelligibile, et hoc dupli exempli. Egressus enim rerum mundanarum a Deo est per modum vestigii. Unde si pes esset aeternus et pulvis in quo formatur vestigium, esset aeternus, nihil prohiberet intelligere vestigium pedis esse coaeternum, et tamen a pede esse vestigium. Per hunc

modum si materia sive principium potentiale esset coaeternum auctori, quid prohibet ipsum vestigium esse aeternum? immo videtur congruum . . . Si ergo materia coaeterna est auctori . . . rationabile videtur creaturas sive mundum . . . esse aeternum". — Auf Grund dieser Stelle sagt Bañez (*Comment. in I p. q. 46 a. 2*), der hl. Bonaventura neige zu der Ansicht hin, die Welt und alle Geschöpfe in ihr hätten von Ewigkeit sein können. Hurtado (*Physica disp. 16 sect. 2 § 7*) sagt zwar, der seraphische Lehrer werde für die entgegengesetzte Ansicht angeführt; jedoch geschieht dieses seiner Ansicht nach mit Unrecht: „ille nihil favet“. Gewifs hätte also diese Stelle, in welcher das gerade Gegenteil des in vorliegender Abhandlung Angeführten gesagt zu werden scheint, einer Erklärung bedurft, wie sie auch z. B. Vasquez (*In I p. disp. 177 cap. 2*) oder der Kapuziner Gaudentius Bontempi (*Palladium theolog. tract. 3 disp. 1 quaest. 12*) geben zu müssen glauben. Bei unserm Verf. vernehmen wir darüber kein Wort. Er hält sich an die Gründe, mit welchen der heil. Bonaventura Aristoteles unter der andern Voraussetzung bekämpft, nämlich dass er gemeint habe „quod nullo modo (mundus) cooperit“. Der seraphische Lehrer sagt hierbei ausdrücklich, dass er nur die Gründe des Aristoteles im Auge habe und diejenigen, „quas Commentatores et moderniores superaddunt rationibus Aristotelis“. Daraus erhellt die Unbilligkeit, den hl. Bonaventura in Gegensatz zu stellen mit dem hl. Thomas; denn auch er widerlegt an vielen Stellen *ex professo* die besagte Lehre des Stagiriten. Allerdings geht der seraphische Lehrer in seinen Gegengründen so weit, dass er sagt, die bekämpfte Lehre sei unmöglich und widersprechend. So weit geht der hl. Thomas nicht. So falsch und unwahr er auch die aristotelische Lehre findet, einen innern Widerspruch sieht er in derselben nicht. Und in dieser Behauptung hat er eine unwidersprechliche Thatsache auf seiner Seite. Die Vertreter der von ihm bekämpften Ansicht sahen einen solchen Widerspruch nicht, ja, sie leugneten ihn geradezu. Ein Widerspruch in den Begriffen kann aber niemanden entgehen, der die Begriffe selbst versteht. „Mirum — sagt deshalb der hl. Thomas — quomodo Augustinus eam (repugnantiam) non vidit . . . Mirum etiam, quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt.“ Und er fügt ironisch hinzu: „Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia“ (*Opusc. De aeternitate mundi contra murmurantes*). Natürlich sagt er dieses nicht mit Rücksicht auf seinen seraphischen Freund, denn dieser behandelt, wie bereits gesagt, nicht die Frage nach der innern Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, sondern bekämpft bloß die Behauptung, dass eine solche tatsächlich stattgefunden habe, obgleich er in dieser Bekämpfung weiter geht als zu seinem Zweck erforderlich war.

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, dass eine Abhandlung wie die vorliegende nicht nur kein neues Licht über die behandelte Frage verbreitet, vielmehr ganz darnach angethan ist, dieselbe in ihren eigenen Mangel an Verständnis zu verwickeln. Auffällig ist es auch, dass dieselbe an vielen Stellen wörtlich mit Stöckl (*Die thomistische Lehre vom Weltanfang*, im *Katholik* 1883 Bd. I.) und mit Frohschammers Aufsatz im *Athenaeum* (München 1862; neu abgedruckt in seiner *Philosophie des Thomas von Aquin*, Leipzig 1889 S. 512 ff.) übereinstimmt.

Maynooth.

Fr. Thomas Esser, Ord. Praed.

Lehre vom Schönen von Otto Trautmann. I. Form, Ornament und Farbe. Dresden, R. Bertling 1890.

In der Einleitung werden, ohne dass eine Begriffsbestimmung des Schönen und der Schönheit vorausgeht, die Erscheinungen, die man als schön bezeichnet, in zwei Klassen geteilt, solche, die niemals ihren Wert verlieren, und andere, welchen der heute beigelegte Wert schnell abhanden kommt. An diese Teilung schliesen sich zwei Bemerkungen an, wovon die zweite besagt: „Würde alles, was einmal als schön bezeichnet worden, diese Auszeichnung behalten, so wäre nicht einzusehen, wie eine Lehre vom Schönen zustande kommen sollte“. Dieser Satz ist auffallend und steht im Widerstreit mit den bald darauf folgenden Sätzen. „Ein festes Schönes bietet den willkommensten Ersatz für Bestimmungen“. „Das Schöne soll einen festen Wert darstellen, die Lehre vom Schönen soll sich auf einen Zustand, einen allen Wertschwankungen enthobenen Zustand gründen können“. Referent ist mit den so eben angeführten Sätzen einverstanden; aber wie stimmt dazu die Meinung des Autors, es sei nicht einzusehen, wie eine Lehre vom Schönen zustande kommen sollte, wenn alles, was als schön bezeichnet wird, diese Auszeichnung immer behalten würde? Gerade dann wäre ja die vom Autor gestellte Forderung, dass das Schöne einen festen Wert haben soll, am vollkommensten erfüllt. Mit der soeben erwähnten Forderung eines Schönen, das festen Wert hat, korrespondiert der Inhalt des ersten Kapitels, welches die Frage „Gibt es feste Formen des Schönen?“ beantwortet. Die gegebene Antwort lautet bejahend und Referent ist im wesentlichen damit einverstanden. Bei der Begründung der bejahenden Antwort jener Frage stützt sich unser Autor auf die von Fechner angestellten Versuche in Betreff der Wohlgefährlichkeit rechteckiger Figuren. Fechner zeichnete nämlich rechteckige Figuren, in welchen das Längenverhältnis zweier im rechten Winkel sich treffender Seiten zwischen 1 : 1 (Quadrat) und 1 : 2,5 in verschiedenen Abstufungen sich bewegte. Solche Rechteckfiguren wurden mehr als 300 Personen zur Beurteilung in Bezug auf Wohlgefährlichkeit vorgelegt. Das Resultat war, dass das Quadrat und die demselben nächststehenden, sowie auch die sehr langen Rechtecke als die ungefährlichsten, jene Rechtecke aber, deren Seitenverhältnis dem goldenen Schnitt am meisten sich annäherte (1 : 1,618) als die gefährlichsten von der überwiegenden Mehrzahl der Personen befunden wurden. Referent kann dies Ergebnis aus vielen eigenen Erfahrungen und Messungen, die er an Visiten- und Gratulationskarten, an Photographien und Druckflächen von Büchern, sowie an Grundrissen von Tempeln und Kirchen vorgenommen hat, bestätigen. Einen Teil dieser Untersuchungen hat Referent in seinen Verschiedenen Publikationen über den goldenen Schnitt bekannt gegeben. Es scheint jedoch, dass Herrn Trautmann alle diese Publikationen unbekannt geblieben sind, denn keine davon ist von ihm erwähnt. Auf Seite 41 hat Trautmann eine aus einem Rechteck und zwei Kreissegmenten zusammengesetzte Figur gezeichnet, in welcher die zwei Hauptachsen, Breite und Länge, das Verhältnis des goldenen Schnittes genau einhalten, obwohl der Autor, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dies Verhältnis dort nicht bespricht und nicht beabsichtigt hatte. Mir ist dies ein neuer Beleg für die von mir oft gemachte Beobachtung, dass jenes Verhältnis sehr oft unabsichtlich eingehalten wird.

Es folgt dann die Beantwortung der Frage: Ist eine Wissenschaft vom Schönen möglich? Die auf Seite 50 gegebene Antwort, es müsse diese Frage wenigstens vorläufig bei Beschränkung auf die besprochenen

Thatsachen verneint werden, kam — offen gesagt — dem Referenten unerwartet. Doch beschränkt Trautmann seine Verneinung durch die Bemerkung, dass hiermit ein Wissen vom Schönen nicht geleugnet sein solle. Dafs zwischen Wissen und Wissenschaft noch ein Unterschied sei, kann zugegeben werden, aber die Behauptung, dass vorläufig wenigstens eine Wissenschaft vom Schönen unmöglich sei, erklärt die Ästhetik als Wissenschaft für unmöglich und dann entsteht die Frage, was denn gegenwärtig die Ästhetik sei, wenn sie nicht Wissenschaft vom Schönen sein kann?

Die Ausführungen über Form und Ornament, welche nun folgen, enthalten viele treffende Bemerkungen über die Verhältnisse dieser zwei Faktoren des Kunstschönen und deren ästhetische Bedeutung; dasselbe gilt von dem Kapitel, welches von der Farbenharmonie handelt, wobei übrigens Trautmann ganz auf Brückes Physiologie der Farben sich stützt. Was hier von S. 68 bis 71 mit Bezugnahme auf Brücke über die Wohlgefalligkeit gewisser Farbenkombinationen gesagt ist, kann Referent grosenteils auf Grund eigener Beobachtungen bestätigen. Auf den Tafeln des Werkes von Racinet „das polychrome Ornament“ finden sich die von Brücke als besonders wohlgefallig bezeichneten Farbenkombinationen z. B. Blau mit Rot oder mit Goldgelb, dann die Trias Rot, Blau, Gelb, besonders frequent.

In den Schlussbetrachtungen wird die ästhetisch wichtige Frage nach dem Verhältnisse des Zweckes zur Form und zur Schönheit noch erörtert und im wesentlichen dahin beantwortet, dass die Zweckmässigkeit noch nicht Formschönheit begründe. Bei den in Aussicht gestellten Fortsetzungen dürfte die einschlägige Litteratur etwas mehr, als in dieser ersten Nummer geschehen, berücksichtigt werden.

Dr. X. Pfeifer.

Zu Aristoteles *de memoria* 2. 452 a 17 f. von Freudenthal.

Separatabdruck aus dem Archiv für Geschichte der Philosophie von Stein.

Die angegebene schwierige Stelle bei Aristoteles hatte Siebeck logisch erklärt und übersetzt: „Das Allgemeine ($\tauὸ\ \chiαθόλον$) und der Mittelbegriff ($\tauὸ\ μέσον$) sind das Princip für das richtige Treffen bei der absichtlichen Wiedererinnerung . . . $HΘ$ steht als Schema des $\chiαθόλον$ gegenüber den einzelnen E und A . Wenn man sich auf E (das Einzelne) nicht besinnt, so kommt man vielleicht bei (durch) $HΘ$ (dem Allgemeinen) darauf, denn von dort aus ist es leicht, sich auf beides, sowohl auf E als auf A zu besinnen“. Denn im η ist das ε und in ϑ das δ enthalten, wie das Einzelne im Allgemeinen. Der Allgemein- oder Mittelbegriff enthält nämlich „Wesen und Grund“ der in ihm zusammengefasssten Dinge und führt von selbst auf deren Begriffe, der enge begriffliche Zusammenhang bedingt deren leichte Reproduktion. Nun spricht aber Aristoteles nirgends sonst von dieser Art der Vorstellungsassociation, um so weniger, als nach seiner Auffassung die Ideeenassociation dem sinnlichen Erkenntnisvermögen angehört und dem begrifflichen Denken fernsteht. „Der Vorgang der Erinnerung,“ heifst es, „ist somatischer Art.“ Die Vorstellungen sind unter sich verknüpft, entweder auf Grund eines zeitlichen oder räumlichen Zusammenhangs, einer Ähnlichkeit oder eines Kontrastes. Freudenthal versteht daher die Stelle psychologisch und übersetzt: „Im allgemeinen scheint auch das Mittelglied einer Reihe Ausgangspunkt ($ἀρχή$) für alle

Glieder zu sein, da man von ihm aus vorwärts und rückwärts zu den gesuchten Vorstellungen geführt werden kann. Geht man also z. B. in der Reihe *A B Γ Α E Z H Θ* von dem zuletzt wahrgenommenen *Θ* zu den früheren Vorstellungen zurück, so kann man von ihm aus zu *E* und *Z* geführt werden, aber auch in umgekehrter Folge, wenn man von *E* ausgeht. Erinnert man sich aber auch bei *E* nicht an *Z* und *H*, dann wird man auch von keinem andern Gliede aus sich erinnern können. Von *E* aus führt die Association nach beiden Seiten, nach *Z* und nach *Α*.“

Dr. G. Grupp.

Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie von Dr. Friedrich Harms. Aus dem handschriftlichen Nachlass des Verfassers herausgegeben von Dr. Heinrich Wiese. Leipzig, Grieben-Fernau. 1889.

Das vorliegende Werk zeichnet sich durch besondere Vorzüge aus. Vor allem ist die große Klarheit der Darstellung zu rühmen, welche ohne Verzicht auf charakteristische und prägnante Wendungen und ohne in zu große Breite auszuarten, sich möglichster Deutlichkeit befleist. Sodann sind die verschiedenen Auffassungen des Rechtes, die ästhetische der Griechen, die hedonische, die utilitaristische, die theologische, naturalistische, die Vertrags- und Willenstheorie, endlich die geschichtliche Auffassung mit einer Bestimmtheit und Schärfe vorgetragen und nach ihren Voraussetzungen und Konsequenzen entwickelt, wie ich sie noch selten gefunden habe. Endlich berührt es wohlthuend, mitten in der atheistischen Philosophie der Gegenwart, wo selbst Gottesgläubige sich scheuen, das Recht auf Gott zurückzuführen, den Gottesgedanken als Ausgangspunkt anzutreffen und zugleich mit aller Entschiedenheit Recht und Sittlichkeit auf einander angewiesen zu seben. Dieser Standpunkt läfst den Verfasser die Scholastik viel gerechter beurteilen als es gewöhnlich der Fall ist und er tritt mit Entschiedenheit der Behauptung entgegen, die Scholastik habe sich mit einer einfachen Reproduktion des Aristoteles begnügt, vielmehr, sagt er, es habe sich die christliche Philosophie mit einem neuen christlichen Inhalte erfüllt.

Harms unterscheidet in der mittelalterlichen Philosophie ein doppeltes Verhältnis zum Staate: anfänglich habe man den Staat als etwas Unterordnetes als ein bloßes Mittel für die Kirche betrachtet (Augustin), später sei die Auffassung edler geworden und man habe ihn als die eine Seite des Gottesreiches betrachtet. Ob es hiermit seine Richtigkeit habe, kann bezweifelt werden; nach manchen kirchenpolitischen Schriftstellern wäre die Entwicklung geradezu umgekehrt verlaufen.

Harms erhebt die Frage: Ist das Recht im Willen oder in der Vernunft begründet und entscheidet sich für das letztere. Im letzten Grunde, meint er, ruhe es in Gott und sein nächstes Organ ist der durch das Wesen Gottes gebundene ordnende Menschenwille. Wie das freilich näherhin gemeint sei, erfahren wir nicht.

Es erhebt sich ferner die Frage: gehört das Recht der Natur oder der Geschichte an, d. h. ist es wie die Naturerscheinungen etwas Unveränderliches und erfolgt es, wie die Naturgesetze, immer in einer und derselben Weise, oder setzt es einen Trieb voraus, aus dem die Geschichte hervorgeht? Um diese Frage zu beantworten, werden nicht hergehörende Momente beigebracht. (S. 90 f.) Die Frage wird weder dadurch entschieden, dass der Naturstand eine unmögliche Fiktion ist,

noch daß die Natur nur den Selbsterhaltungstrieb kennt, während dem Recht höhere Triebe zu Grunde liegen. Es handelt sich vielmehr darum, das Bleibende und das Veränderliche im Recht zu unterscheiden und die Seite, welche den Zusammenhang des Rechtes mit der Natur aufweist, wie die andere, wo es darüber hinausführt, gleichmäßig zu berücksichtigen. Eine einseitig geschichtliche Fassung des Rechtes nähert sich bedenklich der von Harms verpönten Vertragstheorie und kann der gewohnheitsmäßigen Bildung derselben nicht gerecht werden.

Harms stimmt nämlich der geschichtlichen Schule zu und zieht es vor, das Recht aus der Gewohnheit, als aus bewußter gesetzgeberischer Absicht zu erklären; er schreibt dem Rechte eine Art natürlichen Wachstums zu, wiewohl er sich bemüht, eine physiologische Beschlagnahme des Rechtes abzulehnen. Die Gewohnheit, heißt es, ist nicht reiner Naturprozeß und das Recht wächst nicht wie eine Pflanze, die Gewohnheit wird freilich zur zweiten Natur, aber nur auf geistigem Gebiete — „ein Stein gewöhnt sich nicht an, nach dem Gesetze der Schwere zu fallen, sondern er fällt, doch von Anfang an und durch alle Zeiten hindurch in gleicher Weise“ —, die Gewohnheit ist die ursprüngliche Bildungsform des Geistes, ein Naturvorgang, aber sie setzt ein Denken oder wenigstens ein berechtigtes Gefühl voraus und bildet „die Grundlage für den Vernunftprozeß“. Nicht minder als die Naturanalogie wird die Reflexion von der Rechtsbildung ferngehalten und H. flüchtet sich zu dem dunklen Begriff der Gewohnheit in der Indifferenzlinie zwischen Geist und Natur, zwischen bewußter und unbewußter Rechtsbildung. Das Prinzip der Gewohnheit ist der Schibboleth der Indifferenz- oder Identitätsphilosophie, trägt ganz ihren Charakter und sucht wie diese zwischen Idealem und Realem zu vermitteln. So gilt auch von ihr das Wort Hegels über die Identitätslehre: sie sei die Nacht, in welcher alle Kühe schwarz sind.

Gehört das Recht zur Kategorie der Tugenden, der Güter oder der Pflichten? Der Verfasser unterstellt es dem Begriff der Pflichten. Wäre es eine Tugend, wie es die antike und mittelalterliche Ansicht wollte, so ließe sie sich meint H., nicht befehlen. Eine Tugend ist freie Gabe der Person und hat nur als solche einen Wert, sie zu befehlen wäre Despotismus. „Was aber Recht ist, muß sich befehlen lassen.“ Die moderne Ansicht fasst nach H. „das Recht als Mittel für die Güter des Genusses der Einzelnen oder des Ganzen, des Gemeinnutzens, der Wohlfahrt“; auch diese Ansicht hält er für verwerflich; denn sie führe zum Hedonismus und zur Auflösung der Rechtsordnung. Es seien die Kommunisten und Anarchisten, welche die volle Konsequenz aus dieser Ansicht ziehen und jedem das gleiche Recht auf Genuss zusprechen.

So scharfsinnig die Kritik ist, so muß doch ihre Berechtigung bestritten werden. Das Recht muß einen Zweck haben, dieser Zweck kann aber nur ein Gut sein und es kommt nur darauf an, welcher Art dieses Gut ist. Der Verfasser selbst nennt gelegentlich die Freiheit als Rechtszweck. — Soll das Recht allgemein herrschen, so muß die rechtliche Gesinnung allgemein d. h. zu einem allgemeinen moralischen Habitus werden, sei er auch nur auf die äußerliche Befolgung des Gesetzes, auf Legalität gerichtet. Dies ist aber nichts anderes, als die Tugend der Gerechtigkeit der Alten. H. selbst betont es einer Ansicht gegenüber, welche den Charakter der Erzwingbarkeit des Rechtes ausschließlich hervorhebt, dasselbe müsse in der Gesinnung wurzeln und als Pflicht bewußt sein.

Noch sind einige Einzelheiten zu beanstanden. Kant legt die reine Form des Willens dessen allgemein gültige Bestimmtheit seiner Ethik zu Grunde, statt dessen unterschiebt ihm Harms die Idee der Freiheit;

diese, heißt es (S. 62), sei reiner Vernunftbegriff und stelle die Unendlichkeit eines Wesens, absoluten Wert dar. Die Freiheit selbst erklärt der Verfasser S. 100 unzutreffend dahin, der Wille sei deshalb frei, weil er „Produktivität aus dem Bewußtsein ist“, über die Wirklichkeit hinausgeht und Neues, nicht Daseiendes schafft.

Maihingen.

Dr. G. Grupp.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXX, 4—6; CXXI, 1. 1890.

A. Farges: De la connaissance et de la conscience sensibles, en général 297. *Charaux*: Les éléments de la pensée et les éléments de l'histoire 323. *De Broglie*: La géométrie non euclidienne (Forts., vgl. V, 126 dieses Jahrbuches) 340. *Domet de Vorges*: De la pensée de S. Thomas sur la notion du bien obligatoire 370. *d'Hulst*: S. Thomas et le spiritualisme à la Sorbonne 376. *A. Farges*: L'homme et la bête 393. *A. Ackermann*: La notion de liberté chez les grands philosophes (Forts., vgl. V, 254 a. a. O.) 427. CXXI, 75. *Ch. Denis*: L'œuvre de M. Caro et le spiritualisme en France 455. CXXI, 27. *G. Lechalas*: Le nombre et le temps dans leurs rapports avec l'espace 516. *A. Largent*: Une histoire du siècle apostolique 541. *A. Farges*: L'illusion métaphysique du moi CXXI, 5. *G. Lechalas*: La géométrie générale et l'intuition 56.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XI) 5 u. 6 1890. *A. Rotelli*: Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III qu. 1—26 (Forts., vgl. V, 254 a. a. O.) 65. *J. B. Chabot*: Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I qu. 27—43 (Forts., vgl. V, 254 a. a. O.) 71. *Tononi*: Consilium Fratris Gometii Minoritae in favorem Montis Pietatis anni 1491 nunquam editum 74. 95. *Fernandez*: De pontificiae infallibilitatis extensione (Forts., vgl. V, 254 a. a. O.) 77. *Ermoni*: Commentarium in Opusculum S. Thomae Aqu. de verbo (Forts., vgl. V, 126 a. a. O.) 81. *A. Barberis*: De mente S. Bonaventurae circa humanam cognitionem 86.

Philosophisches Jahrbuch III. Bd. 4. Heft 1890. *Hayd*: Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unbeschränkter Freiheit der wissenschaftlichen Forschung mit einem dogmatisch bestimmten Glaubensbekenntnis Schl(ufs; vgl. IV, 512 a. a. O.) 353. *Kaderávek*: Über die Einführung der christlichen oder aristotelisch-thomistischen Philosophie an den philosophischen Fakultäten (Schluß; vgl. V, 255 a. a. O.) 373. *Pfeifer*: Analogien zwischen Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kants Kritik der Gottesbeweise 390. *Sierp*: Pascals Stellung zum Skepticismus (Schluß; vgl. V, 255 a. a. O.) 403.

Zeitschrift für exakte Philosophie XVIII, 1. Heft 1890. *Thilo*: Über das zweite Buch der allgemeinen praktischen Philosophie Herbarts 1. *O. Flügel*: Zur Lehre vom Willen 30. *Cornelius*: Zur Theorie der Aufmerksamkeit 68. Ein Brief Herbarts 77.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik XCVII, 1. u. 2. Heft, XCVIII, 1. Heft 1890. *Glogau*: Über Goethe. Studie zur Entwicklung des deutschen Geistes 1. *Volkelt*: Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang. Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus 25. *Bender*: Über das Wesen der Sittlichkeit