Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 13 (1899)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Litteratur
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761756

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: 24.08.2025

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

creaturae imperfectionis involvit, et solum relicto quod habet perfectionis; i. e. praedicamus tunc existentiam de Deo non ut actum, qui aliquam potentiam compleat, sed tamquam merum attributum, sicut sapientiam et bonitatem. Talis autem obscura cognitio — quae quidem id, quod Deus est, nobis nequaquam manifestat, sed, ut diximus, Deum mere indicat seu indigitat, quamdiu non per penitiorem cognitionem corrigitur et completur, virtualis distinctionis inter Deum et existentiam eius fundamentum est, quod quidem a nullo philosopho iure negari posse existimo; secus enim haec propositio: Deus existit esset propositio etiam quoad nos per se nota; quod hodie iam nemo catholicus admittat.

Licet autem distinctionem virtualem inter essentiam Dei eiusque existentiam hoc tantum sensu a nobis exposito admittamus, nequaquam argumentorum nostrorum perit efficacia. Sensus enim iste est, quod existentia, in ista imperfecta cognitione, se habet ad Deum, sicut attributum aut qualitas non intrinsece constitutiva; atqui si hoc sensu sumatur existentia se non habet contrarie ad conceptum essentiae Dei; — neque enim tunc proprie et specifice divinam existentiam exhibet —; ergo cum argumento nostro nequaquam haec nostra pugnat concessio.

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Philosophie, Metaphysik und Einzelforschung. Von Hedwig Bender. Leipzig 1897. 2. Dr. M. Wentscher, Über den Pessimismus und seine Wurzeln. Bonn 1897. 3. Vom Sein. Abrifs der Ontologie. V. Dr. C. Braig. Freiburg i. B. 1896. 4. Institutiones Psychologicae sec. princip. S. Thomae Aqu. Accommod. Tilm. Pesch. Friburgi Brisg. 1896. 5. Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie. Von Prof. Dr. Otten. Freib. i. B. 1896. 6. Allgemeine Erziehungslehre für kath. Lehrer- und Lehrerinnenanstalten. Bearb. von Rud. Hafsmann. Paderborn 1895.

Standpunkt und Grundgedanke der an erster Stelle genannten Schrift (1. H. Bender, Philos., Metaphysik und Einzelforschung), deren entschiedener Ton und präcise

Darstellungsweise auf keine Frauenhand würde schliefsen lassen, sind in den Worten ausgesprochen: „Die Erkenntnistheorie ist nur Mittel zum Zweck, nur Vorübung (Propädeutik) zum System der Vernunft. Man kann ihrer Notwendigkeit sich deutlich bewufst sein, ihre Unentbehrlichkeit rückhaltslos anerkennen, ohne doch die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnisse, wirklicher Einsichten in Bezug auf die Gründe der Erscheinungen zu verneinen; denn man kann ja (und mufs freilich) die Metaphysik auf erkenntnistheoretischer Basis begründen" (S. 5).

Mit dieser Forderung einer neuen Begründung stimmt nun freilich nicht die Abhängigkeit von Kant und die Phrase von dem Dogmatismus der früheren Metaphysik (S. 4); denn was den letztern betrifft, so ist die geforderte Begründung der metaphysischen Principien, insbesondere des Princips der Kausalität durch den Grundsatz des Widerspruches gerade ein Hauptpfeiler des durch Kant angeblich vernichteten „Dogmatismus". Bezüglich Kants aber lesen wir das Zugeständnis, es gebe für ihn zwar noch eine systematische Metaphysik aufser und neben der blofsen Kritik, ihre wichtigsten Erkenntnisse aber seien erstens nur Scheinerkenntnisse und zweitens ihre wirklichen Erkenntnisse solche, die sich auf eine Erscheinungswelt beziehen, also eine Metaphysik, die statt wirklichen Wissens nur ein Begriffssystem bietet. Dieser Verzicht auf Metaphysik widerspricht der Absicht der Philosophie, dem eigentlichen Ziel alles philosophischen Denkens. Obgleich wir daher nicht mehr mit Schelling sagen werden, über die Natur philosophieren heifst die Natur schaffen, so betrachten wir es doch als unsere Aufgabe, „die Möglichkeit der Metaphysik als eine wirkliche positive Wissenschaft zu erweisen" (S. 7).

So sehr diese Reaktion gegen Kant einerseits zu billigen ist, so wenig kann andererseits verkannt werden, dafs sie auf halbem Wege stehen bleibt, sofern nämlich doch die Metaphysik erkenntnistheoretisch begründet werden soll. Eine solche Begründung hat Sinn, wenn man mit Kant die Abhängigkeit des Gegenstandes vom Denken behauptet, nicht aber, wenn ein vom Denken unabhängiges und doch erkennbares Sein angenommen wird. In diesem Falle bedarf vielmehr die Erkenntnistheorie der metaphysischen, nicht die Metaphysik der erkenntnistheoretischen Begründung. Wir werden sehen, wie das Festhalten an diesem Kantschen Überrest zu Konsequenzen führt, welche die Wiederherstellung der Metaphysik illusorisch zu machen geeignet sind.

Zunächst werden Wesen und Aufgabe der Philosophie festzustellen gesucht. Philosophie sei vor allem erste Wissenschaft

im Sinne des Aristoteles; man könne sie mit Wundt als allgemeine Wissenschaft bezeichnen, deren Gegenstand die für alles Seiende ohne Unterschied geltenden allgemeinsten und höchsten Voraussetzungen bilden, und von welcher sehr treffend gesagt wird, dafs sie jene allgemeinen Begriffe und Erkenntnisse keineswegs von den Einzelwissenschaften als deren Ergebnisse zu nehmen habe, also von diesen abhängig sei und nur auf ihren Schultern stehend, auf ihren Resultaten weiter bauend, zu höheren und allgemeineren gelangen könnte (eine Ansicht, wie sie in neuester Zeit von E. L. Fischer vertreten wird); vielmehr habe die Philosophie als Ontologie in selbständiger Anknüpfung an das thatsächlich Gegebene jene allgemeinen Principien und formalen Voraussetzungen, die allem empirischen Wissen zu Grunde liegen, festzustellen und zu begründen. An dieser Darstellung sind nur die „formalen" Voraussetzungen zu beanstanden; die Ontologie hat es mit Seinsbestimmungen, nicht mit Denk- und Erkenntnisformen zu thun.

Gegen Paulsen wird die „doppelte" Behandlung der Wirklichkeit, die philosophische und empirische, jene nicht im Sinne einer spekulativ-aprioristischen, sondern in dem Sinne der Richtung auf universelle Erkenntnis, des Zuges zum Ganzen und Allgemeinen verteidigt; denn auch die spekulative Betrachtung müsse von der Erfahrung ausgehen. Zu dieser Unterscheidung der Philosophie und der einzelnen empirischen Wissenschaften ist zu bemerken, dafs die Verschiedenheit der Methoden auch eine solche des Gegenstandes involviert. In der That hat die Philosophie als Metaphysik im „Sein" ein ihr eigentümliches Objekt, das als solches mit seinen Eigentümlichkeiten, Einteilungen und Gründen keiner andern Disciplin zufällt. — Durch die Richtung auf das Allgemeine sei ein anderer Unterschied bedingt, nämlich das Interesse des Geistes an den Resultaten der Philosophie. Sonach bilde das Ziel dieser die Gewinnung einer Welt- und Lebensanschauung, welche die Bedürfnisse des Verstandes und Gemütes befriedigen; unerläfslich sei ihr daher die Lösung des kosmologischen, psychologischen und naturphilosophischen Problems (S. 18).

Gegen die Möglichkeit der Metaphysik als einer wirklichen, positiven Wissenschaft wende man dreierlei ein, die Unlösbarkeit der eben genannten Probleme, die unwissenschaftliche, d. h. von der der übrigen Wissenschaften abweichende Methode, den Widerstreit der verschiedenen philosophischen Systeme. Die Beantwortung beschränkt sich auf den ersten und wichtigsten Einwand und geht dahin, dafs es allerdings aufser und neben der Erfahrung

andere Erkenntnisquellen nicht gebe; es sei aber denkbar, dafs wir durch Schlufsfolgerungen aus der Erfahrung zur Erkenntnis von Wahrheiten gelangen können, die unserer Anschauung und Wahrnehmung nicht zugänglich sind. (Hierzu ist zu bemerken, dafs eben damit die Existenz einer über der sinnlichen Erfahrung liegenden Erkenntnisquelle, die der schlufsfolgernden Vernunft anerkannt ist.) Die Naturwissenschaften selbst gehen thatsächlich über das in der Wahrnehmung Gegebene hinaus; dasselbe geschehe im gewöhnlichen Leben. So setzen wir auf Grund der wahrgenommenen räumlich zeitlichen Beziehungen eine innere kausale Verknüpfung der Erscheinungen und in den Dingen ein diese Verknüpfung Bewirkendes wie etwas an sich Selbstverständliches voraus. Hieraus stammen die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe: Naturgesetz und Kraft. Die Kausalität ist nun aber nichts Wahrnehmbares. Demgegenüber vermag der Positivismus nicht zu bestehen; denn es ist unmöglich, bei den Thatsachen der Anschauung und Wahrnehmung stehen zu bleiben. Vergebens berufen sich die Positivisten unter den Naturforschern auf Kant, dessen Methode, von den denkbar allgemeinsten Grundbegriffen auszugehen, dem Verfahren, dem sie selbst huldigen, diametral entgegengesetzt ist.

Ist die Naturwissenschaft genötigt und berechtigt, durch Anwendung des Kausalgesetzes das der Wahrnehmung direkt Zugängliche zu überschreiten, so mufs ein solches Überschreiten auch der Metaphysik gestattet sein. Die Naturwissenschaft forscht nach Naturgesetzen; Gesetz aber kann nicht blofser Ausdruck des thatsächlichen Verlaufes bestimmter Naturprozesse sein, blofse Darstellung, Beschreibung dieser Vorgänge. Im Gesetze liegt mehr als die Thatsache des Geschehens; es liegt darin, dafs, was geschieht, geschehen mufs. Die positivistische Auffassung fälscht seinen Begriff. — Ähnliches gilt vom Begriff der Kraft, der nichts anderes bedeuten soll, als das objektivierte Gesetz der Wirkung selbst. Kraft aber ist mehr als dies, nämlich Ursache des Naturgeschehens; durch diesen Begriff wird nicht das Gesetz objektiviert, sondern seine thatsächliche Herrschaft begründet und erklärt. (Nach Anm. 1 S. 38 soll der Begriff der Kraft wohl in gewissen Fällen zum „Hilfsbegriff" werden; dies gelte vom Begriff der Lebenskraft, deren vermeintliche Wirkungen vielmehr dem Zusammenwirken einer Vielheit von Kräften entspringen; die besondere Naturkraft sei zwar ein Hilfsbegriff, der Begriff der Naturkraft überhaupt aber beziehe sich auf eine Realität. Diese Auffassung des Lebens als Produkt einer allgemeinen Naturkraft ist unhaltbar, da sie die wesenhafte

Einheit des Organismus, die nur aus der Einheit des Lebensgrundes hervorgehen kann, nicht zu erklären vermag.)

Der Grund der positivistischen Auffassung des Naturgesetzes liege darin, dafs man sich sträubt, zuzugestehen, dafs man ohne transcendente Voraussetzungen nicht auskommen könne (S. 39). Die Abhängigkeit der Verf. von Kant gibt sich in der Äufserung (S. 40 Anm. 2) kund, dafs schon die beiden „Anschauungsformen", Raum und Zeit selbst nicht wahrnehmbar seien. — Das Kausalitätsprincip wird im weiteren auf die spontane Thätigkeit des Geistes zurückgeführt; der Verstand schaffe den Kausalbegriff auf Grund der Wahrnehmungen, vergleiche die letzteren, erschliefse ihren Zusammenhang und gehe eben dadurch über sie hinaus (S. 40). (Hierzu sei bemerkt: Ist die Wahrnehmung für den Geist bestimmend, so verhält sich dieser eben nicht, wie Kant annimmt, aktiv, sondern receptiv; er ist durch den objektiven intellegiblen Zusammenhang determiniert; in der Annahme der reinen Spontaneität des Verstandes ist der transcendentale Idealismus unvermeidlich.) Mit einem rein empirischen Ursprung des Kausalbegriffs (im Sinne Humes) vermöchte seine absolute Geltung, seine unbedingte und apodiktische Gewifsheit nicht zu bestehen. Diese Gewifsheit resultiert aus der Unmöglichkeit, dafs ein Entstandenes, dessen Natur es nicht mit sich bringt, beständig dazusein, seine Realität einem anderen verdanken müsse. Im entgegengesetzten Falle verwickeln wir uns in einen Widerspruch, der uns auch in andern Fällen hindert, beim anschaulich Gegebenen stehen zu bleiben. (Diese indirekte Begründung des Kausalprincips durch das princ. contradict. ist vollkommen zu billigen; damit aber ist die Ansicht Herbarts, der nach S. 45 Anm. 1 die Verf. zustimmt, der Stachel des Widerspruchs sei es überhaupt, der unser Denken über die Welt der Erscheinungen hinaustreibt, noch keineswegs gerechtfertigt. Da die sinnliche Wahrnehmung über Sein nicht urteilt, kann in ihr weder ein wirklicher, noch ein vermeintlicher Widerspruch sich finden, der der Auflösung durch Denken bedürfte.) Allerdings mufs, wenn diese Ableitung gültig sein soll, derzufolge der Begriff der Kausalität aus der Wahrnehmung erschlossen ist, die zeitliche Succession als etwas objektiv Reales anerkannt werden. — Der Begriff der Ursache ist, was Kant leugnet, mit dem Begriff des Geschehens von selbst gegeben, und wir sind vor jeder besonderen Erfahrung von der Unmöglichkeit eines Geschehens ohne Ursache so fest überzeugt, weil wir sie aus der Natur des Geschehens erkannt haben. Der Grund dieser Gewifsheit ist die volle klare Einsicht in das Wesen der Sache (also

objektive Evidenz, nicht subjektive Denknotwendigkeit; wie man sieht, entfernen wir uns immer weiter von Kant und den synthetischen Urteilen a priori!). Gleichwohl soll dies nur deshalb möglich sein, weil es sich um rein formale Bestimmungen handle, wie bei den mathematischen Axiomen. (Diese Auffassung trifft weder beim Kausalprincip, noch bei den mathematischen Axiomen zu. In beiden Fällen handelt es sich nicht um formale [im modernen Sinne], sondern um reale Erkenntnisse. Der Kantsche Zopf, die Meinung, fornal seien auch in die Konstitution des Objekts, des Erkenntnisgegenstandes eingehende Bestimmungen, hängt noch immer „hinten".) S. 49 Anm. 1 wird von den sinnlichen Qualitäten in der bekannten Weise behauptet, dafs sie „lediglich" der Sinnlichkeit entspringen. Richtig dagegen wird gegen Hume unterschieden zwischen der apodiktischen Gewifsheit des Kausalprincips und den induktiv erschlossenen bestimmten Ursachen bestimmter Wirkungen. Doch geht Verf. zu weit in der Behauptung, dafs im zweiten Falle der Schlufs immer unsicher bleibe. Wiederholt heifst es: Seine (des Kausalprincips) Apodikticität verdanke es wie die mathematischen Wahrheiten lediglich seiner formalen Natur (S. 51).

In analoger Weise wie das Kausalitätsprincip gründe auch die von der Naturforschung angenommene Konstanz der Materie auf Folgerungen aus anschaulich Gegebenem. „Wenn in allem als Ding Existierenden ein solcher Grad von Selbständigkeit ist, dafs wir es nicht als blofsen Zustand eines anderen auffassen, es schlechterdings nicht als solchen vorstellen können, dann mufs es diese Selbständigkeit einem schlechthin Selbständigen und also auch schlechthin Beharrlichen verdanken, d. h. es mufs selbst ein schlechthin Beharrliches, das auch beim scheinbaren Verschwinden des Dinges sich unveränderlich verhält, enthalten" (S. 56). Es leuchtet ein, dafs eine Veränderung nicht ohne Subjekt, eine qualitative z. B. nicht ohne Substanz, eine substantielle nicht ohne Substrat möglich ist. Gleichwohl kann das schlechthin Beharrende, das durch sich selbst Seiende nicht Subjekt einer Veränderung sein. Alles Veränderliche hat demnach nur ein relativ Beharrliches zur Grundlage. Daher bedarf der Satz einer Einschränkung: „dafs überall, wo Accidentien, d. h. reale Zustände gegeben seien, ihnen auch etwas absolut Beharrliches zum Grunde liegen müsse" (S. 58).

Mit der Gültigkeit der Denkgesetze, sowie des Princips der Kausalität und der absoluten Beharrlichkeit — wird weiter geschlossen — ist die Philosophie geborgen; denn in der Frage nach Gottes Dasein, der Geistigkeit der Seele u. s. w. handle

es sich nur um Anwendung jener Grundsätze. Hierbei ist die Philosophie nicht auf bloſse Vermutungen beschränkt, sondern in der Lage, Hypothesen aufzustellen, die sie an sicheren Kriterien, dem Princip des Widerspruchs und demjenigen, sei es der Übereinstimmung mit formalen (?) Anschauungsthatsachen, sei es der Übereinstimmung mit Voraussetzungen des Gegebenen prüft, Voraussetzungen, die in Gemäſsheit der formalen Verstandesprincipien der Substantialität, Kausalität oder Wechselwirkung aus Erfahrungsthatsachen erschlossen seien (S. 64). Zuzugeben ist, daſs höchstes Kriterium (secundum quod) der Verstandeserkenntnisse das princ. contradict. ist, und zwar ist dieses Kriterium nicht ein bloſs logisches (formales), sondern ein reales, wie der Begriff „Sein" selbst ein Realbegriff ist, mit dem der Widerspruch sich nicht vereinbaren läſst. Ebenso sind die Begriffe: Substanz, Ursache nicht bloſs formal, wie Verf. mit Kant meint, sondern real; folglich wird von ihnen mit vollem Rechte ein transcendentaler Gebrauch gemacht. Es erledigt sich also (schlieſst Verf.) der Einwand, daſs man nur auf naturwissenschaftlichem Wege zu wirklichen Erkenntnissen gelangen könne; denn die Philosophie gelangt auf ihrem Wege teils zu Grundsätzen von apodiktischer Gewiſsheit, teils zu Hypothesen, die durch indirekten Beweis zu einer der Gewiſsheit gleichzusetzenden Wahrscheinlichkeit erhoben werden können (S. 67). Der aus dem Widerstreit der philosophischen Ansichten entnommene Einwand aber läſst sich gegen die Naturwissenschaften selbst retorquieren.

Wie verhalten sich nun genauer Naturwissenschaft und Philosophie? Wiederholt wird mit Herbart behauptet, die Erklärung der Erscheinungen laufe auf Auflösung scheinbarer Widersprüche hinaus; dieselbe gebe wegen der formalen Natur der Grundbegriffe keine positive Vorstellung vom Wesen der Dinge. Als Beispiele sollen dienen das scheinbare Verschwinden eines real Gegebenen bei der Verwandlung einer Naturkraft in eine andere oder (bei chemischen Prozessen) eines Stoffes in einen andern. Um den Widerspruch zu lösen, nehmen wir im ersten Falle den Übergang einer Art von Bewegung in eine andere, im zweiten die bloſse Änderung in der Zusammensetzung kleinster Bestandteile an. (Und dies wäre eine Erklärung? In der That ist kein Widerspruch vorhanden, sondern wird erst durch die vermeintliche „Erklärung" gesetzt, nämlich der Widerspruch zwischen der Erscheinung und dem angeblichen Grunde derselben, da eine bloſse Bewegung und Gruppierung nicht als qualitative Änderung, als Umwandlung erscheinen kann.)

Wiederholt sollen Philosophie und Naturwissenschaft, jede auf ihrem eigenen Wege, zu gleichen Resultaten gelangt sein. Als erstes — offenbar unglückliches Beispiel — diene die Lehre von den sinnlichen Qualitäten, die von der Philosophie auf erkenntnistheoretischem, von der Naturwissenschaft auf physiologischem Wege gewonnen worden sein soll. Die Abhängigkeit des Physiologen Joh. Müller von Kant ist jedoch zu bekannt, um eines weiteren Nachweises zu bedürfen. Ein anderes Beispiel ist der Geschichte des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft entnommen. Schon Leibnitz wurde auf dieses Princip geführt. Robert Meyer habe das Gesetz der Äquivalenz von Wärme und Arbeit, der Umsetzung der mechanischen Kraft in Wärme und umgekehrt auf deduktivem Wege gefunden; den induktiven Weg beschritt P. Joule und nach ihm Helmholtz. Dieser verlange eine „empirische" Beweisführung, nicht beachtend, dafs auf diesem Wege eine vollkommene Gewifsheit und Notwendigkeit jenes Gesetzes nicht erreicht werden könnte. Der wahre Grund der Opposition Helmholtz' gegen Robert Meyer liege in den Verirrungen der aprioristischen Naturphilosophie. Es könne daher die Eintracht zwischen Philosophie und Naturwissenschaft nur dann wieder hergestellt werden, wenn die Philosophie die Erfahrung als die einzige Lehrmeisterin anerkenne und zur Einsicht komme, dafs man nur an der Hand des empirisch Gegebenen zu jenen wertvollen formalen (?) Grundprincipien gelangen könne, die im Leben der Wissenschaft eine so grofse Rolle spielen. Aufgabe der Philosophie sei demnach das systematische, folgerichtige Zuendedenken der in Anschauung und Wahrnehmung gegebenen Wirklichkeit zum Zweck ihrer befriedigenden rationalen Erklärung (S. 83). Die Herstellung jener Eintracht hänge von zwei Vorbedingungen ab, erstens vom zielbewufsten Zusammenwirken; einem solchen Zusammenwirken verdanke der Entwicklungsgedanke seine Bedeutung, der von der Philosophie längst gekannt durch Darwin (!) in der Naturwissenschaft zur Geltung gebracht worden sei. Dasselbe gelte vom Atombegriff; doch sei weder der grob materialistische noch der landläufige dynamische Atombegriff frei von Widersprüchen, weshalb dieser Begriff vor den Richterstuhl der Metaphysik gehöre. Eine zweite Vorbedingung sei, dafs sie sich gegenseitig ihre Kreise nicht stören, die Naturwissenschaft also mit der kausalen Erklärung sich begnüge und die teleologische der Philosophie überlasse (als ob die teleologische Erklärung nicht auch eine kausale wäre! Überdies ist sie auch eine physische, d. h. die Naturwesen als solche betreffende, wie das Beispiel der Physiologie

zeigt, die sich ohne Zweckbegriff nicht als Wissenschaft realisieren kann).

Doch müfsten Philosophen sowohl als Naturforscher mit den allgemeinsten und wertvollsten Ergebnissen ihrer Disciplinen sich bekannt machen; Männer aber, wie Fechner, Lotze, Wundt, Häckel (?) hätten gezeigt, wie fruchtbar die intimere Beschäftigung des Philosophen mit gewissen naturwissenschaftlichen Fragen und des denkenden Naturforschers mit den umfassenderen Problemen der philosophischen Forschung sich erweisen könne (S. 91). Das königliche Scepter aber gebühre der Philosophie.

In Anhang I und II (S. 92 ff.) werden die Stellen nachgewiesen, in denen Helmholtz seine Auffassung des Princips der Kausalität und des Gesetzes ausspricht, und gezeigt, wie auch diesem hervorragenden Forscher eine konsequente Durchführung seines eng empiristischen Standpunkts nicht gelingen konnte. — Die wohlgemeinte Schrift zählt zu den sich mehrenden Symptomen des immer allgemeiner werdenden Bedürfnisses, die Philosophie aus den Fesseln des Positivismus zu befreien, ohne wieder in die luftigen Spekulationen des Apriorismus zu verfallen, die soviel beitrugen, die Philosophie selbst in Verruf zu bringen. Erfolgreich wird dieses Streben jedoch nur dann sich gestalten, wenn man sich entschliefst, gewisse von Kant, Herbart und anderen Neueren überkommene Vorurteile aufzugeben und, um es kurz zu sagen, zu dem objektiven, wahrhaft vernünftigen Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie zurückzukehren.

Wie H. Bender gegen den Positivismus, so richtet sich (2.) Dr. M. Wentscher in der kleinen Schrift „Über den Pessimismus und seine Wurzeln“ (Bonn 1897) gegen eine andere philosophische Zeitkrankheit, den Pessimismus. Er unterscheidet den Pessimismus als philosophische Theorie und als pathologische Erscheinung. Der Theorie — zum Teil als Reaktion gegen den Optimismus hervorgerufen — gegenüber wird gezeigt, dafs es ein ganz verfehltes Beginnen sei, pessimistische Ansichten auf Vergleichungen von Lust und Unlust gründen zu wollen. Dem subjektiven Lustprincip müsse der objektive Mafsstab des „Wertvollen“ entgegengesetzt werden. „Nicht als von Lust und Unlust pathologisch hin- und hergeworfen, jedes innern Haltes entbehrende Wesen, sondern als sittliche Persönlichkeiten allein werden wir die Frage nach dem Werte der Welt zu erörtern haben“ (S. 7). Diese Frage aber gehe in die andere über: „Ist die Welt so angelegt, dafs uns darin eine freie und mannigfaltige Bethätigung unseres eigensten, innersten Wollens möglich ist, eines Wollens, in welchem das, was sich uns als

höchstes Ideal menschlichen Daseins und Strebens darstellt, nach einem bestimmt gestalteten realen Ausdruck, nach individueller Verwirklichung sucht?" Die wirkliche Welt entspreche nun allerdings dem Ideale nicht; es sei aber echt menschlich, mit Lessing zu sagen, das eigene Streben nach Wahrheit sei uns lieber trotz aller Irrwege, als wenn der Schöpfer sie in fertiger Gestalt uns in die Hände geben wolle, ja dieses Wort werden wir sogar auf alles „Idealische" ausdehnen müssen! (S. 9 f.). „Freies, eigenes Ringen und Streben ist uns das höchste Gut" (S. 11). Das Dasein physischer und moralischer Übel darf nicht beiseite geschoben werden, seine Anerkennung schliefst aber doch keineswegs eine pessimistische Weltanschauung ein; denn gerade sie haben mehr als alles andere zum engeren Zusammenschlufs, zur solidarischen Gemeinschaft der Menschheit geführt. Mit der Verweisung auf die Gesellschaft soll jedoch die sittliche Arbeit des einzelnen nicht entbehrlicher gemacht, noch weniger ein völliges Aufgehen desselben in der Gesellschaft befürwortet werden. Ob auch nur die Gesamtheit schliefslich über die Übel Herr zu werden vermöge, läfst sich theoretisch nicht entscheiden. „Kurz, es zeigt sich überall, dafs die Entscheidung zwischen optimistischer und pessimistischer Denkweise im lezten Grunde gar nicht durch blofse theoretische Argumente herbeigeführt werden kann, sondern zur Sache des sittlichen Entschlusses und eigenen kraftvollen Handanlegens wird! Die Welt ist das wert, was wir aus ihr machen wollen" (S. 18).

Auf den Pessimismus als „pathologische Erscheinung" übergehend, glaubt Verf. die Wurzeln desselben in der Herrschaft der freiheitsleugnenden mechanistischen Denkweise suchen zu müssen. Die am glänzendsten in Darwin und Robert Mayer hervorgetretenen Erfolge dieser Denkweise verleiteten zwar nicht ihre Urheber selbst, wohl aber übereifrige Anhänger, die Tragweite der gewonnenen Ergebnisse zu überschätzen, jene Denkart auf ein Gebiet, wo keine Erfahrung den Boden hergeben konnte, auf das geistige Leben zu übertragen und in Überspannung des rein theoretischen Interesses ein Weltbild zu konstruieren, in welchem freies persönliches Handeln als Illusion erscheinen müfste. Fortgerissen von den einseitigen Übertreibungen der Naturwissenschaft wurde auch die Psychologie, deren Vertretern vielfach das geistige Leben zur blofsen Begleiterscheinung physischer Vorgänge herabsinkt. Das wirkliche Handeln ist nicht mehr Folge, Ausdruck des Wollens, sondern Ergebnis materieller Prozesse, so dafs auch für diese „psycho-physische" Auffassung das Wollen in letzter Instanz zur blofsen Täuschung

wird (S. 22). Diesen naturwissenschaftlichen Einflüssen kam selbst von rein psychologischer Seite trotz des Scheiterns der Herbartschen Associationsmechanik die Tendenz entgegen, ebenfalls im theoretischen Interesse, die psychischen Erscheinungen von starrer mathematischer Notwendigkeit beherrscht zu denken. In der That aber kommt der mechanischen Notwendigkeit nur die Bedeutung des Mittels und Werkzeuges zu; sie ist nur die eine Seite des wirklichen Geschehens, das a tergo treibende Unvermeidliche, worin doch zugleich auch die Erweiterung unserer Macht- und Willenssphäre begründet ist (S. 24). Diese andere Seite des Geschehens wird beeinträchtigt durch die herrschende deterministische Auffassung des Willens, die Leugnung nicht bloſs jeglichen freien, sondern auch jeglichen eigenen Wollens. Denn ist auch „Bestimmtheit durch das eigene Wesen" Determination, so doch nicht „völlige". Wir bedürfen des Bewuſstseins der Freiheit, ohne das nicht einmal ein eigenes Handeln möglich ist. Es ist daher Pflicht der Philosophie, die Sache der Freiheit zu führen und die „Ideale" zur Geltung zu bringen, „in denen allein aller Wert der umgebenden Wirklichkeit und deren Erkenntnis liegen kann" (S. 27).

Mit Recht erklärt sich der Verf. gegen die mechanistische Weltauffassung und den durch sie bedingten mechanischen Determinismus. Auch soll nicht geleugnet werden, daſs hierin eine der Wurzeln der pessimistischen Zeitstimmung liegt. Ferner gestehen wir zu, daſs der Darwinismus und die Übertreibung der Bedeutung des Mayerschen Gesetzes der Erhaltung der mechanischen Kraft zur Herrschaft des mechanistisch-deterministischen Princips beigetragen haben. Was Darwin betrifft, so hat er das „Entwicklungsprincip" gefälscht und der nur final, zielstrebig und zweckmäſsig zu verstehenden Aufwärtsbewegung in der Natur eine dem bloſsen Zufall unterworfene Veränderung unterschoben. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft aber gilt nur von der mechanischen Bewegung, liegt somit auf der stofflichen Seite der Dinge, auſser der auch die Form, selbst im Unorganischen, in Betracht zu ziehen ist. Wie neue Wesen, so entstehen neue Formen, neue Formkräfte. Deutlich zeigt sich dies schon im Gebiete des vegetativen Lebens. Wie ein Typus mehrfache Abdrücke, so erzeugt ein Wesen mehrere gleicher Art, ein Keim mannigfaltige Frucht. Ernährung, Wachstum, Zeugung beruhen auf wahren, wirklichen Kräften. Findet deshalb jenes Gesetz schon im niedersten Gebiete des Lebens nur beschränkte Anwendung, so ist seine Gültigkeit von dem des Erkennens und des geistigen Lebens völlig auszuschlieſsen. Die

bewegende Kraft des Willens (wie immer sie näher zu bestimmen sein möge) ist unleugbar und würde ihre Leugnung in der That zu dem vom Verf. verworfenen psychisch-physischen Parallelismus führen, der alles wahrhaft freie Handeln als Illusion erscheinen liefse.

Wenn der Verf. mit diesen Faktoren eine der Wurzeln des Pessimismus als pathologischer Erscheinung aufgedeckt hat, so ist damit die weite Verbreitung dieser Krankheit noch nicht erklärt. Es kommen als weitere Faktoren hinzu die Abwendung vom Christentum, die Genufssucht, der praktische Materialismus der höheren Kreise, der durch Beispiel und aufreizende Lehre in die niederen gesellschaftlichen Sphären verpflanzt wird, und gegen welchen die einseitige Verstandesaufklärung und der ästhetische Pseudoidealismus des „Neuen Glaubens" ein Gegengewicht nicht zu bieten vermögen. Ist demnach die Ätiologie des Verf.s unzureichend, so gilt dasselbe auch von dem in Vorschlag gebrachten Heilmittel. Ein Freiheitsbegriff, der die Wahlfreiheit, das liberum, preisgibt und nur die Selbstheit, das voluntarium, festhält, also mit Kant, Fichte u. s. w. nur eine intellegible, nicht eine empirische, thatsächliche Freiheit statuiert; eine Weltanschauung, deren idealer Charakter in abstrakten „Idealen" statt im Glauben an einen persönlichen Gott und eine persönliche Fortdauer nach dem Tode (worüber der Verf. Stillschweigen einhält) wurzelt, würde uns nur zu jenem optimistischen Idealismus zurückführen, gegen den sich der Pessimismus als berechtigten Rückschlag erhoben hat. Den Pessimismus wird nur eine sittlich-religiöse Wiedergeburt des einzelnen wie der Gesellschaft überwinden und diese kann, jetzt wie einst, nur das Christentum gewähren.

Auf das engere Gebiet der Metaphysik führt uns die Lehre „Vom Sein, Abrifs der Ontologie von C. Braig (3)", die ein noch schärferes modernes Gepräge an sich trägt als desselben Verf.s Lehre vom Denken. Wie dort alles Erkennen vom sinnlichen „Empfinden" angefangen bis zum kompliziertesten Schlufsverfahren auf ein Unterscheiden, ein implicites oder explicites Urteilen zurückgeführt wird, so erscheint im vorliegenden Abrifs der Ontologie alles Sein als ein reales Sichunterscheiden, als Selbstdifferenzierung und insofern Sichselbstsetzen der Einheit im Unterschiede. Hieraus ergibt sich ein Parallelismus des realen und idealen Seins oder vielleicht noch genauer eine gewisse Stufenfolge des Seins, in welcher auf höherer Stufe das reale Unterscheiden sich in ideales (in Erkennen-Urteilen) umsetzt. Die dieser Anschauung entsprechende Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein würde in

der Richtung liegen, dafs das göttliche Sein als absolute, das geschöpfliche als relative Selbstsetzung zu denken wäre, und zwar in der Art, dafs nur das geistige Sein als wahres Sein, das körperliche aber als eine blofse Abschattung des geistigen zu gelten hätte. Wir haben hiermit allerdings dem Verf., der der Lehre von Gott eine specielle Bearbeitung vorbehält, vorgegriffen, halten indes dafür, den bewufst oder unbewufst der Metaphysik des Verf.s zu Grunde liegenden Gedanken getroffen zu haben. Sehen wir zu, wie derselbe in der Schrift selbst, die — nebenbei gesagt — nach Richtung und Stil vielfach an Lotze erinnert, zum Ausdruck gelangt. Auf eine Einleitung, die vom Sein im allgemeinen und von der Wissenschaft vom allgemeinen Sein handelt, folgt in drei Abschnitten die Erörterung vom Wesen des Seienden, vom Wirken und Zwecke desselben. Der erste Abschnitt zerfällt wiederum in zwei Kapitel, 1. von der Wirklichkeit, 2. von der Wesenheit. In die letztere fallen das Wesensding und die Wesenseigenschaft (Wassein und Wiesein, Wiesein der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit). Schon in dieser Einteilung zeigt sich der oben angegebene Grundgedanke wirksam, indem das Sein als in Wesen und Eigenschaften sich explizierendes zweckmäfsiges Wirken aufgefafst erscheint.

Die Metaphysik, deren Gegenstand das Unsinnliche bilde, unterscheide sich in allgemeine und specielle Metaphysik, jene handle von den Universalformen, diese von den Specialformen des Seienden (metaphysische Natur - Seelen - Gotteslehre). Die allgemeine Metaphysik (Ontologie) gliedere sich in Eidologie, Nomologie, Teleologie. Letztere frage: Was kommt heraus an dem Wesen durch das Wirken des Seienden? Was die Methode der Metaphysik betrifft, so würde, „wäre die Unterscheidungskraft des menschlichen Geistes derart scharf, dafs sie ein Seiendes, möcht' es der Geist selber oder ein ihm gegenüberstehendes Etwas sein, durchdringen könnte, jedes besondere Seiende mit seiner Wesensform, der Ausprägung der allgemeinsten Seinsform, dem Unterscheiden, diese selber darstellen, mit der Wirkungsform des einzelnen das allgemeine Seinsgesetz, mit der Zweckform des einzelnen das allgemeine Seinsziel vergegenwärtigen. Allein ein Anschauen, das einem Durchschauen des Gegenstandes gleichkäme, besitzt der Mensch nicht“ (S. 8).

„Das Gewifsheitskriterium ist die Thatsache des Selbstbewufstseins.“ „Die Unabweislichkeit des denkenden Ich ist das Kriterium der Realität.“ Das Gesetz der Kausalität lautet: „Kein Sein, Beschaffensein, Thätigsein ohne zureichende Wirkursache.“ Damit ist das Selbstbewufstsein zur höchsten Norm

des Seienden nach Inhalt und Form erhoben. Wir stehen an der Quelle, aus welcher der oben angegebene Grundgedanke fliefst.

„Das Materialobjekt ist, zum wichtigsten Teile, der Metaphysik gemeinsam mit der Theologie“ (S. 11). „Die Vernunfteinsicht ist aufser stande, das Dogma zu erzeugen, und das Dogma läfst sich niemals restlos in eine Vernunftformel umwandeln.“ In dieser Auffassung glauben wir im wesentlichen die von Kuhn gegebene Verhältnisbestimmung wiederzuerkennen.

Über den Seinsbegriff lesen wir folgendes: „Das Sein ist unserer Vernunft eine unumgängliche Voraussetzung für die Wahrnehmbarkeit der Erfahrungsgegenstände, desgleichen für die Möglichkeit des Denkbaren.“ „Alles wirkliche, reale, aktuale Sein ist der erstmögliche Erfolg, die unmittelbare Offenbarung der Wesensenergie im Seienden.“ „Das Seiende ist nur dadurch, dafs es durch die ihm wesenseigene Kraft thätig ist.“ In scharfem Gegensatz gegen thomistische Bestimmungen heifst es: „Es mufs mehr im eindeutigen Sinne das Sein von Rose und Rot, in der Substanz und im Accidens, als das Lebewesen von Mensch und Pferd ausgesagt werden, welch letzteres eher nur per analogiam von beiden gilt“ (S. 27).

„Ein mittleres Sein zwischen dem Sosein und dem Sosein eines wirklich Seienden gibt es nicht. Darum gibt es auch keine natürliche Verwandlung oder Entwicklung von einem Seienden in ein anderes.“ „Die Grundbestimmtheit des Seins ist das Einssein im Unterschiedensein“ (S. 28). „Eindeutig mit sich eins ist nur Gott, der durch sein ewiges Wirken Seiende, durch sein Sein und Wirken mit sich Einige“ (S. 29). „Das Individuationsprincip des Seienden ist sein ganzes Sosein.“ Von der ontologischen unterscheide sich die „physische“ Individualität. „Werden mehrere ontologische Individuen in eine physische und zwar innere (?) Einheit zusammengeführt, dann dauert diese Individualeinheit dadurch, dafs und so lange als ein ontologisches Individuum durch sein Sosein die andern zum Seinsdienste zu zwingen vermag (Einheit des Menschen aus Seele und Leib; Tier und Pflanzenindividuen; Einheiten der chemischen Verbindungen)“ (S. 31). Die Verwandtschaft mit der Leibnitz-Herbart-Lotzeschen monadologischen Ontologie gelangt in dieser Stelle zu hinreichend deutlichem Ausdruck. Wie aber sollen wir uns eine innere Einheit ontologischer Individuen denken? Und was bedeutet die Formel: zum Seinsdienst zwingen? Worte ohne Sinn! Es fehlt eben der richtige Begriff des Stoffes, noch allgemeiner der der realen Potenz!

Wie der Verf. scholastische Philosophumena mifszuverstehen weifs, zeigt folgende gegen den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein gerichtete Bemerkung: „Daraus (dafs in der Vorstellung vom Dasein die vom Wesen nicht mitausgedrückt ist) folgt aber nicht, dafs die sogenannten zwei Seiten am Seienden sich wie zwei sinnenfällig trennbare Seinsstücke verhalten" (S. 50).

„Jedes Seiende ist Wesensding mit Wesenseigenschaften, ist Substanz und Accidentien." „Die allumfassende Kategorie . . . ist die Kategorie ‚Substanz und Accidens'." Diese frappante Behauptung erhält Licht, wenn wir bedenken, dafs nach dem Verf. das Seiende sein Wesen und was damit für gleichbedeutend gesetzt wird, seine Eigenschaften und Accidentien auswirkt (S. 54).

Eine ausführliche Erörterung ist dem Raumbegriff gewidmet: ein Begriff, der nach der richtigen Auffassung nicht ontologisch, sondern naturphilosophisch ist, nach der des Verf.s aber sich auf Seinsverhältnisse reduciert. Es begreift sich daher, dafs dem Lotzeschen Raumbegriff gröfsere Aufmerksamkeit gewidmet wird, weniger aber, warum Kant im Raumpunkt tief unter Leibnitz stehen soll (S. 68), da sich doch der Lotzesche Begriff vom Raum sozusagen aus Leibnitz und Kant zusammensetzt, was dann auch von dem Raumbegriff des Verf. gelten dürfte. Ganz unverständlich ist die vom Verf. gegebene psychologische Erklärung der Raumvorstellung. „Die Seele überträgt ihre kombinierten Innenempfindungen in die Sprache der räumlichen Anschauung und ordnet in die räumlichen Unterschiedsreihen nach und nach die Stellen und die Quellen der äufseren Eindrücke ein" (S. 70). „Genauer ist das Raumsehen eine Deutung, eine Schätzung, eine ‚Projektion' der Seele auf Grund gedachter Empfindungsverknüpfungen." Ich frage: Wie kommt die Seele dazu, Empfindungen in eine ihr völlig fremde Sprache zu übersetzen? Ist aber die Raumvorstellung der Seele ursprünglich eigen, wie kommt es, dafs sich „äufsere" Eindrücke in ein ihnen fremdes Schema einordnen lassen? Es ist undenkbar, dafs die blofse „Verschiedenheit und Vereinbarkeit" von Tast- und Gesichtsdingen sich in ein „Neben", das „Grundschema der Räumlichkeit" „übersetzen" lassen. Aus punktueller Auffassung läfst sich keine kontinuierliche Raumvorstellung konstruieren. Ja, von einem Punkte kann, ohne eine solche vorauszusetzen, nicht einmal die Rede sein.

Der Verf. verwechselt Ausdehnung mit Raum (Ort), wenn er den letzteren als Eigenschaft der Dinge erklärt, und hebt dann weiterhin im Sinne der monadologischen Auffassung beide zugleich,

Ausdehnung und Raum, auf, indem er hinzufügt: „Irgendwosein ist ontologisch für den Körper dasselbe was Geformtsein, dieses dasselbe was Sosein, dieses dasselbe was Etwassein, dieses dasselbe was Sein im Unterschiedensein oder Unterschiedensein durch Sein“ (S. 79). Der Verf. findet es daher nicht nur denkbar, sondern sogar vorstellbar, dafs Vieles an Einem Orte und Eines an vielen Orten sei, da „die Wesenheit eines Körpers und seine Wesensauswirkung und der Erfolg derselben, die Raumerfüllung nur Verschiedenheiten an Einem Seienden sind“, wobei freilich die „Kraft“, der im Innersten geheimnisvolle Wesenskern jedes Seienden, angerufen werden müsse (S. 83). Aus diesen Äufserungen ersehen wir zugleich, dafs der Verf. ganz konsequenterweise in der Frage der Konstitution der Körper dem Dynamismus huldigt.

Analog der Behandlung des Raumbegriffs ist die des Zeitbegriffs. „Die Unterscheidungsthätigkeit hat mit innerer Notwendigkeit die Form des Nacheinander“ (S. 83). „Das Denk- und Seinsgesetz, die Anschauung seines Reflexes in unserem Bewufstsein, kann man wohl das ideale Zeit- und Raumpotential heifsen“ (S. 88). „Vermöge des Unterscheidens kann die Seele zwei ungleiche Zustände ihres Innern nicht gleichsetzen und mufs sie den einen nach dem andern auffassen“ (S. 93). „Die Notwendigkeit der dreifachen Zeitabteilung ist die Notwendigkeit des Unterscheidens selber“ (S. 94). Kontinuität kommt der phänomenalen Zeit zu, die reale Zeit ist Eigenschaft, Wirklichkeitsform des endlichen Seienden (S. 97). Die Erklärung, die der Verf. vom Raum- und Zeitbegriff gibt, hängt, wie man sieht, ganz und gar von seiner monadologischen Grundanschauung ab und scheitert an der Unmöglichkeit, das Kontinuum aus dem Diskreten abzuleiten. Über Wirklichsein und Wirksamsein erfahren wir Folgendes: „Die Bestimmtheiten eines Seienden vom Dasein bis zur letzten Eigenschaft sind Kennzeichen des Wesens, weil Ausflüsse seines Wirkens.“ Alle Seins- und Wesensbethätigung ist Unterscheiden, ein Sichhalten gegen Nichtsein, und Sich-als-sich-selber-Behaupten gegenüber dem Anderssein (S. 101). „Mein Veränderlichsein ist mein Sein selber in seinem Thätigsein“ (S. 108). Im „Werden“ „kommt Daseiendes, Grund- und Angelegtes zum Vorschein“ (S. 111). Alles Wirken, auch das immanente, Wollen, Denken, ist als Einheit aus Thun und Leiden, Wechselwirken; jeder Ursache entspricht eine Gegenursache (S. 116. 118). Die Theorie des influxus physicus, die des Occasionalismus werden zurückgewiesen; gleichwohl heifst es: „Indem jedesmal das Leidende auf sich selber zurückgreifen mufs, erfährt

es, was es in sich ist und vermag" (S. 120). Wirkend, wirksam ist jede Ursache, daher der aristotelische Ausdruck: „wirkende Ursache" pleonastisch (? S. 121). Im Wirken ist Phänomenalität und Realität; die Realität desselben ist aber dadurch verbürgt, dafs das Bewegende der Denkhandlungen und der Willenshandlungen ein und dasselbe Thun ist, die reale Selbstunterscheidung unseres Seelenwesens (S. 131).

Den Zweckbegriff (S. 135 ff.) glaubt der Verf., Formal- (Wesensbegriff) und Finalursache verwechselnd, schon in der „geometrischen Thatsächlichkeit" nachweisen zu können (III. Abschnitt § 26). Wie dem kausalen, so liege auch dem teleologischen Denken das logische Princip von Grund und Folge, die Fähigkeit des Unterscheidens nach dem Gesetze des Widerspruches zu Grunde (S. 139).

Gegen die materialistische Zufallstheorie werden verschiedene Gründe ins Feld geführt (S. 143). Eine nähere Ausführung hätte die Bemerkung verdient, entscheidende Aufgabe sei jene, aufzuweisen, warum sogar rein zwecklose Elemente unter einer Anzahl von Fällen mindestens einmal ein sinn- und planvolles Zusammen eingehen können. Wir würden hierauf antworten, dafs in solchem Falle die Elemente nach Beschaffenheit und Zahl eben schon als in zweckmäfsiger Weise daseiend und ausgewählt gedacht werden müfsten, wie dies in dem bekannten Beispiele von dem zufälligen Entstehen der Iliade in augenfälliger Weise vorausgesetzt ist. Die Buchstaben müfsten genau in der Zahl, in welcher sie in der Dichtung Homers vorhanden sind, angenommen werden, wenn sich ihre Kombination in der Weise der Dichtung auch nur als eine Möglichkeit unter zahllosen andern denken lassen sollte, d. h. die Iliade müfste als bestehend vor ihrem Bestande gedacht werden.

Die Zweckformel des Verf. lautet: Alles hat sein unmittelbares und unvermeidbares Endziel in dem Wassein, das es entweder selber ist oder in dem es ist. Speciell von der Seele wird gesagt: Telos, Entelechie ist die Seele, weil ihr Wirklichsein, ihr Eins- und Unterschiedensein, Wirksamsein ist, Unterscheiden, Thun, Energie. — In „Schlagworten" zusammengefafst sind die ontologischen Bestimmungsmomente: das Wirklichsein, das Wesensein, das Zwecksein und diese drei sind eins durch das Wirksamsein (S. 149 f.). „Gesetz des Seienden ist das Einssein, das Unterschiedensein von anderen, das Einssein im Unterschiedensein, und dies dreifache Gesetz ist die eine Wirkungsweise, ihm folgt die eine Aktualität der unterscheidenden Selbsterhaltung" (S. 151). Endlich über den Urgrund

des Seienden erfahren wir Folgendes: „Urgrund der Seienden, die insgesamt sind, unterschieden sind und wohlgeordnet sind, ist der durch sein Wesen Seiende, ist der durch sein Sein Wirkende, ist der durch sein Wirken, durch seine absolute Selbstunterscheidung alle Werke Vollendende“ (S. 157).

Das Angeführte dürfte genügen, sowohl, um zu zeigen, dafs der von uns angegebene Grundgedanke in der That dem Verf. angehört, als auch zum Beweise dafür, dafs derselbe in der vorliegenden Ontologie eine konsequente Durchführung erhalten hat. Was ist nun von diesem Grundgedanken, dem Begriff eines durch relatives Selbstwirken, Selbstvermittlung unterscheidend als Wesen sich setzenden Seins, das in einem absolut sich selbst unterscheidenden vollkommenen Sein gründet, zu halten? Dieser Grundgedanke, aus dem mifsverstandenen Selbstbewufstsein abstrahiert, ist falsch, impliziert die Einheit des Aktiven und Passiven, die Identität von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung, und mufs in konsequenter Ausführung notwendig zu einer monistischen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt führen.

Eine Fortsetzung erfuhr die grofs angelegte Sammlung philosophischer Handbücher, die sich Philosophia Lacensis nennt, durch (4.) das erste (analytische) Buch des ersten Teils der „natürlichen“ Psychologie aus der unermüdlichen Feder P. Tillm. Pesch', dem die Sammlung bereits die Bearbeitung der Naturphilosophie und der Logik (die letztere in drei umfangreichen Bänden) verdankt. Das vorliegende erste Buch der „natürlichen und physischen“ Psychologie ist in zwei „Disputationen“ eingeteilt, deren erstere wiederum in fünf, letztere in drei Abschnitte (sectiones) zerfällt, und handelt in der ersten Disputation von dem „Wesen und der Natur des Lebendigen“, in der zweiten „von dem Leben oder der Seele in den drei Ordnungen der lebendigen Wesen“.

Über die Vorzüge der vom Verf. angewendeten Methode sind nicht viel Worte zu verlieren, es sind dieselben, welche die Scholastik überhaupt charakterisieren, nämlich Schärfe der Begriffsbestimmungen und Strenge in der Beweisführung; dabei gelangt auch die Dialektik im aristotelisch-scholastischen Sinne, d. h. die Erwägung und Prüfung von Gründen und Gegengründen mit steter Rücksicht auf abweichende Ansichten zur Geltung. Auch darüber können wir uns kurz fassen, dafs in der vorliegenden Psychologie Analyse und Synthese, rationelles und empirisches Moment im richtigen Verhältnisse sich durchdringen und infolgedessen einen Reichtum wissenschaftlicher Resultate

zu Tage fördern, demgegenüber die Abstinenzpsychologie der heutzutage beliebten „empirischen“ oder gar der „experimentellen“ Richtung in entschiedenem wissenschaftlichen Nachteil erscheint. Was dann den Standpunkt und die vom Verf. vertretenen Ansichten betrifft, so sind wir nicht gewillt, die Berechtigung der dem Titel des Werkes eingefügten Bemerkung: secundum principia S. Thomae Aquinatis gänzlich zu bestreiten, glauben aber sagen zu müssen, dafs die thomistische Lehre zwar in zahlreichen Anführungen zur Darstellung gelangt, jedoch selbst in einem principiellen Punkte, der Auffassung der materia prima, der eine inchoative Aktualität zugeschrieben wird (S. 283), in Suarezscher Färbung: ein Umstand, welcher den Wahrheitsgehalt des Werkes allerdings nicht wesentlich beeinträchtigt, da die nach unserer Ansicht bedenklichen Konsequenzen jener Begriffsbestimmung der Materie nicht gezogen werden. Auf eine Abweichung von der thomistischen Lehre, die uns von keineswegs untergeordneter Bedeutung zu sein scheint, das Individuationsprincip der körperlichen Wesen betreffend, werden wir im folgenden zu reden kommen.

Mit Recht verwendet der Verf. grofse Sorgfalt auf den Beweis für die wesentliche Verschiedenheit der drei frühzeitig in ihrem Unterschied erkannten grofsen Gattungen des Lebendigen und deren beziehungsweisen Principien. Namentlich auch wird der Beseeltheit der Pflanzen und dem substantiellen Unterschiede des Organischen vom Unorganischen überhaupt die verdiente Aufmerksamkeit gewidmet. Bekanntlich haben Naturforscher von Bedeutung wie Dubois-Reymond zwar die Unmöglichkeit, die „Empfindung“ mechanisch zu erklären, anerkannt und deshalb die Entstehung derselben zu den „Welträtseln“ gerechnet, von denen das ignoramus, ignorabimus gelte, während dagegen der genannte Physiologe selbst und mit ihm zahlreiche andere das Gelingen einer rein mechanischen Erklärung der vegetativen Lebenserscheinungen für keineswegs aussichtslos halten. Diese letztere Meinung, sowie die Welträtseltheorie selbst, hängt innig zusammen mit einem selbst von Kant genährten und unter den Naturforschern weit verbreiteten Vorurteil, das von Philosophen nicht entschieden genug bekämpft werden kann, dem Vorurteil nämlich, dafs die wahrhaft wissenschaftliche Erklärung ausschliefslich die mechanische sei. Unter den Gründen, welche die Anhänger Darwins zu Gunsten der mechanischen Zuchtwahlhypothese geltend machen, spielt das genannte Vorurteil die Hauptrolle. Auf die Frage: weshalb verwerfen wir die Lebenskraft? gibt Weismann (Studien zur Descendenztheorie II.

S. 282) die Antwort: „Einfach deshalb, weil wir keinen Grund zu der Annahme sehen, dafs die bekannten Kräfte nicht zur Erklärung der Erscheinungen genügen sollten, und weil wir uns solange nicht berechtigt halten, zweckthätige Kräfte anzunehmen, als wir noch hoffen können, dereinst eine mechanische Erklärung durchzuführen. Wenn es daher nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten (!) erschien, die ontogenetische Lebenskraft in bekannte Kräfte aufzulösen und den Nachweis des Mechanismus anzutreten, der das individuelle Leben hervorbringt, warum sollte es nicht ebenso geboten sein, die jede tiefere Einsicht erstickende Annahme einer phyletischen Lebenskraft fallen zu lassen und den Nachweis anzutreten, dafs auch hier mechanische Kräfte in ihrem Zusammenwirken die ganze wunderbare Erscheinungsfülle der organischen Welt hervorgebracht haben."

Was der Anhänger Darwins hier eine tiefere Einsicht nennt, ist in der That eine Art von Selbstverstümmelung der Vernunft; denn die ausschliefsliche Geltendmachung der mechanischen Erklärungsart kommt in der That einer Verzichtleistung auf den Vernunftgebrauch gleich. Denn gerade die Vernunft sagt uns, dafs die mechanische Erklärung der Lebenserscheinungen nicht nur nicht geboten, sondern absolut unmöglich sei; denn selbst wenn es gelänge, die äufsere mechanische Struktur einer Pflanzenzelle auf künstlichem Wege zu erzeugen, so würde gerade das fehlen, was das Wesen des Lebendigen ausmacht, nämlich die Fähigkeit der Selbstbewegung, des Wachstums, der Ernährung, der Fortpflanzung. Es ist nämlich durchaus nicht an dem, dafs die mechanische Erklärung in diesem Falle erlaubt oder geradezu geboten wäre, vielmehr läfst sich ohne viel Scharfsinn einsehen, dafs eine solche Erklärung unmöglich ist, da aus einem Zusammenwirken chemisch-physikalischer Kräfte unmöglich ein von innen heraus thätiges, auf sich selbst wirkendes, wesenhaft einheitliches Wesen hervorgehen kann.

Gegenüber allen anderen philosophischen Richtungen ist die peripatetische bezüglich der Wesensbestimmung des Lebendigen und der Auffassung der Seele durch ihren wunderbaren Begriff der forma substantialis in entschiedenem Vorteil, was auch in der Darstellung des Verf., wenngleich etwas getrübt durch die Bestimmung der Materie und die Annahme einer gewissen aktuellen Fortdauer der Elemente im Organismus (wie wir sehen werden), in genügender Schärfe hervortritt.

Die peripatetische Begriffsbestimmung der Seele gestattet, dieselbe als Substanz (im reduktiven Sinne die vegetative und

sensitive, im direkten und vollkommenen die menschliche Seele) aufzufassen, ohne die Wesenseinheit des lebendigen Organismus in Frage zu stellen, und ist ebensoweit von jenem aprioristischen Monismus entfernt, der das Einzelleben zum Phänomen eines allgemeinen kosmischen oder göttlichen Lebensgrundes macht, als von jenem Positivismus und Empirismus, der nicht mehr von einer Seele, sondern nur von psychischen Erscheinungen wissen will. Welche Blüten dieser Positivismus zu treiben im stande ist, beweist das Beispiel eines Mediziners, der unlängst vor den Mitgliedern einer „psychologischen Gesellschaft" sich über die Seele mit den Worten äufserte: „Man (sic!) versteht unter Seele die Summe aller im individuellen Bewufstsein gegebenen inneren Erlebnisse", und da ihm diese Erklärung noch zu „psychologisch" ist, weiterhin bemerkt: „Als reiner Mediziner möchte ich behaupten: unter Seele verstehen wir anatomisch — man verzeihe die Schiefheit des Ausdrucks! — diejenige Stelle des Gehirns, wo Sinneseindrücke bewufst in Bewegung umgesetzt werden und wo sie in bestimmte Relation zu früheren Sinneseindrücken treten" (Beilage zur Allg. Zeitung 1898 Nr. 10). Wie diese Ausdrücke liegen, erscheinen sie grob materialistisch und scheinen das Seelenleben auf blofse Reflexbewegungen zurückzuführen. Gegen alle wirkliche Erfahrung, derzufolge Wahrnehmung und Begehren, Denken und Wollen Bewegung bewirken (wie, kommt hier nicht in Frage), ist hier von einem „Umsetzen" die Rede, als ob zwischen Seelenakten und Körperbewegungen dasselbe Verhältnis wie zwischen Bewegung und Wärme bestünde. Liest man Ergiefsungen dieser Art, so wird man nicht ohne Bedauern jener Zeiten gedenken, in welchen die peripatetische Philosophie in den Schulen herrschte, und gewisse philosophische Grundanschauungen und Grundsätze nicht blofs bei Christen und Juden, sondern selbst bei Mohammedanern in allen gelehrten Kreisen Geltung besafsen, ja bis in die schöne Litteratur, in Ritterroman und Minnesang eindrangen, so dafs es keinem Juristen und keinem Mediziner einfiel, sich eine Philosophie nach eigenem beschränkten Hausgebrauch zu fabrizieren.

Zufolge dem Proömium nimmt die Psychologie eine mittlere Stellung zwischen Naturphilosophie und Metaphysik ein, indem die Betrachtung der Menschenseele, die geistig ist, metaphysischer Art sei (p. 2): eine Auffassung, der wir sowenig beistimmen als der Ansicht, dafs der Philosoph die Naturwesen betrachte, ut eae subsunt rationibus metaphysicis. Die menschliche Seele ist zwar geistig, jedoch nicht Geist, weshalb auch der Logiker den Menschen nicht als ein intellektuelles Wesen, sondern als

animal rationale definiert. Daher denn das Seelenleben hienieden als ein rationales, diskursives der naturphilosophischen Betrachtung anheimfällt, der metaphysischen aber nur das Leben des reinen Geistes, und sofern sie daran teilnimmt, auch der anima separata. Zwar zieht der Verf. (S. 34) selbst es vor, den vermeintlichen „metaphysischen" Teil der Psychologie als „anthropologischen" zu bezeichnen, jedoch nur aus dem Grunde, weil die Psychologie auch das physische Leben in Betracht ziehen müsse; wir sehen aber, dafs das höhere Seelenleben selbst als ein rationales, nicht rein intellektuelles, sich als ein der naturphilosophischen Betrachtung Zugehöriges charakterisiere. Die Metaphysik hat es mit den von der sensiblen wie intellegiblen Materie zugleich abstrahierenden Begriffen zu thun; zu diesen aber ist der Begriff der menschlichen Seele auch nach ihrer specifischen Natur und Thätigkeit nicht zu rechnen.

Auf eine nicht ganz korrekte Auffassung des Bewufstseins scheint uns die allgemeine Bestimmung der Erkenntnisthätigkeit zu deuten, wornach der impressio folgt eine expressio objecti in subjecto immanens, qua subjectum sibi ipsi rem objectam praesentem sistit cum aliqua sui conscientia (S. 60). Es ist die Ansicht des Suarez, dafs jeder Erkenntnisakt auch unmittelbar Bewufstseinsakt sei. Die Erfahrung beweist indes nur, dafs jede Erkenntnis, sei es aktuell oder habituell, bewufst ist. Ferner läfst sich vom Subjekt der sinnlichen Erkenntnis nicht schlechthin sagen, es stelle das Erkannte sich selbst vor. Ein Selbst kommt dem einfachen Subjekte der intellektuellen, nicht dem nur „einheitlichen" der sinnlichen (tierischen) Erkenntnis zu.

Nicht ungefährlich und auf einem ungerechtfertigten Einflufs der Theorie von der Erhaltung der Kraft beruhend, konsequent zur Parallel-Psychologie führend, erscheint die Äufserung: concludere licet, in quolibet actu sensitivo involvi processum quemdam physico-chemicum, qui, ut est processus naturalis, causam habeat in aliquo processu antecedente; qui tamen processus, ut sunt simul processus psychici, eveniunt simul secundum normam intentionalem intrinsecus determinantem (p. 62). Wie soll hiermit die willkürliche Hervorrufung von Phantasiebildern, die nicht ohne entsprechende Hirnbewegung geschieht, sich vereinbaren lassen? Auf die Grenzen des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft zurückzukommen, dazu wird uns der Verf. alsbald Gelegenheit bieten.

Die ausführlichen Mitteilungen aus der zur Zeit des heil. Thomas herrschenden und von dem englischen Lehrer angenommenen Sinnesphysiologie, obgleich in den Einzelheiten veraltet

und überholt, rechtfertigt der Verf. (S. 77) durch die zweifache Rücksicht der vom englischen Lehrer anerkannten Abhängigkeit der psychischen und geistigen Erscheinungen von materiellen Bedingungen, sowie auf die Wifsbegierde, womit derselbe grofse Lehrer von den damaligen Autoritäten in solchen Dingen lernte (S. 77). In keinem Falle ist das Verfahren derjenigen berechtigt, die in kindischer Selbstüberhebung die mangelhafte Detailkenntnis der Scholastiker in naturwissenschaftlichen Dingen, ja vereinzelte uns naiv erscheinende Ansichten in solchen zum Vorwand nehmen, die Philosophie derselben und unsere Bemühungen, ihren Wahrheitsgehalt wieder zur Geltung zu bringen, zu diskreditieren und vor dem grofsen Publikum der Lächerlichkeit preiszugeben.

Gegen die Annahme, dafs die allgemeinen Naturkräfte (Wärme und dergl.) das Leben bewirken, wird mit Aristoteles erinnert, dafs jene zwar irgendwie Mitursachen, die Seele aber die Hauptursache sei (S. 132). Das tiefste Unterscheidungsmerkmal aber von pflanzlichem und tierischem Leben wird in die Sensitivität gesetzt. Das Tier erhebt sich über die Pflanze zunächst durch die sinnliche Erkenntnis, welche das Begehren (appetitus elicitus) und die willkürliche Bewegung im Gefolge hat. Schlimmer noch (wie uns scheint) als „inscienter" verfährt, wer den Unterschied in die Verschiedenheit der Nahrungsmittel setzt (a. a. O.).

Die Aufzählung der „ungeheuren Mannigfaltigkeit der schwersten Irrtümer" in der Begriffsbestimmung des Lebens gibt dem Verf. Anlafs zu der richtigen Bemerkung, die klare und genaue Definition des Lebens sei von der gröfsten Bedeutung. Zu diesem Zwecke wird das substantielle vom accidentellen Leben unterschieden, und Leben als Selbstbewegung bestimmt, als im Wesen, der Substanz begründete Fähigkeit immanenter Thätigkeit. Demnach ist einerseits der Lebensgrund — principium vitae — die Seele — ein substantieller, andererseits aber fällt auch die Pflanze unter die Gattung des Beseelten, da infolge ihrer substantiellen Einheit Wachstum, Ernährung und Zeugung als immanente Thätigkeiten aufzufassen sind. Daher ist auch der moderne Sprachgebrauch, der den Ausdruck „Seele" auf das Princip des Erkennens beschränkt, nicht zu billigen (p. 229. 250).

Bemerkenswert ist die Antwort, die der Verf. auf die Frage gibt, ob die Welt als Ganzes ein Mechanismus oder ein Organismus sei. Sie ist weder das eine noch das andere. „Sunt enim in mundo res plurimae, quae non solum viribus pure mechanicis aguntur. Quis vero exercitum militum machinam

dicit? ... Cum organismo convenit, quod ejus partes non motibus subduntur alienis et violentis, sed primo ex sese ad totius mundi compagem constituendam destinatae sunt. Machinae autem est similis, quod non est ens per se unum. Das All ist Natur, naturalis multarum naturarum ad unum naturalem finem dispositio (p. 161). Die Hinordnung zum Ganzen resultiert aus dem allen Naturwesen eingepflanzten natürlichen Streben (das jedoch nicht — im Sinne Schopenhauers — Wille ist), ein Streben, welches in der allgemeinen Attraktion ihren physikalischen, sinnenfälligen Ausdruck erhält.

Die Redeweise (S. 167), dafs das Lebendige sich in gewissem Sinne das Dasein gebe, eine Art von Aseität besitze, vermögen wir sowenig zu billigen, als die oben bereits beanstandete Annahme einer Art von tierischem Selbstbewufstsein. Es ist zwar seit Kant Brauch geworden, dem Organismus eine gewisse Selbstverwirklichung zuzuschreiben, da derselbe durch eigene Kraft sich auf- und ausbaue. Es ist indes richtiger, mit dem hl. Thomas den Organismus durch die in kraft des elterlichen Organismus wirkende Keimkraft entstehend zu denken. Der Begriff einer positiven Aseität und eigentlichen Selbstverwirklichung ist, ernstlich genommen, in allen Fällen als absurd zurückzuweisen.

In der Einteilung der Seelenvermögen und der Ableitung der Lebensstufen folgt der Verf. mit Recht dem englischen Lehrer (S. 188), der Ziel, Form und Ausführung in Bezug auf die Selbstbewegung unterscheidet.

Bei Erörterung der Descendenzfrage wird der Darwinismus berücksichtigt, dessen Wesen in dem mechanistischen Erklärungsversuch der Entstehung der Gattungen und Arten des Lebendigen mit Ausschlufs jeder Finaltendenz besteht (S. 218). Nicht selten wird dies aufser acht gelassen und Entwicklungstheorie mit Darwinismus für gleichbedeutend genommen. Wir können die Bemerkung nicht unterdrücken, dafs sich erfreulicherweise immer mehr Naturforscher dem Banne jener dem nacktesten Empirismus entsprungenen, den Materialismus fördernden Viehzüchterweisheit entziehen, und lenken die Aufmerksamkeit des Lesers auf eine allerneueste Schrift, in welcher die Absurdität des „Besondern des Darwinismus", d. h. „der Art und Weise, wie er sich den Mechanismus der stammesgeschichtlichen Entwicklung vorstellt, an einer Pfauenfeder illustriert wird" (s. Haake, Aus der Schöpfungswerkstatt. Berlin 1897. S. 29 ff.), wiewohl der Verf. selbst in dem oben gerügten Vorurteil der vermeintlich aus-

schliefslich wissenschaftlichen „mechanistischen“ Erklärung befangen ist (a. a. O. S. 36).[1]

Von den Vertretern des Vitalismus (der Lebenskraft) kann nicht mit Unrecht gesagt werden, dafs man sie für die scholastische Theorie in Anspruch nehmen dürfe (S. 236), obgleich sie die Substantialität des Lebensgrundes nicht ausdrücklich lehren, woran sie (fügen wir hinzu) vielfach durch den Mangel an Verständnis der philosophischen Begriffe von Wesensform und Materie gehindert werden.

Über die Art und Weise, wie die Seele den Körper bewegt, lesen wir: Movet anima intellectiva corpus non per operationem physicam in corpus exercitam, sed producendo in appetitu sensitivo sibi vitaliter conjuncto certam aliquam determinationem; et appetitus sensitivus residens in organo hac ratione determinatus, producit in motorio primo determinationem; hoc vero motorium hac ratione determinatur movendo se ipsum . . . id in se producit, quod est motionis localis causa (p. 276 sq.). Für die scholastische Lehre fällt die Frage, die dem cartesianischen Dualismus so grofse Schwierigkeiten bereitet, nach dem Aufeinanderwirken von Leib und Seele hinweg; für sie handelt es sich um das Aufeinanderwirken der Seelenvermögen. Hier aber kehrt die Schwierigkeit bezüglich der geistigen und der organischen Seelenvermögen wieder. Wir halten dafür, dafs Vernunft und Sinnlichkeit in einer gewissen realen (nicht mechanischen) Wechselwirkung stehen; was aber die Art betrifft, wie sich die örtliche Bewegung von dem sinnlichen Vorstellen und Begehren aus vollzieht, so stimmen wir dem Verf. insoweit zu, als die physische Bewegung nicht von einem rein psychischen Agens, sondern vom belebten Organe ausgeht, nicht aber in der Behauptung, efficientiam mechanicam totam a viribus chemicis et physicis . . . esse repetendam (p. 279). Die Rücksicht auf das „Princip der Erhaltung der Kraft“ kann diese Behauptung nicht rechtfertigen. Wollte man demselben eine universelle Tragweite beimessen, so müfste man sich konsequent zu der Lehre von einem Nebeneinander, einem Parallelismus psychischer und physischer Vorgänge bekennen. Jenes Princip bedeutet zunächst die Konstanz der Bewegungssumme beim Stofs der elastischen Körper, dann weiterhin die Äquivalenz von Bewegung (mechanischer Arbeit) und Wärme. Da die letztere, wenn auch nicht ausschliefslich

[1] Zum Entsetzen gewisser Naturforscher schreibt der Verf. von dem „alten Kleinigkeitskrämer von Down“, dessen Gebeine dank der sonderbaren Entdeckung, dafs der Organismus kein Organismus sei, neben denen Newtons und Shakespeares ruhen (S. 38 ff.).

Bewegung, doch mit Bewegung verknüpft ist, so haben wir es in beiden Fällen mit Erzeugung von Bewegung durch Bewegung zu thun. Man würde aber zuweit gehen, wenn man die Möglichkeit einer Erzeugung von Bewegung durch ein unbewegtes Princip auf Grund jenes Gesetzes leugnen wollte; ebenso aber ist auch die Übertragung der mechanischen Gesetze auf das Seelenleben (s. hierüber die Schrift des auf herbartianischem Standpunkt stehenden C. S. Cornelius, Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie, Langensalza 1887. III Über einige Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele mit besonderer Rücksicht auf das Princip der Erhaltung der Kraft S. 118. 132) nicht gerechtfertigt; auch besteht kein Grund, nach einem „metaphysischen" Analogon des genannten Gesetzes zu forschen (a. a. O. S. 129). Weit entfernt davon, dafs nur Bewegung (lebendige Kraft) wiederum Bewegung erzeugen könne, mufs schliefslich ein unbewegtes Bewegungsprincip (sei es im absoluten oder relativen Sinne) angenommen werden. Ein solches ist eben die Seele oder genauer das aktuelle Begehren. Dieses wirkt nicht rein mechanisch, sondern als (örtlich) unbewegter Ausgangspunkt der willkürlichen Bewegung, oder wie Aristoteles lehrt: *οἷον ὁ γιγγλιμός· ἐνταῦθα γὰρ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον τὸ μὲν τελευτὴ τὸ δ' ἀρχή· διὸ τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται.*

Bezüglich der Fortdauer der Elemente im Organismus weicht der Verf. von der Lehre des hl. Thomas in dessen späteren Schriften ab, indem er annimmt, dafs deren Formen bleiben, jedoch obgleich determinierend, ihre Funktion als Formen verlieren, indem sie durch die Aufnahme in eine höhere Form, als wesentlich auf diese hingeordnet, aufhören, wahrhaft Formen, d. h. das Wesen und die Substanz der Sache bestimmende Principien zu sein. Wie uns scheint, wird durch die Unterscheidung von determinationes und Formen nichts gewonnen. Es ist nicht abzusehen, wie die substantielle Einheit des Organismus bestehen bleiben soll, wenn in ihm aufser der einen Seele noch anderweitige „Determinationen" vorhanden sind: denn die erste Determination ist eben die substantielle und macht das Ding zur Substanz, zu der sich jede weitere, hinzukommende „Determination" accidentell verhält (S. 309 ff.). Aus der angeführten Ansicht des Verf. begreift sich das nachsichtige Urteil über die scotistische forma corporeitatis, von der es heifst, sie sei mehr der Erklärung als der Widerlegung bedürftig (S. 385).

Auf eine ungenügende Begründung der Wechselwirkung zwischen geistigen und sinnlichen Seelenvermögen dürfte die

Äufserung hinweisen, dafs auf den Willensakt der Akt des sinnlichen Begehrens sowie der motorischen Kraft folge propter cohaerentiam sive sympathiam, quae est inter potentias unius substantiae (p. 395).

In der Frage nach dem Individuationsgrund der menschlichen Seele tritt der Verf. in die Fufsstapfen des Suarez, glaubt aber zwischen Formalgrund und Einführungs- oder Materialgrund der Individuation unterscheiden zu sollen; letzteres sei die mat. signata; formell aber sei die Seele unmittelbar durch ihre Wesenheit (entitas) individuiert. Der Verf. spricht sich deshalb gegen jene aus, qui affirmant animas humanas secundum se consideratas omnes inter se specifice differre; differre vero individualiter tantum propter ordinem ad hanc vel illam materiam. Was uns betrifft, so sind wir zwar der Meinung, dafs die menschlichen Seelen, falls sie eben nicht Seelen, sondern reine Geister wären (was sie nicht sind, auch nicht in statu separato), wie überhaupt reine Geister sich von einander specifisch unterscheiden würden, dafs sie aber, weil sie Seelen sind, die Individuation aus ihrer Hinordnung zu ihren Leibern kontrahieren. Diese Hinordnung resp. Verbindung bewirkt, dafs sie (reduktiv) einer Species angehören, innerhalb derselben aber sich individuell unterscheiden. Gewifs ist die Materie nicht Konstitutiv der Individualität der Seele; wohl aber resultiert diese in dem oben bezeichneten Sinne aus der Verbindung mit der Materie und dauert auch nach der Lösung dieser Verbindung fort. Fragt man nach dem Wie dieser Fortdauer, so kann dem Verf. die von ihm angeführte Stelle aus Avicenna (S. 411 f.) die Richtung anzeigen, in welcher sich die Antwort bewegen dürfte. Den Beweis dafür zu führen, dafs die Auffassung des Verf. der thomistischen Lehre nicht konform sei, wird man uns erlassen.

Den Zeitpunkt der Erschaffung der Menschenseele betreffend soll „unter den Philosophen heutzutage die Ansicht vorherrschen", dafs sie sofort in prima organisatione dem Leibe eingegossen werde. Wir wissen nicht, wie es sich damit verhält; wohl aber ist uns bekannt, dafs die scholastische Ansicht, die sich nach dem an anderem Orte vom Verf. selbst gemachten Zugeständnisse den Thatsachen genau anschliefst, an Anhängern gewinnt. Die Bemerkung (S. 429), dafs die aristotelische Sentenz einer embryonalen Entwicklung von einigen Naturforschern, vor allen von Häckel vertreten werde, scheint uns unangebracht, da in jener Meinung von der phantastischen Vorstellung „einer abgekürzten Phylogenese in der Ontogenese" keine Spur zu finden ist. Dagegen kann K. E. v. Bär als Vertreter der genannten

Ansicht betrachtet werden, derzufolge die embryonale Entwicklung von den allgemeinen, generellen zu den specifischen Eigentümlichkeiten fortschreitet. Einem solchen Fortschreiten aber entspricht ein Wechsel der Formen, nicht aber ein sofortiger Eintritt der specifischen Form des wirklichen Organismus. Denn die Seele ist Entelechie des physischen, organischen Körpers.

Auf die Frage, ob die Tierseele extra materiam existieren könne, antworten (so berichtet der Verf. S. 443) die einen mit Ja, die andern mit Nein, letztere Ansicht scheine die wahrscheinlichere. Warum nur die wahrscheinlichere? Da doch nach des Verf. eigener Auffassung der Tierseele ein Sein nur in Verbindung mit dem Stoffe zukommt?

Mit Recht wird (S. 455) die Vergleichung der Entstehung der Seele mit derjenigen der Wärme zurückgewiesen. In diesem Falle verliert das „Gesetz der Äquivalenz" seine Gültigkeit. Aus eben diesem Grunde darf das „Gesetz der Erhaltung der Kraft" nicht über den Bereich mechanischen Geschehens ausgedehnt werden.

Fassen wir unser Urteil zusammen, so verdient diese neueste Gabe des unermüdlichen Verf. trotz der gemachten Ausstellungen in Anbetracht der Korrektheit des Standpunktes im grofsen Ganzen, der Fülle des Gebotenen, der Schärfe der Methode und der klaren Darstellung das eingehende Studium aller Freunde einer in Wahrheit wissenschaftlichen Psychologie.

Auf geschichtliches Gebiet führt uns die „zum dreihundertjährigen Geburtsjubiläum Descartes'" erschienene Schrift Dr. Ottens: (5.) Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie. Monographieen dieser Richtung erscheinen uns aus dem Grunde verdienstlich, weil sie uns in der Diagnose der modernen philosophischen Krankheit fördern, also zur Erfüllung der Bedingungen beitragen, ohne welche an eine Genesung nicht zu denken ist. Descartes wird mit Recht in einem engeren Sinne als Bacon von Verulam der Vater der modernen Philosophie genannt; denn wenn er auch mit diesem insofern den empiristischen Standpunkt teilt, als er von der Erfahrung — jedoch der innern und zwar der des intellektuellen Ich — ausgeht und diese zum höchsten Kriterium erhebt, so ist er doch dadurch, dafs er zuerst die Innenwelt unserer Gedanken und Vorstellungen als das allein unmittelbar Erkannte betrachtete, der eigentliche Vater der modernen Spekulation, des modernen Idealismus geworden. In der Absicht, dem menschlichen Wissen eine über jeden Zweifel erhabene Grundlage zu geben, glaubte er eine solche weder in der sinnlichen Erkenntnis, noch in den objektiven

Vernunftprincipien, sondern ausschliefslich in der Selbstgewifsheit des denkenden (zweifelnden) Subjekts zu finden. Hieraus ergab sich ihm als höchstes Kriterium der Wahrheit und Gewifsheit jene Klarheit und Evidenz, mit welcher das Subjekt seiner eigenen Existenz im Denken gewifs ist. Als Brücke aber, die vom Subjekt zum Objekt hinüberführen sollte, betrachtete er die vermeintlich mit der geforderten Klarheit erkannte und im Selbstbewufstsein eingeschlossene Idee Gottes, die uns unmittelbar das Dasein Gottes, mittelbar aber das Dasein einer von uns verschiedenen Körperwelt bezeuge. Die in einer solchen Anschauung liegenden Keime intellektualistischer, idealistischer und pantheistischer Irrtümer gelangen teils in der ihr von Descartes selbst gegebenen Ausgestaltung, teils aber und noch mehr in den Systemen seiner Nachfolger zur vollen Entfaltung. Dies zeigt sich vor allem in der näheren Bestimmung der Gottesidee und ihrem Verhältnis zur Seele. Bereits bei Descartes erscheint sie als der allgemeine Vernunftbegriff: denn nur in diesem Sinne kann sie gewissermafsen als ein wesentlicher Bestandteil der vernünftigen Seele aufgefafst werden. Deutlicher tritt dies bei Malebranche und Spinoza hervor. Für jenen ist Gott, sofern er von der Seele unmittelbar erkannt wird, die absolute Vernunft, die raison universelle, die alle speciellen Ideen in sich fassende Vernunftidee; für diesen das allgemeine Sein, die eine Substanz, zu der sich alles Endliche als Modus ihrer von uns erkennbaren Attribute des Denkens und der Ausdehnung verhält. In pluralistisch modifizierter Form begegnet uns dieselbe Auffassung bei Leibnitz, der die Seele als aus der Centralmonade effulgurierte Monas — Einzelsubstanz — betrachtet und von ihr sagt, sie existiere und erkenne so, als ob sie mit Gott allein sei. Der idealistische Irrtum aber, der in der Annahme liegt, dafs das Subjekt direkt nur die eigenen Vorstellungen erkenne, fand seine — empiristisch - sensualistische — Vertretung in Locke und Berkeley, seine volle und äufserste Entwicklung aber im Kriticismus Kants und in den intellektualistisch-idealistischen Systemen seiner Nachfolger.

Was der Verf. für den „Grundgedanken" der Cartesianischen Philosophie hält, zeigt der Fortgang seiner Untersuchung von dem methodischen, alles aufser der Selbstgewifsheit absorbierenden Zweifel durch das Wahrheitskriterium der klaren und deutlichen Einsicht und die, Erkenntnis- und Seinsordnung identificierende, Auffassung des natürlichen Lichtes bis zur „Priorität der Gottesidee" als des höchsten Princips. Diese nämlich scheint nach der Auffassung des Verf. den zwar nicht zeitlich ersten,

wohl aber sachlich tiefsten Grundgedanken des Systems Descartes' zu bilden. Ob damit nicht Descartes näher als billig an Malebranche gerückt wird, bleibe dahingestellt. Wie uns scheint, ergriff Descartes die Gottesidee zunächst nur als Notbehelf; sie ist ihm ein Deus ex machina, der ihn der drohenden Gefahr des Solipsismus entreifsen soll. Nachträglich allerdings gestaltet sich ihm der Notbehelf zum Grundprincip, auf welchem die Selbstgewifsheit selber beruht, jedoch so, dafs die subjektive Basis nicht verlassen wird. Denn was ist die Cartesianische Gottesidee anderes, als eine Intuition des vermeintlich wahren und innersten, göttlichen Wesens des Ich, d. h. das Ich als unendlich gefafst, gedacht sub specie aeternitatis?

Wenden wir uns der Schrift des Verf. zu, so sind jene Keime der verhängnisvollsten Irrtümer, die wir oben signalisierten, treffend hervorgehoben und urkundlich aus den Schriften Descartes' belegt. Hervorgehoben wird die Abneigung gegen die Scholastik, der Anschlufs an die Skeptiker, der Einflufs der Verweltlichung in Leben und Philosophie. In der behaupteten Abhängigkeit der Wahrheitserkenntnis vom Willen, der Auffassung des Urteils als Willensfunktion ist die Erkenntnis der objektiven Wahrheit „ziemlich" preisgegeben (S. 13). Dem sog. ontologischen (Anselmschen) Argument gibt Descartes eine Fassung, welche einen ungerechtfertigten Sprung aus der idealen in die reale Ordnung involviert (S. 37). Zwei Seinsprincipien bilden die hauptsächlichsten Erkenntnisprincipien im System des Descartes, beide von unmittelbarer Gewifsheit (S. 43). Sein Grundsatz ist die Existenz des Ich als denkender Substanz; dadurch und durch Aufstellung des andern Princips wurde er vor dem Abgrund des Solipsismus bewahrt (S. 51). Die Erkenntnis Gottes beruht ihm auf Intuition; daher er insofern mit Recht leugnen konnte, „das alte ontologische Argument einfach aufgefrischt zu haben" (S. 77). Gleichwohl entspricht dieses Argument am besten dem Wahrheitskriterium des Philosophen (S. 82). Es ist bei ihm mit anthropologischen Erwägungen verquickt (S. 83), aus dem (bemerken wir hinzu) oben angeführten Grunde, nämlich weil nach Descartes sich Gott in der eigenen göttlichen Natur des Ich unmittelbar kundgibt. Dem widerspricht zwar scheinbar das aus der unendlichen Realität, die, in der Gottesidee eingeschlossen, aus dem Ich nicht erklärt werden könne, geschöpfte Argument für Gottes Dasein. Die Lösung des Widerspruchs liegt in der Unterscheidung einer doppelten Auffassungsweise des Ich, teils nach seiner Quelle als einer Begrenzung des unendlichen göttlichen Seins, teils nach seinem

gesonderten, endlichen Fürsichsein (S. 96). Daher auch jenes Argument schliefslich aus der (subjektiven) Klarheit der Gottesidee seine Kraft schöpft (S. 89). Jene doppelte Betrachtungsweise des Ich eröffnet eine zweifache Möglichkeit der Weiterbildung, entweder in der Richtung des Ontologismus (S. 95) oder des subjektiven Idealismus. Die subjektive Färbung der Gottesidee führt ferner zu einer bisher unbekannten Auffassung der Aseität als einer positiven, als selbstmächtigen Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, vom Wesen zum Dasein: eine Auffassung, die demnach so alt ist als die neue Philosophie und mit Unrecht in ihrer neuesten Aufwärmung als originelle Idee in Anspruch genommen wird (S. 90 ff. Vgl. Schopenhauer, W. W. IV. S. 90 f. Ausg. v. Grisebach).

Der Keim des Pantheismus, der im Ontologismus liegt, ist in den Worten ausgedrückt: „Um ein endliches Sein zu erfassen, mufs ich etwas von jenem allgemeinen Begriffe des Seienden hinwegnehmen, dem also die Priorität gebührt“ (S. 102). Die Gottesidee reduciert sich somit auf den Seinsbegriff, der gewissermafsen mit dem intellektuellen Ich zusammenfällt, sofern er seinen ersten und unmittelbaren Gedanken bildet, zu dem sich in gewissem Sinne jeder andere Gedanke als Modifikation und Konkretion verhält. Es sei hier in Kürze an Rosmini, Gioberti und Hegel erinnert, die sämtlich am eleatischen Seinsbegriff scheiterten.

Über die nach solchen spekulativen Verirrungen begreifliche Verweltlichung der Philosophie, die Descartes mit Bacon teilt, werden wir S. 113 f. belehrt. Die Erkenntnis Gottes (d. h. des Absoluten, Unendlichen, des allgemeinen Wesens der Dinge, also der Quelle alles wissenschaftlichen Erkennens im modernen Sinne) ist mehr Mittel zum Ziele als Ziel (S. 114). Es ist die rationalistische Bewegung vom Allgemeinen zum Besondern, der in Descartes präformierte Apriorismus. Statt mit den Vätern und der Scholastik von der Welt zu Gott sich zu erheben, steigt diese Philosophie von der vermeintlich geschauten Gottheit, dem allgemeinen Vernunftbegriff zur Welt, d. h. zur konkreten Vielheit der Dinge herab.

Nach dem Gesagten begreift man, warum die Attributenlehre des französischen Philosophen auf wenige Hauptbestimmungen, auf die Wahrhaftigkeit und Macht Gottes sich beschränkt (S. 119). Aus demselben Grunde, aus welchem ein Vorläufer des Descartes, der Kardinal Nik. von Cues, die Gottheit als Können, als Possest bestimmt. Gott ist als Princip der Dinge Urkraft im Idealen wie im Realen. Die persönlichen, moralischen Attribute treten

gegen die Immanenz in den Hintergrund einer verschwommenen Transcendenz, sofern sie nicht, wie bei Spinoza, in einer konsequenteren, naturalistischen Auffassung völlig verschwinden.

Bezeichnend ist das von Descartes gebrauchte Bild der unendlichen Zahl für Gott, der Zwei- und Dreizahl für das Einzel-Ich (S. 126). Was die Frage der Willensfreiheit und des Verhältnisses derselben zur causa prima betrifft, so erfahren wir, dafs Descartes einerseits dem reinen Molinismus huldigt (S. 129), dafs aber andererseits in seinem System der intellektuelle Determinismus sich breit mache (S. 133). Die Thatsache des Irrtums beweise ihm „die gröfsere Weite der menschlichen Willensfreiheit" (S. 140). — Die empfehlenswerte Schrift schliefst mit dem für den Vater der neueren Philosophie und diese selbst in ihrer apriori-stischen Richtung charakteristischen Citate (Princ. philos. I. 24): „Weil Gott von allem, was ist oder sein kann, die wahre Ursache ist, so folgen wir offenbar dem besten Weg zu philosophieren, wenn wir versuchen, aus der Kenntnis Gottes selbst die Erklärung der von ihm geschaffenen Dinge abzuleiten" (S. 142). Der Sinn dieser Worte kann freilich nur richtig erkannt werden, wenn man den Ursprung und die Bedeutung der Cartesianischen Gottesidee im Auge behält.

Das Bestreben, die Erziehungslehre psychologisch zu begründen, dürfte die Aufnahme der an letzter Stelle genannten (6.) „Allgemeinen Erziehungslehre von Rud. Hafsmann" in diese Überschau rechtfertigen. Dem Vorwort zufolge stellt sich dieses Lehrbuch als eine Umarbeitung und gröfstenteils Neubearbeitung der ersten drei Teile des ursprünglich Kehreinschen „Handbuches der Erziehung und des Unterrichtes" durch den am freien katholischen Lehrerseminar in Tisis (Vorarlberg) als Lehrer wirkenden Verfasser dar. Der eingenommene, christliche Standpunkt, sowie die formellen Vorzüge einer übersichtlichen, der Aufgabe eines Lehrbuchs angemessenen Anordnung und einer sowohl präcisen als klaren Darstellung rechtfertigen den Wunsch, dafs es nicht allein an der Anstalt, an welcher der Verf. wirkt und an der es staatlicherseits zugelassen ist, sondern auch an den übrigen pädagogischen Anstalten, insbesondere des österreichischen Kaiserstaates, Aufnahme finde und daher demselben die staatliche Zulassung nicht länger vorenthalten bleiben möge. Dieser Wunsch erscheint um so gerechtfertigter, als es endlich Zeit sein dürfte, mit Lehrbüchern aufzuräumen, in denen eine Philosophie zu Grunde gelegt ist, deren wahre Natur, deren rein formalistischer und trotz idealistischen Aufputzes sensualistischer Charakter längst durchschaut und aufgedeckt ist, und

die nur noch in gewissen pädagogischen Kreisen ein künstliches Dasein fristet. Weder die Psychologie noch die Ethik Herbarts eignen sich zur Grundlage einer wahrhaft menschlichen, geschweige denn christlichen Erziehung. In der letzteren behauptet das übernatürliche Endziel seinen Vorrang, dem alles unterzuordnen ist. Mit Recht stellt daher der Verf. S. 89 den Grundsatz auf: „Wer christlich erzieht, erzieht auch vernunftgemäfs.“ In dem Satze: Erziehe christlich, ist auch der Satz: Erziehe vernunftgemäfs, enthalten. Das allgemein Menschliche, das wahrhaft Humane ist im Christlichen, im Übernatürlichen wie die Sphäre des Mondes in der der Sonne eingeschlossen. Dafs die Herbartsche Pädagogik nicht einmal zu einer wahrhaft humanen Bildung führt, läfst sich leicht von beiden Seiten, der psychologischen wie ethischen her, zeigen. Obschon sie an der Seelensubstanz festhält und sich dadurch vom Positivismus, der nur psychische Phänomene zuläfst, unterscheidet, verfällt sie gleichwohl den destruktiven Konsequenzen des letzteren, da ihr die Seele macht- und kraftlos, hinter ihre Phänomene zurücktritt, und das gesamte Seelenleben in ein Spiel der Vorstellungen sich auflöst.[1] Die Herbartsche Ethik aber entbehrt des Inhalts, des klar erkannten und deutlich bestimmten Endziels, das in der thatsächlichen Ordnung nur in der durch die Mittel der Offenbarung zu erreichenden übernatürlichen Bestimmung gesucht werden darf. Auf solcher christlicher Grundlage beruht das vorliegende Lehrbuch, ohne indes die wirklichen, in methodischer Beziehung gemachten Fortschritte und die humaner gestaltete Praxis späterer Zeiten auszuschliefsen.

Mit Recht führt der Verf. in § 6 die Gefühle auf das Strebevermögen zurück. Die moderne Annahme eines besondern Gefühlsvermögens, die so recht geeignet ist, das Gefühl auf Kosten klarer Erkenntnis und festen Wollens zu überschätzen, mufs gerade vom Gesichtspunkt einer gesunden Pädagogik verworfen werden. Dagegen vermögen wir die Ableitung der Wahrnehmung aus „Empfindungen“ (§ 7) nicht zu billigen. Der Aufbau der psychischen Phänomene aus vermeintlichen „Empfindungselementen“ ist ein unhaltbarer Rest Herbartscher Psychologie und erklärt sich aus der bekannten Herbartschen Leugnung der Seelenvermögen. Es ist überdies ungeeignet, von Empfindung der Farben, Töne u. s. w. zu reden. Farben, Töne, alle sen-

[1] „Sein (Herbarts) System ist sozusagen ein physisch-mathematisches, seine Theorie des Denkens ein vollkommen geistloser Mechanismus.“ Deutinger, Der gegenw. Zust. d. deutsch. Philos. S. 105.

siblen Qualitäten werden „wahrgenommen“, das Sehen, Hören, überhaupt subjektive Zustände, wie Schmerz und dgl. empfunden. Der moderne Sprachgebrauch beruht auf der falschen Ansicht von der Subjektivität der sensiblen Qualitäten, wie sie Demokrit lehrte und vor allem Locke wieder aufwärmte. Zum Schlusse gestatte man einige Bemerkungen über Ausdruck und Begriff der „Apperception“ (S. 24 f.). Das Wort ist im Sinne von „Aneignung oder Hinzueignung“ von der Herbartschen Schule aufgenommen und die Theorie derselben besonders von Steinthal ausgebildet worden. Bei Leibnitz und Kant hat es den Sinn von Bewufstsein und bedeutet die bewufste, ins Bewufstsein aufgenommene Perception. Im Herbartschen System soll die Apperception als Mittel zur mechanischen Erklärung der Bewufstseinserscheinungen dienen. Durch die Unterscheidung einer doppelten Apperception ist dieser mechanischen Auffassung einigermafsen die Spitze abgebrochen, jedoch nicht in wirksamer Weise, so lange man (wie dies der konsequente Herbartianismus thut) an der Leugnung der Seelenvermögen, also auch eines ursprünglichen Denkvermögens festhält. Im Sinne unseres Lehrbuchs ist die Apperception die naturgemäfse Aneignung des Lehr- und Lernstoffes, d. h. das selbstthätige, unter Leitung des Lehrers sich vollziehende Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Unbestimmten zum Bestimmten. Der Herbartianische Irrtum liegt darin, dafs nicht die Seele sich aneignet, sondern der schon vorhandene Vorstellungskomplex. Von diesem Irrtum ist der Verf. weit entfernt. Die Schrift sei, soweit äufsere Hindernisse ihrer Einführung an den Anstalten entgegenstehen, wenigstens zum Privatgebrauche aufs wärmste empfohlen.