Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 14 (1900)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Litteratur [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761985

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

ja bei der operatio intellectiva zutrifft. Von der operatio der dem Intellekt untergeordneten potentia sensitiva läfst sich freilich unmittelbar auf das esse rei kein Schlufs ziehen.

Es mögen noch einige treffliche Sätze des Joh. a s. Thoma (Cursus phil. [Ed. Vivès] tom. 3. III p. q. X a. II), die Bezug nehmen auf das behandelte Thema, hier Platz finden. Er sagt: „Anima non praebet gradum corporeum et sensitivum limitate, modo inferiori, sicut aliae formae, sed eminenter et secundum quod continentur in gradu rationali qui etiam communicatur corpori non ut dependens ab ipso sed ut sibi ministret corpus et deserviat in ordine ad operationem intellectivam, et ideo eminenter debet continere illos gradus sensitivos et corporeos tamquam ministrantes et deservientes intellectivo, eo quod non intelligit nisi accipiendo ex corpore obiecta quae intelligit, ideoque requirit potentias corporeas ut ministrantes sibi. Et sic bene possunt eminenter praeberi gradus corporei, et potentiae corporeae dimanare ab entitate animae spirituali ut est eminenter corporea sine ulla dependentia in esse a corpore."

Die gegebenen Ausführungen werden hierdurch bestätigt.

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

(Fortsetzung von S. 155 ff.)

Vom scholastischen Standpunkte und an dem Orte, wohin sie gehören, nämlich in der Psychologie behandelt P. Tillmann Pesch die Fragen nach Wesen, Ursprung und Bedeutung des Erkennens in den uns vorliegenden beiden Bänden seiner (6) Institutiones Psychologicae, mit welchen dieses neue monumentale Werk eines immensen Fleifses, umfassender Gelehrsamkeit und ungewöhnlichen Scharfsinns seinen Abschlufs erhält.

Die Disposition der gewaltigen Stofffülle ist dieselbe wie im ersten Bande des Werkes. Den Thesen, in welchen die eigene Auffassung des Verfassers kurz zusammengefafst ist, geht eine diplomatisch getreue Darstellung der scholastischen, insbesondere der thomistischen Lehre, sowie der verschiedenen gegnerischen Theorieen voraus. Hierauf folgen die Einwendungen, dann die These und deren eingehende Begründung, endlich die Lösungen (Respondenda). Die Schärfe der Begriffsbestimmungen, sowie die auf die Beweisführung verwendete Sorgfalt bedürfen kaum einer besonderen Betonung. An den gegnerischen Ansichten sucht der

Verf. die ihm richtig scheinenden Momente gewissenhaft hervorzukehren: ein an sich lobenswertes Verfahren, soweit es sich innerhalb der rechten Grenzen hält. Der Verf. geht hierin zuweilen weiter, als uns zulässig scheint, wenigstens im Ausdruck. Es sei nur an die „specifischen Sinnesenergieen", die in der sinnlichen Erkenntnis stattfindende „Projektion", die „Apperception" der Herbartianer erinnert.

Der erste (resp. 2te) Band enthält das zweite Buch der „natürlichen oder physischen" Psychologie, der zweite (resp. 3te) Band die „anthropologische" Psychologie: eine Einteilung, resp. Ausdrucksweise, über deren Berechtigung wir mit dem Verf. nicht weiter rechten wollen.

Wenden wir uns dem ersten Bande zu, so enthält derselbe drei Abhandlungen: 1. von den Lebensäufserungen (vita accidentaria) im allgemeinen, 2. von den Äufserungen des vegetativen Lebens in allen Organismen, 3. vom Erkenntnisleben in allen Sinneswesen (S. 1). In der ersten Abhandlung wird die Vermögenstheorie der Aristoteliker entwickelt und gegen Herbart u. s. w. verteidigt. Richtig fafst P. die Stellung Herbarts zu den Seelenvermögen als Leugnung derselben auf, wiewohl es noch gutmütige Pädagogen gibt, die den Begründer der „wissenschaftlichen Pädagogik" mit der Ausflucht verteidigen zu können glauben, er habe nicht die Seelenvermögen, sondern nur deren realen Unterschied von der Seele in Abrede ziehen wollen (S. 9). Doch entspricht es nicht dem Sachverhalt, wenn P. die Lehre Herbarts vielfach so darstellt, als ob die Vorstellungen mit den „Realen" selbst zusammenfielen, da sie im Sinne Herbarts vielmehr Selbsterhaltungen, also etwas Accidentelles sind. Richtig ist nur, dafs sie von Herbart mit Vernachlässigung der „Realen" wie Substanzen behandelt werden.

Die bezüglich der Seelenvermögen, deren Verhältnis zur Seele und untereinander selbst, sowie ihrer Zuständlichkeiten und Akte verteidigten Sätze lauten: Die Seelenvermögen sind vom Wesen der Seele real verschieden (S. 21 f.); die Seele ist Princip, nicht aber (ausschliefsliches) Subjekt aller vitalen Potenzen (S. 23). Die Seelenvermögen sind ebenso auch unter sich selbst real verschieden (S. 32). Allgemein gesprochen zerfallen dieselben in aktive und passive, d. h. solche die ihr Objekt hervorbringen (alle vegetativen Vermögen; der intell. agens) und solche, die der Aktualisierung durch ein actu vorhandenes Objekt bedürfen. Absolute Passivität kann jedoch von keinem vitalen Vermögen ausgesagt werden (S. 39). Sie lassen sich je nach der specifischen Verschiedenheit der Objekte auf

fünf Gattungen zurückführen (S. 44); wie vom Wesen der Seele, so sind die Vermögen auch von ihren Akten real verschieden (S. 59); in jeder Potenz ist eine ihrem Formalobjekt entsprechende Disposition (nisus, inclinatio) anzunehmen (S. 52). Aufser dieser natürlichen Disposition sind die Potenzen mit eingebornen oder durch Gewohnheit erworbenen Fertigkeiten (habilitates) und Habitus (firmae et fixae dispositiones, ut sunt virtutes, scientiae etc., S. 55) ausgestattet.

Über die zweite Abhandlung (disputatio) von den vegetativen Lebensäufserungen und deren unmittelbaren Principien (vita accidentaria vegetativa) fassen wir uns kurz. Dieselbe kann als Beispiel dienen, wie die Repristination der mittelalterlichen Philosophie zu verstehen ist. Diese bedeutet keineswegs eine Rückkehr zu den mangelhaften Anschauungen und Kenntnissen derselben von den physikalischen, chemischen, anatomischen und physiologischen Bedingungen des organischen Lebens, sondern besteht in der begrifflichen Bestimmung und ursachlichen Erklärung (allerdings nicht allein der heutzutage als der ausschliefslich kausal betrachteten ex causa efficiente) der eigentlichen Lebensfunktionen. Dazu gehören Ernährung, Wachstum, Zeugung, die Natur des Samens. In dieser Beziehung hat die moderne Forschung nicht allein keinen Fortschritt aufzuweisen, sondern sieht sich nach wiederholten vergeblichen Versuchen, jene Erscheinungen aus physikalisch-chemischen Prozessen abzuleiten, wie das stete Wiederauftreten des „Vitalismus“ beweist, immer wieder, mag sie nun von einer Lebenskraft oder von idealen oder psychischen Principien reden, zu der Auffassung der Alten zurückgedrängt. Was die generatio aequivoca betrifft, so haben gründlichere Untersuchungen allerdings die peripatetischen Annahmen als unhaltbar erwiesen. Begrifflich betrachtet und als wissenschaftliche Hypothese aber erscheint sie keineswegs als widersprechend und absurd, wie die generatio aequivoca der Materialisten und Darwinianer, mit der sie ohne offenbare Ungerechtigkeit nicht auf eine Linie gestellt werden darf. Der Verf. hebt diesen Unterschied treffend hervor S. 88.

Der weitaus gröfste Raum in diesem Bande ist der Abhandlung vom sensitiven Leben (cognitio sensitiva, appetitus sensitivus, motus vitalis) gewidmet.

Von der Erkenntnis im allgemeinen gelten die Sätze: 1. jede Erkenntnis geschieht durch Verähnlichung mit dem zu erkennenden Gegenstande; 2. in allem menschlichen Erkennen wird eine sei es unmittelbare oder mittelbare (interveniente specie vicaria) Vereinigung des Erkenntnisvermögens mit dem Gegenstande erfordert;

3. alles menschliche Erkennen ist insofern ein Leiden, als es vom Gegenstande abhängt und bestimmt wird (S. 95 ff.). Sofern aber der Mensch im Erkennen den Gegenstand sich vergegenwärtigt, ist dasselbe zugleich Thätigkeit, so dafs also die Erkenntnis als Wirkung zweier Ursachen, des Erkennenden und Erkannten, sich darstellt (S. 100 ff.). Der Verf. bekennt sich somit zur Annahme der Notwendigkeit von species impressae, d. h. durch den Eindruck des Objekts, resp. durch Abstraktion erworbenen Erkenntnismedien, ohne welche die an sich zu allem Sensiblen und Intellegiblen nur in Potenz sich verhaltenden Erkenntniskräfte einen bestimmten Erkenntnisakt nicht vollziehen könnten. Diese Annahme bildet thatsächlich den entscheidenden Charakter der aristotelischen Erkenntnislehre. In einem Punkte jedoch glauben wir dem Verf. nicht beistimmen zu sollen, nämlich in der Ansicht, dafs die species impressa, wie sie sich im Erkenntnisakte selbst findet, nicht formell, sondern virtuell den Gegenstand vergegenwärtige (S. 105).

Auch in einem anderen Punkte glauben wir unsere Zustimmung versagen zu müssen. Der Verf. nimmt nämlich eine Art von „begleitendem Bewufstsein" in jedem Erkenntnisakte an (S. 115), das allerdings nicht Bewufstsein im eigentlichen Sinne sei. Als Grund hierfür gibt er an, dafs das erkennende Subjekt in jedem Erkenntnisakte den Gegenstand sich vergegenwärtige. Nun ist dies allerdings insofern richtig, ja von selbst einleuchtend, weil in der Natur der Erkenntnis gelegen, als dem Erkennenden im Erkennen der Gegenstand offenbar wird. Es fragt sich aber, ob überdies in jedem Erkenntnisakte irgendwie das erkennende Subjekt oder der Erkenntnisakt selbst zum Objekte, sei es auch nur zum sekundären wird. Nur in diesem Falle könnte man von einem „Bewufstsein" reden. Nun ist dies nach allen Principien der scholastischen Philosophie wenigstens im sinnlichen Erkennen nicht der Fall; denn eine Erkenntnis, in welcher der Erkenntnisakt selbst zum Objekte würde, wäre ohne Reflexion unmöglich; eine solche aber widerspricht der organisch gebundenen Natur der sinnlichen Vermögen. Man kann deshalb nur in dem Sinne von einem begleitenden Bewufstsein reden, dafs sich mit jeder Thätigkeit der äufseren Sinne eine solche des inneren Sinnes verbindet, kraft deren wir nicht blofs sehen, sondern auch des Sehens uns bewufst sind.

Nicht frei von Unklarheit ist, was von einer Aktivität im Erkenntnisleben aufserhalb der Erkenntnis (praeter cognitionem est in vita cognoscitiva etiam activitas productiva) gesagt wird (S. 121). Dahin sollen Eingebungen in Poesie,

Musik u. s. w. gehören, die uns nicht selten ohne unser Wissen und Wollen in den Sinn kommen und gröſseren Teils „ohne jede Erkenntnis oder Bewuſstsein“ vor sich gehen. Was ist damit gemeint? Offenbar nicht eine bloſse Phantasiethätigkeit. Also etwa eine solche des intellectus agens? Eine deutlichere Erklärung dieser Erscheinungen wäre sehr wünschenswert.

Wenn die „positive, specielle Beschaffenheit“ (aptitudo), welche die Sinne für ihre Objekte besitzen, in den Nerven gesucht wird (S. 127), so dürfte es wohl richtiger sein, zu sagen, daſs sie den Nerven nur in Verbindung mit den Organen (Auge, Ohr u. s. w.) zukommen. Diese specifischen, aus der transcendentalen Beziehung zu den Objekten resultierenden Beschaffenheiten der Sinne als „specifische Energien“ zu bezeichnen, dürfte kaum gebilligt werden können, da sowohl der Ausdruck als auch der von den Neueren gemachte Gebrauch desselben vielmehr auf aktuelle, den Vermögen ursprünglich eignende Bestimmtheiten hinweisen, auf „Energien“, mit welchen die Vermögen selbstthätig auf äuſsere Erregungen antworten (S. 153 u. a. O.).

Was die Anzahl und die begriffliche Bestimmung der äuſseren und inneren Sinne betrifft, so bleibt der Verf. im allgemeinen der Theorie der Alten treu. Von den höheren, sozusagen geistigeren Sinnen lehrt derselbe, daſs sie primär Eigenschaften der Objekte zur Erkenntnis des Subjektes bringen. Dagegen lesen wir von den niederen, mehr materiellen Sinnen: „Der subjektive Reiz (affectio) wird im Organe des Geschmacksinns als Geschmack, in dem des Geruchsinns als Geruch, in der Haut als Wärme empfunden“ (S. 133). Daſs diese materielleren Sinne einem gröſseren Schwanken der zu objektiver Wahrnehmung notwendig erforderlichen Disposition unterworfen sind, ist einzuräumen. Gleichwohl offenbaren sie uns, richtig disponiert, ebenfalls Qualitäten der Körper. Welchen Wert hätten sonst die allgemein anerkannten Urteile: der Zucker sei süſs, der Wermut bitter?

Bezüglich der „inneren natürlichen Veränderungen“ im Unterschiede von der psychischen — intentionalen — Affektion ist die Äuſserung bemerkenswert: „verum nulla adhuc de his eventibus theoria est proposita, quae pro certa haberi possit vel admodum probabilis“ (S. 138).

Ungeeignet scheint uns die Ausdrucksweise von einer Umwandlung der natürlichen Veränderung in eine psychische, in welcher sich das Sinnesvermögen als aktive Potenz erweise (S. 148); denn eben in der Entstehung der species impressa verhält sich die Potenz leidend, weil aufnehmend, wenngleich dieses Aufnehmen ein vitales und beziehungsweise immaterielles

ist. Dies ist sie nämlich nicht durch eine Thätigkeit, sondern wegen der Natur des aufnehmenden Subjekts; denn obgleich Subjekt das Compositum ist, so wird dieses doch „geistig“ affiziert in Kraft der Form, nicht der Materie.

Über die Fechnersche Theorie fällt der Verf. folgendes Urteil: „Theoria a Fechner proposita non innititur fundamentis, quae pugnantia falsaque sunt, dummodo restringatur ad affectiones subjecti psychicas . . . Id unum inter omnes fere constat, legem Fechnerianam omnibus irritationibus sensibilibus applicari non posse“ (S. 173).

Der „Muskelsinn“ wird mit Recht teils auf den Tastsinn teils auf den „inneren Sinn“ zurückgeführt (S. 182).

Was von den „specifischen Energieen“ zu halten sei, wurde oben bemerkt. Im Sinne des Verf.s sind sie wohl zulässig; er bemerkt: Id quod inest potentiae quodque energiam vocari permittimus (!), non est actus, neque ulla actus inchoatio, sed nihil est nisi potentiae ad certum agendi genus dispositio sive aptitudo specifica (S. 219). Jedenfalls ist der Gedanke ferne zu halten, dafs die species (sei es sensibilis oder intellegibilis) ursprünglich schon im Vermögen enthalten sei und nur auf äufsere Anregung hin actu hervortrete.

Hervorgehoben zu werden verdient der Satz: Sensibilia communia percipiuntur a nobis intervenientibus modificationibus specierum cujusvis proprii sensibilis, womit gewisse selbstgeschaffene Schwierigkeiten der Modernen von selbst wegfallen (S. 237).

Wie den Ausdruck „specifische Energie“ vermögen wir auch den einer „Projektion“ nicht zu billigen, da wir ja nicht subjektive Eindrücke nach aufsen „verlegen“, sondern unsere Sinneswahrnehmung objektiv im „Aufsen“ terminiert (S. 241).

Von der conscientia concomitans, die der Verf. (S. 242) dem sensus communis zuschreibt, ist dasselbe zu sagen wie von derjenigen, die er in jeglicher Erkenntnis annimmt. Der „Gemeinsinn“ erfafst die Sensationen, ohne jedoch sich selbst zum Objekte seiner Erkenntnis machen zu können, da dies nur durch Reflexion möglich wäre. Jenes Erfassen in einer Einheit, die jedoch selbst unerkannt bleibt, genügt vollkommen zur Erklärung des tierischen Bewufstseins. Würde der Gemeinsinn sich selbst erfassen, so könnte er „Ich“ sagen. Kein Verständiger aber wird dem Tiere ein Ich zuschreiben.

Wie die Ausdrücke „specifische Energie, Projektion“, so dürfte auch der „Lokalisation“, mit dem die Modernen irrtümliche Vorstellungen verknüpfen, besser zu vermeiden sein (S. 246).

Der Fundamentalsinn Galluppis, Rosminis, Wolffs wird mit Recht zurückgewiesen (S. 248).

Zu dem Trefflichsten zählt, was über Phantasie, Gedächtnis, vis aestimativa, bezw. cogitativa gesagt ist.

An Stelle der vier inneren Sinne des englischen Lehrers glaubt der Verf. nur drei annehmen zu sollen, da das sinnliche Gedächtnis teils auf die Einbildungskraft, teils auf die vis aestimativa sich zurückführen lasse. Die hierfür vorgebrachten Gründe dürften kaum die thomistische Ansicht erschüttern.

Für Phantasie und Gedächtnis werden mit Recht „psychische" Spuren gefordert (S. 296).

In der Herbartschen Theorie der Association u. s. w. der Vorstellungen glaubt der Verf. „kostbare Anfänge" zu ersehen (S. 300 ff.); wie es sich damit verhalten mag, so ist jene Theorie „principiell" aus einem doppelten Grunde verfehlt, einmal weil sie den niederen Vorstellungsverlauf ausschliefslich mechanisch (aus dem Drucke gleichsam, dem Gewichte, der Anzahl der Vorstellungen) zu erklären versucht, zweitens weil auch das höhere Vorstellungsleben, das Denken, als ein Prozefs der Apperception aufgefafst wird.

Im weiteren wird vom sinnlichen Begehren gehandelt, das, auf sinnlichem Erkennen beruhend, vom Triebe oder dem appetitus naturalis, der eine Bedingung jeglicher natürlicher Thätigkeit bildet, wesentlich sich unterscheidet. Die reale Unterscheidung des sinnlichen Begehrens in das konkupiscible und irascible wird festgehalten und mit überzeugenden Gründen verteidigt. Hier wie weiterhin huldigt der Verf. der richtigen Ansicht, dafs Gefühle, Affekte, Passionen Zuständlichkeiten des Begehrungsvermögens, resp. des Willens seien, ein Grund zur Annahme eines besonderen Gefühlsvermögens also nicht vorliege.

Die Kontroverse, ob ein besonderes Vermögen der örtlichen Bewegung anzunehmen sei, wird dahin beantwortet: Intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum, sed oportet esse potentiam motivam, secundum quam membra sequantur imperium appetitus et intellectus vel sensus (S. 351). Die Lehre des hl. Thomas gehe dahin, potentiam locomotivam esse quidem vim activam re distinctam a facultatibus reliquis, non tamen principalem, sed ministram appetitui intime adjunctam (p. 353).

Der Verf. hält die Ansicht, das Begehren wirke auf die Bewegungskraft propter efficientiam quasi moralem infolge der aus der Einheit des Organismus resultierenden Sympathie, für die wahrscheinlichere, worin wir ihm nicht zustimmen können (S. 356).

Über die Phrenologie urteilt derselbe: In phr. tota vix reperies quicquam, quod non nitatur infirmis suspicionibus vel vanis imaginationibus (S. 360).

Die Lokalisation der Vermögen im Gehirne ist nicht derart bestimmt und begrenzt, dafs jede Stellvertretung ausgeschlossen wäre (S. 363); jedoch wissen wir noch äufserst wenig über die Verteilung der Vermögen an verschiedene Gehirnregionen (S. 364).

Im folgenden werden verschiedene psychische Dispositionen, wie Suggestivität, Schlaf, Traum, Geistesstörungen u. s. w. behandelt. „Formell ist der Schlaf Bindung des Gemeinsinns oder des gewöhnlichen Verkehrs zwischen Gehirn und äufseren Sinnen" (S. 379). „Im Traume wird der Gemeinsinn von der Phantasie erregt. Von dieser Mitwirkung desselben kommt es, dafs die Phantasiebilder im Traume das Ansehen wirklicher Dinge annehmen und sich wie Hallucinationen oder vielmehr Illusionen verhalten." (S. 384.) Im Somnambulismus werden überdies die Gehirnteile erregt, die im Dienste des sinnlichen Begehrens und der örtlichen Bewegung stehen (S. 386). „Geisteskrankheiten sind weder rein psychisch, noch rein somatisch, sondern psychoorganisch" (S. 389).

Von übernatürlichen Erscheinungen, soweit sie im Spiritismus beglaubigt sind, wird geurteilt, dafs sie nicht abgeschiedenen Seelen, sondern nur dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden können (S. 394).

Die Hypnose wird definiert: status arte effectus, in quo receptivitas suggestiva supra modum excitatur vel augetur cum aliqua functionum psychicarum perturbatione (S. 405). „Nicht ungereimt ist die Ansicht jener, die behaupten, dafs die hypnotischen Erscheinungen aus natürlichen, sei es psychischen oder physiologischen Ursachen hergeleitet werden können" (S. 413). „Die Hypnose ist eine von abnormen Reizen, besonders von Suggestionen herrührende Störung des inneren an das Gehirn gebundenen Sinnenlebens, wodurch der Gebrauch des reflexen Bewufstseins und des psychischen Triebes im Hypnotisierten derart gebunden ist, dafs in ihm durch fortgesetzte Suggestion Vorstellungen hervorgebracht werden können und der Hypnotisierte in vielen seiner Thätigkeiten vom Hypnotiseur abhängt" (S. 417). Mit Recht wird hieraus auf die Gefährlichkeit der Hypnose geschlossen (S. 419).

Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend erfahren die Erscheinungen des intellektuellen Lebens im zweiten, 551 teilweise enggedruckte Seiten umfassenden Bande, dem 3ten des ganzen Werkes, der nach der Ausdrucksweise des Verf.s die „anthropolo-

gische" Psychologie enthält, die eingehendste Behandlung. Er zerfällt in vier Teile: 1. von den Funktionen des menschlichen Intellekts; 2. von denen des Willens; 3. von der Verbindung des geistigen und organischen Lebens; 4. vom Leben der abgeschiedenen Seelen. Bezüglich des Intellekts heben wir folgende Thesen hervor: Generisches oder Formal-Objekt des menschlichen Verstandes ist das Sein (ens). Auf den Verstand reduzieren sich: das intellektive Gedächtnis, die Vernunft (ratio), sowohl die sogenannte höhere als die niedere (ratio superior et inferior), die Intelligenz (die sich zum Intellekt wie der Akt zur Potenz verhält), der Intellekt der Principien. Die Seele bedarf der Bestimmung durch Ideen, species intelligibiles, die ihr nicht eingeboren sind, die sie vielmehr von den Dingen abstrahiert (S. 37 ff.). Der Verf. meint, wo er von der Lehre des Aristoteles redet, dieser habe vom passiven Intellekt (*νοῦς δυνάμει* vel *παθητικός*) ziemlich dunkel gesprochen (S. 39). Dagegen läfst sich einwenden, dafs Aristoteles den *νοῦς δυνάμει* mit hinreichender Schärfe und Deutlichkeit charakterisiert. Ein gewisses Dunkel liegt nur auf der gelegentlichen Nennung des *νοῦς παθητικός*, den er als *φθαρτός* bezeichnet, womit übrigens bestimmt genug gesagt ist, dafs er nicht der *νοῦς δυνάμει* sein könne; es bleibt daher nur übrig, an die Phantasie oder die vis cogitativa zu denken. „In jeder Verstandeserkenntnis wird ein verbum mentis erzeugt" (S. 51). „Richtiger ist zu sagen, das verbum mentis sei nicht dasjenige, worin oder woraus wie aus einem zuvor Erkannten der Gegenstand erkannt wird, sondern nur dasjenige, wodurch das Objekt dem Geiste vergegenwärtigt wird" (S. 60).

„Die species intellegibilis wird vom thätigen Intellekt und dem Phantasiebild hervorgebracht" (S. 67). Auf eine eingehende und überzeugende Widerlegung des Sensualismus, der Theorie der eingebornen Ideen, des Ontologismus und Traditionalismus folgt eine nähere Exposition und Begründung der thomistischen Auffassung des Ursprungs der Ideen. Es gereicht uns zur Befriedigung, dafs der Verf. den Phantasmen eine wahre „bewirkende Kausalität" in der Erzeugung der Ideen zuschreibt (S. 124), wiewohl er meint, die entgegengesetzte Ansicht sei ebenfalls probabel (S. 125). Hierin vermögen wir ihm nicht zuzustimmen. Vielmehr scheint uns, man habe gegen die Auffassung, den Phantasmen komme nur eine anregende Einwirkung, nicht aber eine wahre, wenn auch der Thätigkeit des int. agens untergeordnete instrumentale Mitwirkung zu, und die Erzeugung der sp. intellegibilis erfolge in rein immanenter Weise, mit Recht

geltend gemacht, dafs in diesem Falle die Annahme eingeborner Ideen oder die Auffassung des Erkenntnisvermögens als einer aktiven Kraft unvermeidlich sei.

Dagegen weicht der Verf. in einem nicht untergeordneten Punkte vom englischen Lehrer ab, indem er mit Suarez dem Intellekte eine direkte Erkenntnis des Individuellen zuschreibt, eine Erkenntnis, die ohne Aufnahme desselben per speciem intellegibilem propriam im Intellekte nicht geschehen könnte. Eine solche ist jedoch durch die Materialität des körperlich Individuellen, das eben deshalb nur potenziell intellegibel ist, ausgeschlossen (S. 147). Vermag also das Phantasma als Repräsentation des Individuums nur durch die unter der Thätigkeit des int. agens intellegibel gewordene specifische Form auf den Verstand einzuwirken, so kann dieser offenbar das Individuelle nicht direkt und per speciem propriam, sondern nur durch Reflexion auf den eigenen Akt in seiner Hinwendung zum Phantasma erkennen. Diese Reflexion genügt, um jene Urteile zu erklären, in denen allgemeine Prädikate von individuellen Subjekten ausgesagt werden. Der Gegenstand hängt, wie man leicht sieht, mit der Frage nach dem Princip der Individuation zusammen. Aus diesem Zusammenhange erklärt sich, wie Suarez in beiden Fragen vom hl. Thomas abweichen konnte. Über den Rifs, der dadurch in die thomistische Gesamtanschauung kam, werden wir später zu reden Gelegenheit finden.

Mit mehr Recht als den Sinnen scheint den Verstandesthätigkeiten ein begleitendes Bewufstsein zugeschrieben werden zu können (S. 174). Jedenfalls bedarf es keines vom Verstande verschiedenen Vermögens. Es fragt sich jedoch, ob derselbe ohne Reflexion sich und anderes zugleich zu erkennen vermöge. Wie uns scheint, ist alles höhere Bewufstsein reflex. Zunächst nämlich erkennt die Seele das Sein von ihr verschiedener Objekte und nur durch Zurückwendung von diesen oder durch Reflexion den eigenen Akt und sich selbst: ein Bewufstsein, das zwei Objekte einschliefst, primär den Akt und sekundär sein ursprüngliches Objekt, wie wenn ich zugleich meinen Gedanken und die Übereinstimmung desselben mit irgend einem Sachverhalte erkenne, worin erst das vollkommene Wissen besteht.

Wenn es auf S. 182 heifst: Certum est Dei essentiam videri posse per similitudinem creatam, quae ipsam essentiam divinam repraesentet, ut in se est, so widerspricht dem der hl. Thomas, welcher, wie aus der vom Verf. selbst citierten Stelle I S. Th. q. 12 c. 2 hervorgeht, das Gegenteil lehrt. Sollte durch Schuld der Feder oder des Setzers nach videri ein non ausgefallen sein?

„Der Wille ist, wie von selbst zur Genüge einleuchtet, zu den passiven Vermögen zu rechnen; denn er macht nicht, dafs sein Objekt actu besteht, sondern wird vielmehr vom actu bereits vorhandenen Objekt zu seinem Akte geführt“ (S. 210). Die Freiheit des Willens glaubt der Verf. auch gegenüber der „praedeterminatio physica“ verteidigen zu müssen. Er verwirft diese als eine opinio veritati contraria et a doctrina S. Thomae aliena. Dagegen stellt er den Satz auf: Motio, qua Deus movet voluntatem in ordine ad actum liberum, ex se et intrinsecus non est infallibiliter conjuncta cum actu, neque quoad exercitium actus neque quoad specificationem.

Es kann nicht unsere Absicht sein, auf die bekannte Kontroverse an diesem Orte näher einzugehen. Was den Ausdruck betrifft, so kann man ihn preisgeben. Abgesehen aber davon, handelt es sich um die zweifache Frage, die quaestio facti und die quaestio juris. Was jene betrifft, nämlich ob die betreffende Lehre der Sache oder dem Sinne nach mit Recht dem hl. Thomas zugeschrieben werde, so hegen wir nach den bisher geführten Untersuchungen nicht den geringsten Zweifel darüber, dafs in diesem Punkte die Verteidiger der praedeterminatio physica den englischen Lehrer auf ihrer Seite haben. Darauf einzugehen, halten wir für überflüssig. Wer sich durch die Nachweise bei Dummermuth u. a. nicht überzeugen läfst, wird Mittel finden, auch die evidentesten Zeugnisse aus den Schriften des hl. Thomas zu eludieren. Wer ohne Vorurteil die vom Verf. selbst gegebene Darstellung des hl. Thomas von der Bewegung des geschöpflichen Willens durch den göttlichen Willen erwägt (S. 270), wird sich zu überzeugen vermögen, dafs der hl. Lehrer die „Unfehlbarkeit“, womit Gott den geschaffenen Willen beherrscht, aus der absoluten Macht desselben, nicht aber aus einer scientia media ableitet. Es ist daher weder Lehre des Heiligen, noch vom Verf. erwiesen: infallibilitatem actus liberi futuri unice ex efficacitate physica motionis divinae trahi non posse (S. 281). Will man nicht behaupten, dafs der doctor angelicus überhaupt nicht in die Tiefe der Frage eingedrungen sei, und dafs es erst des Scharfsinns eines Molina und Suarez bedurfte, um jene Herrschaft ohne Beeinträchtigung der Freiheit zu erklären, oder richtiger, eine begriffliche Bestimmung zu finden, die sie gegen sophistische Einwendungen sicher stelle, so wird man zugeben müssen, dafs die Unfehlbarkeit, mit der die Zustimmung des Wollens mit der motio divina sich verknüpft, im Sinne des hl. Thomas nicht aus der Gewifsheit des göttlichen Vorherwissens abzuleiten sei. Der Gedanke an eine derartige Verknüpfung

war doch schon durch gewisse semipelagianische Annahmen nahegelegt.

Es geschah daher zweifellos im Sinne des Meisters, wenn seine Schule die göttliche Herrschaft über den Willen auf die motio divina zurückführt, die nicht bloſs zum Akte, sondern auch zum modus desselben bestimmt. Man hat daher mit Recht diese motio als eine Vorausbewegung zur Selbstbewegung des Willens erklärt. Es kommt demnach alles darauf an, ob man ohne Widerspruch der über den Gegensätzen des Notwendigen und Kontingierlichen erhabenen ersten Ursache, dem primum liberum, der Quelle alles Seins und aller Aktualität die Kraft zuschreiben kann, auf den Willen so einzuwirken, daſs derselbe in Kraft des empfangenen Impulses frei und selbstthätig den Akt setzt, zu welchem die erste Ursache den Impuls gibt. Adoptiert man diesen Grundgedanken, der nach unserer Überzeugung die Gnadenlehre sowohl des hl. Thomas als die des hl. Augustin durchdringt, so zerstieben alle die gegen die praedeterminatio physica vorgebrachten Einwendungen in nichts und die von den Thomisten gebrauchten Unterscheidungen erscheinen vollkommen berechtigt. So, wenn sie sagen, die praem. phys. bestehe zusammen mit der Möglichkeit der Nichtzustimmung des Willens in sensu diviso, nicht in sensu composito, bedeutet dies nicht, wie der Verf. insinuiert, der Wille sei nur frei oder habe die Macht der Nichtzustimmung nur abgesehen von der motio divina. Vielmehr, da die motio die freie Zustimmung in sich schlieſst, besagt jene Unterscheidung nichts anderes als der Satz: der Wille habe als unter dem Einflusse der motio zustimmend gedacht die Möglichkeit der Nichtzustimmung nicht in sensu composito, sondern in sensu diviso.

Hieraus ergeben sich die weiteren Unterscheidungen, daſs die motio dem Willen keine necessitas auferlege, mit anderen Worten die Notwendigkeit, mit welcher, die praemotio gesetzt, der Wille zustimme, sei eine nec., quam res facit, nicht eine solche, quae rem facit, sie sei nicht necessitas consequentis, sondern nec. consequentiae.

Aus dem Gesagten läſst sich unschwer entnehmen, was von den folgenden Äuſserungen unseres Autors zu halten sei. „Die Lehre des Aquinaten erheischt, daſs der Wille unter der Bewegung der ersten Ursache die Fähigkeit behalte, sich selbst zu bewegen und zu bestimmen, . . . als Herr seiner Akte; dazu aber wird erfordert, daſs der Wille positis omnibus ad agendum requisitis possit agere vel non agere vel agere contrarium“ (S. 324 ff.).

Ferner: „Der theologische Determinismus hält an der Freiheit

des menschlichen Willens entschieden fest. Gleichwohl behauptet er: motio, qua Deus movet voluntatem in actionibus liberis, ex se intrinsecus et physice et necessario esse infallibiliter conjuncta cum actione futura" (S. 337). Im thomistischen Sinne legt die motio divina dem Willen keine Notwendigkeit auf; vielmehr ist die Notwendigkeit, mit welcher unter dem göttlichen Impuls der Akt erfolgt, ein und dieselbe mit jener, die aus der Selbstbestimmung des Willens sich ergibt; denn durch die freie Entscheidung für das eine ist die Möglichkeit einer gleichzeitigen Entscheidung für das Gegenteil faktisch ausgeschlossen.

Vergeblich rekurriert der Verf., um die Unfehlbarkeit, mit welcher die motio divina im Willen sich wirksam erweist, mit anderen Worten, die absolute Herrschaft des schöpferischen über den kreatürlichen Willen zu erklären, auf das göttliche Vorherwissen (S. 348); denn auch ein solches im Sinne des Verf.s angenommen, erscheint der Fall als denkbar, dafs der Wille allen der göttlichen Macht zur Verfügung stehenden Mitteln widerstrebt, da keines von ihnen aus sich im stande ist, ohne Aufhebung der Freiheit den Widerstand des Willens zu brechen. Es ist das eine Art von Übergang *εἰς ἀλλὸ γένος*; denn auch die vollkommenste Erkenntnis vermag den Ausfall der Macht nicht zu decken.

Wenn der Verf., um zu zeigen, dafs die Sicherheit des Vorherwissens die Freiheit nicht gefährdet, der Unterscheidung einer zweifachen Notwendigkeit sich bedient, so wird dieselbe Unterscheidung, wie wir sehen, mit Recht, von den Vertretern der praemotio in Anspruch genommen; denn das „prae" ist nicht ein zeitliches, sondern bezeichnet nur die Art und Weise, wie derselbe Akt als Wirkung zweier Ursachen auf die causa prima bezogen ist (S. 348).

Bezüglich des Subjekts der Willensfreiheit lehrt der Verf.: „Die Freiheit ist nicht formell im Intellekte; ebensowenig ist das ausführende Vermögen frei; formell ist die Freiheit allein im Willen" (S. 352 ff.).

Die weitere Polemik gegen die thomistische Theorie beruht auf den schon gerügten Vorurteilen, oder wenn man will, Mifsverständnissen. Die praemotio wirkt nicht, wie der Verf. meint: unwiderstehlich; denn sie schliefst virtuell die freie Selbstbestimmung des Willens ein, daher auch die Erfahrung, auf welche der Verf. sich beruft, nicht als Zeugin gegen die praemotio vorgeführt werden kann (S. 362).

Der Abschnitt von dem der Seele mit dem Leibe gemeinsamen Leben (vita animae conjunctae corpori) behandelt die

Punkte: 1. Gemeinschaft des sinnlichen mit dem geistigen Begehren; 2. die der menschlichen Natur eingebornen Triebe; 3. die Anlagen und Temperamente; 4. die Leidenschaften; 5. das Gefühl; 6. den Sinn für das Schöne (facultas aesthetica) (S. 395).

Der Verf. berichtet zwar über die moderne Gefühlstheorie und die verschiedenen „Sinne" der Modernen (moralischer, ästhetischer u. s. w. Sinn), bekennt sich aber mit Recht zu der scholastischen Annahme, dafs die Gefühle sämtlich auf das sinnliche und geistige Begehrungsvermögen zurückgeführt werden können. „Facultate appetitus sensitivi et intellectivi atque ipsius intellectus ea omnia suppeditantur, quae ad constituendam affectionem requiruntur (S. 443). Ebensowenig ist Grund gegeben, einen besonderen ästhetischen Sinn anzunehmen (S. 447 ff.).

Hieran schliefsen sich Untersuchungen über die Habitus, über Erziehung, Physiognomik, Psychologie der Geschlechter und den Ursprung der Sprache. Ein weiteres Buch (S. 480 ff.) handelt von der Unsterblichkeit der Menschenseele und dem Leben derselben nach dem Tode. In zwei Anhängen wird der psychologische Materialismus und die Bestimmung des Menschen besprochen.

Da wir, abgesehen von der Art, wie nach dem Verf. die abgeschiedene Seele im Raume ist (auf den Raumbegriff werden wir beim folgenden Referate zu reden kommen), keinen weiteren Anlafs zu kritischen Bemerkungen haben, so präcisieren wir unser Urteil dahin, dafs die vorliegende mit dem dritten Bande abgeschlossene Psychologie durch die Fülle wohlgeordneten Stoffes, durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, durch Schärfe der Begriffsbestimmungen und der Beweisführung und vor allem durch die Korrektheit des Standpunktes im grofsen und ganzen sich auszeichnet.

Unsere durch einen etwas abweichenden Standpunkt in der Erkenntnistheorie und der Frage der göttlichen Mitwirkung gebotenen Ausstellungen sollen uns deshalb nicht abhalten, jedem des Studiums der Philosophie Beflissenen das monumentale Werk aufs wärmste zu empfehlen. Aber auch in erkenntnistheoretischer Beziehung wollen wir nicht unterlassen, dem Verf. unsere Anerkennung für den Mut auszudrücken, mit welchem er gegenüber dem betäubenden Lärm der Gegner des sog. „naiven Realismus" für das Recht und die Stimme der Natur eintritt. Oder könnte nicht schliefslich auch dem Besonnensten begegnen, was nach der indischen Fabel jenem Brahmanen begegnete, der zuletzt selbst an seinem Opfertiere irre wurde, nachdem ihm wiederholt versichert worden, dafs es kein Ziegenböcklein, sondern ein unreiner Hund sei? (Hitopadeśa IV, 10, nach and. 8.)

Von demselben Verfasser liegen uns die (7) Institutiones Philosophiae Naturalis in zweiter Auflage vor. Sie erscheinen in zwei Bänden und enthalten, wie wir dem Vorwort entnehmen (S. XIII), aufser einigen zur gröfseren Verdeutlichung dienenden Zusätzen keine von jenen der ersten Auflage verschiedenen Lehren.

Die Naturphilosophie wird als eine „im weiteren Sinne" metaphysische Disciplin (S. 1) bezeichnet. Thatsächlich erörtert sie die den Naturwissenschaften zu Grunde liegenden Principien. Es ist demnach kein Grund vorhanden, von der scholastischen Auffassung des Verhältnisses der „Physik" zur Metaphysik abzugehen und die in der Wolffschen Schule übliche Einteilung zu adoptieren. In dieser nämlich unterschied man rationale und empirische Wissenschaften (auch der Verf. spricht S. 3 von rationalia sive metaphysica) und fafste jene unter dem Ausdruck Metaphysik zusammen. Demgemäfs redete man von rationaler und empirischer Psychologie. Nun ist aber in einem engeren Sinne rational nur die Logik, sofern sie nicht nur rational verfährt, sondern auch die ratio oder das rationale Verfahren selbst erörtert. Dagegen im Sinne der Anwendung der ratio ist jede Wissenschaft rationell und die Unterscheidung in empirische und rationelle Wissenschaften undurchführbar. Metaphysik und Naturphilosophie sind daher nicht nach dem Gesichtspunkte der empirischen und rationalen, sondern nach der Art der rationalen Betrachtung, d. h. nach der Stufe der Abstraktion zu unterscheiden. Die unmittelbare Sinneserfahrung überschreitet jede Wissenschaft als solche; denn ihr Gegenstand ist das Allgemeine, nicht das Individuelle. Naturphilosophie ist demnach nicht Wissenschaft von den Naturkörpern, sofern sie metaphysischen Gründen unterliegen (S. 7), sondern Wissenschaft vom natürlichen Sein im allgemeinen, dessen Wesenskonstitutiven und notwendigen Attributen. Die Darstellung des Verf.s, der seinen Gegenstand in fünf Bücher einteilt, die von den Äufserungen, dem Wesen, den Zuständen, dem Entstehen und Vergehen, endlich den Gesetzen der Naturdinge handeln, bestätigt die Richtigkeit dieser Definition.

Mit einer durch die veränderte Lage der Naturforschung gebotenen Vorsicht und unter voller Berücksichtigung der Fortschritte in den verschiedenen Gebieten derselben bahnt sich der Verf. Schritt für Schritt im ersten Buche den Weg zur Lösung der Frage nach den Wesensbestandteilen des natürlichen Seins. „Quoniam eae ipsae res, quibus philosophia antiquior in proferenda sua doctrina innitebatur, hodie in dubium controversiamque vocatae

sunt, eas prius diligentissime examinare debemus, quibus foris natura se manifestat, quam, quibus intus constituatur, indagare possimus" (S. 26).

Eine scharfsinnige Erörterung erfährt der Begriff des Kontinuums (S. 21 ff.). Gegen Atomismus, Mechanismus und Occasionalismus wird die Aktivität der Naturkörper nachgewiesen (S. 48 ff.). Zu verwerfen ist die unvermittelte actio in distans (S. 74 ff.). In den Naturkörpern herrscht durchgängig die Finalität (S. 86 ff.). Wenn der Verf. hier mathematische Formeln anwendet (S. 90. 93), so wird es schwerlich seine Meinung sein, dafs die Formel eine „Exaktheit" gebe, die das „Räsonnement" an und für sich nicht erreiche. Von den einzelnen Thesen sei der Satz hervorgehoben: „Apparet in rebus naturalibus causalitas quaedam finalis, quae e rerum essentia proxime proficiscitur et in ipsis rebus vere inest" (S. 104). Die nachgewiesene Finalität spricht gleichwohl nicht für Hylozoismus und modernen Psychismus der Häckel u. a. (S. 118 ff.).

Von der gewonnenen soliden Basis aus wird im zweiten Buche gegen Atomismus und Dynamismus der Dualismus eines aktiven und passiven Princips, von Materie und Wesensform (Potenzialität und Aktualität) nachgewiesen (S. 135 ff.).

Da der Verf. wiederholt auf das bekannte „Gesetz der Erhaltung der Kraft" zu reden kommt, so dürfte es angezeigt erscheinen, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, der vielleicht der Verf. nicht ganz entgangen ist, jenem Gesetze eine Ausdehnung zu geben, die zur Annahme eines blofsen Parallelismus der physischen und psychischen Erscheinungen führen würde. Die Einwirkung psychischer und geistiger bewegender Ursachen, also die Verursachung von Bewegungen, die nicht auf einer vorangehenden Bewegung beruhen, ist eine Thatsache, mit der jenes Gesetz unbedingt rechnen mufs (vgl. S. 163. 170).

Eine weitere Bemerkung betrifft den actus incompletus, welchen der Verf. der Materie zuzuschreiben für notwendig erachtet (S. 191). Dafs der Materie eine ihr eigene, nicht aus der Form abzuleitende „Realität" zugeschrieben werden müsse, erleidet keinen Zweifel; ebensowenig, dafs der hl. Thomas der Materie (mat. prima) eine solche zuschreibt. Da dies niemand leugnet, ist für den Verf. kein Grund vorhanden, „leichter zu glauben, dafs ein hl. Thomas nie existierte, als dafs er eine so schale Ansicht vorgetragen habe". Eine andere Frage ist, ob der hl. Lehrer einen der Materie für sich zukommenden unvollständigen Akt im Sinne des Suarez und des Verf., der hierin wie in vielen anderen Punkten in den Spuren seines grofsen

Ordensgenossen wandelt, annehme. Dies ist es, was die vom Verf. citierten Autoren, ein Goudin u. a., bestreiten. Denn wenn diese Thomisten, „qui in vocabulis a S. Thoma adhibitis firmius haerent", „offen gestehen", dafs der Materie ein inchoativer Akt zukomme, so meinen sie damit, wie aus den vom Verf. angeführten Aussprüchen allein schon hervorgeht,[1] zwar ein Sein, eine Realität, aber eine solche, die wegen ihrer Unbestimmtheit und Bestimmbarkeit, wegen des Mangels wesenhafter Bestimmtheit (oder eines actus essentiae) ohne hinzukommende Form der Existenz absolut unfähig ist. Diese Autoren sprechen daher der Materie zwar nicht die Realität, wohl aber jeden actus essentiae und existentiae mit dem hl. Thomas ab.

Es handelt sich daher auch keineswegs um einen blofsen Wortstreit. Die deshalb geführten Kontroversen lassen eine solche Auffassung nicht zu. Suarez weicht eben in diesem nicht unwichtigen Punkte von dem strengen aristotelisch-thomistischen Begriff der realen subjektiven (im scholastischen Sinne des Wortes) Potenzialität ab, indem er eine Realität ohne Aktualität für undenkbar hält. Daher schreibt er der materia prima einen unvollständigen Aktus zu und hält die getrennte, formlose Existenz derselben wenigstens durch Gottes Allmacht für möglich, während der englische Lehrer eine solche ausdrücklich als unmöglich erklärt. Als weitere Konsequenz ergab sich, dafs die Materie ohne Widerspruch für sich als Träger der Quantität angesehen werden könne, während der hl. Thomas dies geradezu als unmöglich erklärt (vgl. S. 37 Anm. 1).

Wir fürchten nicht fehl zu treffen, wenn wir in jener Auffassung der Materie eine Verdunklung des so wichtigen Begriffs der realen Potenz ersehen, die ihren Schatten auch in die Erkenntnistheorie des berühmten Metaphysikers warf. Denn verläuft der Prozefs der Abstraktion in der Weise rein immanent, dafs der thätige Intellekt im möglichen auf blofse Anregung der Sinnenthätigkeit hin die Species hervorbringt, so gilt zwar in der Theorie das erkennende Vermögen noch als ein passives, im Grunde aber ist die Passivität desselben bereits preisgegeben. Eine konsequente Durchführung dieses Standpunkts hätte zur Beseitigung des int. agens und zur Annahme eingeborner Ideen führen müssen. Auch erklärt sich aus jener Bestimmung der mat. prima, warum Suarez eine direkte Erkenntnis des körperlichen Individuellen dem möglichen Verstande zuschreiben konnte. — Angesichts der Schicksale, die dem Potenzbegriff in der

[1] Vgl. Goudin, Phil. ed. Roux Lavergne t. II p. 32.

neueren Philosophie zu teil geworden sind, glauben wir alle Ursache zu haben, uns in dieser Streitfrage auf die Seite derjenigen zu schlagen, die nach dem Ausdrucke des Verf.s vocabulis a S. Thoma adhibitis firmius adhaerent.

Bezüglich der Frage nach der Fortdauer der Elementarformen im Organismus wird treffend bemerkt, die Einheit desselben werde leichter begreiflich, wenn man annehme, dafs z. B. der Wasserstoff durch die Aufnahme in den lebendigen Organismus seine Elementarform einfach verliere und von der Lebensform informiert werde (S. 269).

Zu der Bemerkung (S. 278), die absolut erste Materie könne zweifellos nur creatione entstehen, glauben wir ergänzend hinzufügen zu sollen: concreatione potius, quam creatione.

In welche „vituperationes" die Lehre der älteren Peripatetiker (darunter auch der hl. Thomas!) von der materia signata als Princip der Individuation verfallen soll (S. 284), ist nicht abzusehen, wenn zugestanden wird, dafs die Materie „wurzelhafter Grund der numerischen Verschiedenheit" ist. Auch in diesem Punkt hat Suarez die Sache mehr verdunkelt als geklärt.

Auf die Ansicht, jene Redeweise sei vorzuziehen, die der materia prima an sich einen actus essentiae und eine von der Existenz der Form unterschiedene Aktualität der Existenz zuschreibt, brauchen wir nach dem oben Gesagten nicht weiter einzugehen, da wir zwischen Realität und Aktualität zu unterscheiden wissen und jene der Materie „in se und per se" zuschreiben, diese aber nicht (S. 286).

Geschichtlich dürfte die Auffassung der Materie als einer zwar in inkompleter Weise aktualen Substanz, die Träger dimensiver Quantität ist, und welcher wenigstens durch göttliche Macht eine getrennte Existenz zukommen kann, nicht ohne Einflufs auf den cartesianischen Begriff der Materie geblieben sein.

Obgleich, wie wir sahen, der Verf. die Elementarformen im Organismus vergehen läfst, findet er es doch wahrscheinlich, dafs sie zwar nicht als Formen, doch als „Determinationen" in der vollkommenen Mischung verharren, gibt jedoch zu: in sententia Divi Thomae, modo obvio intellecta, entis naturalis unitati faciliore negotio provideri. Der hl. Thomas hielt eben strenge an dem Grundsatz fest, dafs in einem Wesen nur eine substantielle Form sein könne, die es zu einem Wesen von bestimmter Art, zur kompleten Substanz determiniere. Oder was ist sonst Funktion der Form, wenn nicht zu determinieren? Die Unterscheidung von Determinationen und Formen ist also hinfällig (S. 311). Die Berufung auf den „Widerstand" der Materie gegen

das Formalprincip, welcher sich nur aus dem Verbleiben der „substantiellen Determinationen“ der Elemente erkläre, scheint uns unwirksam, da die Veränderlichkeit, die dem Körper infolge seiner Materialität zukommt, in Verbindung mit den Dispositionen des aus den Elementen gemischten Körpers jenen Widerstand hinreichend motiviert.

Für eine unnötige Subtilität halten wir den modus (S. 319), der ohne „Entität“ zu sein das Band von Materie und Form bilden soll; er mag wohl mit der Auffassung der Materie zusammenhängen. Abgesehen von der Menschenseele, die ihr Sein dem Leibe mitteilt, ist die Naturform die Aktualität der Materie. Für ein „Band“ ist da kein Raum. Man vgl. Goudin a. a. O. II p. 73.

Als vorzüglich gelungen glauben wir die Widerlegung der verschiedenen über die Konstitution der Körper aufgestellten Systeme, Atomismus (des philosophischen nämlich), Dynamismus, Monismus, hervorheben zu sollen (S. 323 ff.). Die scholastische Theorie hält, indem sie die Wahrheitsmomente der verschiedenen Theorieen in sich aufnimmt, die richtige Mitte ein und kongruiert, wie keine andere, den Erscheinungen.

Die letzten Abschnitte des ersten Bandes erörtern die Begriffe Natur, Zwang, Kunst, sowie die verschiedenen Naturursachen im Anschlufs an die aristotelischen Bestimmungen (S. 422 ff.).

Der zweite Band umfafst das dritte und vierte Buch. Jenes handelt 1. von Quantität und Ausdehnung, 2. von der Qualität, 3. von der Bewegung, 4. vom Unendlichen, 5. von Ort und Raum, 6. von der Durchdringung der Körper und der Multilokation, 7. von Zeit und Dauer. Die ersten vier Abschnitte bieten uns keinen besonderen Anlafs zu Bemerkungen. Mit einem grofsen Aufwand von Scharfsinn und mit Erfolg ist die Möglichkeit einer unendlichen Gröfse zurückgewiesen (S. 87 ff.).

Dagegen scheinen uns die über Raum und Zeit gegebenen Bestimmungen nicht durchweg haltbar. Der gegen den Stagiriten erhobene Tadel (dafs er nur den äufseren, nicht den „inneren“ Ort betrachtet habe), würde, wenn er begründet wäre, auch den hl. Thomas treffen. Von einem inneren Orte kann man eben nur in einem uneigentlichen Sinne reden, oder es kann damit nur die dimensive Quantität des Körpers selbst gemeint sein. Das Ubi aber ist auch nach Aristoteles nicht eine blofse Beziehung, was sowohl daraus hervorgeht, dafs er es als eigene Kategorie aufstellt, als auch daraus, dafs er die örtliche Bewegung als eine reale Veränderung, d. h. als einen Übergang von der Potenz in

den Akt betrachtet. Von einem inneren Ubi im Sinne des Suarez weifs Aristoteles allerdings nichts, ebensowenig der hl. Thomas, und bei tieferem Nachdenken wird man beiden Denkern zustimmen müssen. Noch entschiedener aber glauben wir die Erklärung, die der Verf. vom Raume gibt, ablehnen zu müssen. Demnach wäre der Raum nach seinem objektiven und nächsten Fundament jene capacitas, in qua corpora revera quasi collocata conspiciuntur, eine Fähigkeit, die näher als ens potentiale bezeichnet wird (S. 145), d. h. als ein den Körpern vorauszudenkendes potentiales Sein, also abgesehen von einem umgebenden Körper wie ein Gefäfs zu fassen, das den Körper aufnimmt. Wie weit ist von einer solchen Vorstellung zu den modernen Raumtheorieen eines Gassendi u. s. w.? Sollte nicht Aristoteles, als er seine Theorie vom „Wo" aufstellte, die Schwierigkeiten derartiger Vorstellungen vorausgeahnt und ihnen absichtlich vorgebeugt haben? Das Richtige dürfte Zigliara treffen, wenn er erklärt: Conceptum vulgarem spatii esse philosophice difficillimum explicatu ex diversis philosophorum hac in re sententiis, et etiam ex eorum confusione in exponendis propriis opinionibus liquido patet . . . De spatio reali illud certissimum videtur haud posse reale spatium concipi sine extensione, extensio autem realis naturaliter non datur sine corpore. Sed ex hoc ipso non sequitur, quod spatium idem sit ac extensio, neque quod spatium sit idem cum substantia corporea . . . Potest igitur dici, quod spatium reale supponit realem extensionem, supponit reale corpus; attamen spatium, ut sentio, addit relationem quandam ipsi extensioni . . . seu ordinem partium extensionis inter se; qui quidem ordo fundatur in ipsa extensione, et immediate oritur ex distantia partium continuatarum. Summa Phil. 1882. I p. 464.

Gegen die Ansicht des hl. Thomas wird der Satz verteidigt: non videtur posse negari, quin idem corpus in compluribus simul locis esse possit etiam circumscriptive (S. 156).

Eine analoge Behandlung wie dem Raumbegriff wird dem Zeitbegriff zu teil: (tempus) formaliter sumitur, quum cogitatur ut successionum capacitas per modum entis actualis; sumitur autem fundamentaliter, quum ad fundamentum animum advertimus, quod conceptui temporis formaliter accepti respondet (S. 167).

Den gröfsten Teil des vierten Buches nimmt die Untersuchung über Ursprung und Bildung der Welt ein. Bezüglich der Kosmogonie verteidigt der Verf. zwar nicht die Kant-Laplacesche Theorie, die noch ungelösten Schwierigkeiten unterliege, jedoch die Berechtigung „auch" der mechanischen Erklärung

(post creatam atque ordinatam materiam) (S. 241 ff.). Die die Geogonie betreffende These lautet: De geogonia non sine rationibus affirmatur terrae formationem ipsis rerum corporearum viribus relictam ab iisque consumptis maximis temporum spatiis esse perfectam (S. 257).

Die Descendenztheorie wird sowohl im darwinistischen als auch evolutionistischen Sinne zurückgewiesen (S. 281 ff.), dagegen die Möglichkeit offengehalten, dafs (mit Ausschlufs der Entstehung des Menschen) eine Transformation unter Voraussetzung eines göttlichen Schöpfungsplanes und nach dem Musterbilde göttlicher Ideen durch Entwicklung eingesenkter Virtualitäten stattgefunden habe (S. 336). Mit einigen Restriktionen mag diese Möglichkeit zugestanden werden. Übrigens zeugen die betreffenden Abschnitte von aufserordentlicher Sachkenntnis und grofser Umsicht des Urteils. Die letzten Abschnitte handeln vom Entstehen und Vergehen sowie von der Naturordnung und den Naturgesetzen. Alles in allem kann auch dieses Werk des unermüdlichen Verfassers als eine reiche und fast unerschöpfliche Quelle der Belehrung aufs wärmste empfohlen werden. Dem Naturforscher, der nach wahrhaft wissenschaftlicher und systematischer Bildung strebt, dürfte mit dem Studium desselben weit besser gedient sein, als mit dem Kants oder irgend eines neueren noch so gerühmten Philosophen.[1]

Zum Schlusse dieser Übersicht haben wir noch den Abrifs der (8) „Allgemeinen Unterrichtslehre" von Prof. Hafsmann zu erwähnen, dessen Erziehungslehre bei einer früheren Gelegenheit im Jahrbuch besprochen worden ist. Im Anschlufs an bewährte Vorgänger, wie Willmann, Kellner u. a., bietet dieser Abrifs einen vorzüglich brauchbaren Rahmen für den erweiternden mündlichen Vortrag und verdient deshalb als Leitfaden in Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten allgemein eingeführt zu werden. Auf christlicher Grundlage beruhend und von der Überzeugung ausgehend, dafs auch der Unterricht erziehlich sein und auf den höchsten Erziehungszweck hingerichtet werden müsse, verhält sich der Verf. durchaus nicht ablehnend gegen methodische Fortschritte der Neueren, wie seine Stellung zur Herbart-Zillerschen Methode beweist. Anerkannt wird eine gewisse Berechtigung der sog. formalen Stufen, aber auch vor schablonenhaftem Gebrauch gewarnt (S. 65), dagegen werden Zillers Konzentrationsidee sowie die „Idee der kulturhistorischen Stufen" mit Recht als verfehlt und unbrauchbar zurückgewiesen (S. 63).

[1] Inzwischen ist der Verf. leider durch den Tod der katholischen Wissenschaft entrissen worden.

Der Unterrichtslehre geht eine kurze, durch trefflich gewählte Beispiele erläuterte Darstellung der Denklehre voraus. Da der Verf. sich bereit erklärt („Zur Orientierung"), objektive Bemerkungen für eine weitere Auflage zu verwerten, erlauben wir uns, für eine solche, die wir der trefflichen Schrift baldigst wünschen, einige Winke hierher zu setzen. Bezüglich der Bildung von Begriffen wäre zu bemerken, dafs der vergleichenden Begriffsbildung eine unbewufste, natürliche Bildung insbesondere der Grundbegriffe durch den thätigen Verstand vorausgehe. Statt: „der höchste Gattungsbegriff ist der Begriff des Etwas" wäre zu sagen: „Sein, Etwas sind von allen Gattungen auszusagende und deshalb übergreifende (transcendentale) Begriffe" (S. 11). Die Stelle über die Gegensätze wäre dahin zu modifizieren: relativer Gegensatz, wie Vater, Sohn; kontradiktorischer: bejahen, verneinen; konträrer: weifs — schwarz; privativer: sehend — blind. Endlich: oberstes Denkgesetz ist das des Widerspruchs; das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten ist eine Folgerung daraus; das der Identität enthält eine selbstverständliche Tautologie; das des hinreichenden Grundes gilt von Wahrheiten, die nicht unmittelbar einleuchten, also einer Begründung bedürfen.

THOMISTISCHE GEDANKEN ÜBER DAS MILITÄR.[1]

Von Professor Fr. von TESSEN-WESIERSKI.

(Fortsetzung von Bd. XIV., S. 125.)

II. Das Heer als bevorzugte Gesellschaft im Staate.

1. Wegen der Dienste, welche das Heer dem Staate leistet, ist letzterer in besonderer Weise zur dauernden Sorge für das Heer verpflichtet.

„Est enim bellator . . . . pars praecipua politiae" heifst es De reg. Princ. l. 4. cap. 24. Dieser Satz ist ein äufserst folgenschwerer, für die Ansicht einzelner Gegner des Heeres und des Kriegerstandes ein geradezu vernichtender. Er wendet sich zudem gegen alle jene, welche die allgemeine Gleichheit aller Bürger vor der Staatsauktorität als unantastbares und höchstes

[1] Im ersten Teil dieses Artikels (vgl. dieses Jahrbuch Bd. XIV., S. 125 ff.) sind besonders folgende zwei sinnstörende Druckfehler stehen geblieben: S. 126 oben 3. Zeile lies doch statt dort; S. 137 oben 5. Zeile lies didicisse statt dixisse.