Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 22 (1908)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

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

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

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

Download PDF: 24.08.2025

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

al presente per mezzo del Monito l'ho ridotto a perfezione, in modo che parmi che non possa negarsi da niuno ch'è di mente sana."

stimmen, welches ich teilweise befolgte; aber jetzt befolge ich das nicht, und vermittelst des Monitums habe ich es jetzt vervollkommnet, sodaß es, wie ich meine, von keinem, der gesunden Verstand besitzt, verworfen werden kann."

Brief CCCXIII an Jos. Remondini. 19. Juni 1777.

Corr. spec. p. 511: „Si assecuri intanto che l'opera ora è venuta cento volte migliore di quella che era; ella è venuta alquanto più breve, perchè son tolti più fogli, che non facevano onore al libro, et all' incontro si sono aggiunti più fogli, che la rendono assai più desiderabile à compratori, secondo lo genio corrente, e secondo la ragione, mentre col tempo sempre meglio si riflette e si dà concerto a molte cose sconcertate."

Spez. Korr. S. 603: „Seien Sie inzwischen gewiß, daß das Werk hundertmal besser geworden ist, als es war. Es ist ein wenig kürzer geworden, weil mehrere Blätter weggefallen sind, welche dem Buch nicht zur Ehre gereichten; einige andere aber, die beigefügt wurden, machen es für die Käufer um vieles wünschenswerter; sowohl in Anbetracht des gegenwärtigen Geschmackes, wie auch aus Vernunftgründen; denn mit der Zeit denkt man immer besser nach, und werden viele verwirrte Sachen aufgeklärt."

Brief CCCXXIII an Jos. Remondini. 19. April 1778.

Corr. spec. p. 525: „Al meno quando avrà sbrigato i torchi, la prego a non dimenticarsi della Morale, della quale la ristampa mi farebbe morir contento, perchè lascio una morale tutta compita, uniformata, come io la desiderava."

Spez. Korr. S. 620: „Zum wenigsten bitte ich Sie, sobald die Pressen frei sind, sich der Moral zu erinnern; ist diese einmal wieder neu aufgelegt, dann will ich gerne sterben; denn ich hinterlasse dann eine ganz vollständige, einheitliche Moral, wie ich sie wünschte."

Wittem (Holland). J. L. Jansen, C. Ss. R.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. Philosophische Abhandlungen. Max Heinze zum 70. Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern. Lex. 8⁰. 245 S. Berlin, Mittler und Sohn, 1906.

In der letzten Zeit scheint die schöne Sitte, verdiente Hochschullehrer zu ihrem Jubiläum durch eine von ihren früheren Schülern veranstaltete Sammlung von wissenschaftlichen Abhandlungen zu ehren, immer mehr in Brauch zu kommen. Auch das vorliegende Buch verdankt sein Entstehen

dieser Sitte. Manche recht interessante Arbeiten — zum Teil von bekannten Forschern — finden sich hier vor. Anathon Aall aus Halle a. S. schreibt über „Sokrates — Gegner oder Anhänger der Sophistik?“ und kommt zu dem Ergebnis, daß die Zeitgenossen des Sokrates sich nicht zu sehr geirrt haben, wenn sie ihn den Sophisten zurechneten. Sokrates sei als Philosoph nur in dem Milieu der Sophisten zu begreifen, und der Charakter seiner Lehre sei wesentlich durch die Verwandtschaft mit ihnen bestimmt worden (S. 13). — Paul Barth (Leipzig) schreibt über „Die stoische Theodizee bei Philo“, nämlich Philos Theorie des Übels in der Welt und das Verhältnis seiner Lehre zur Lehre der Stoa. — Es folgt ein Artikel von Mattoon Monroe Curtis (Cleveland) über „Kantean Elements in Jonathan Edwards“, dem amerikanischen Philosophen, der von 1703 bis 1758 lebte und in seinen Lehren stark von Locke, Malebranche und Berkeley beeinflußt war. — Reinhold Geijer (Upsala) berichtet über den schwedischen Aufklärungsphilosophen, Dichter und Literaturkritiker Carl Gustaf af Leopold (1756—1829); Karl Joël (Basel) über Platos „sokratische“ Periode und den Phaedrus; Alfred Kühne (Charlottenburg) über Spinozas Tractatus politicus und die parteipolitischen Verhältnisse der Niederlande; O. Külpe (Würzburg) über die Anfänge psychologischer Ästhetik bei den Griechen. — G. F. Lipps (Leipzig) schreibt über „Die Aufgabe der Philosophie“ und bestimmt die Philosophie als diejenige Wissenschaft, die von allen, den gegebenen Tatsachen anhaftenden Unterscheidungen und Beziehungen absieht und das von jeder Bestimmung befreite, nicht weiter reduzierbare Gegebene zum Ausgangspunkt nimmt, um dann zur einheitlichen Begründung und systematischen Zusammenfassung aller überhaupt möglichen Erkenntnisse zu führen (S. 128). — Es folgt ein Artikel von Fritz Medicus (Halle a. S.) „Zur Physik des Parmenides“, in dem gezeigt wird, daß die beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichtes durchaus nicht so zusammenhanglos aufeinander folgen, wie es zunächst scheinen möchte; ferner eine Arbeit von Ernst Meumann (Königsberg i. Pr.) über „Die Grenzen der psychologischen Ästhetik“. Meumann zeigt hier dem einseitigen Psychologismus in der Ästhetik gegenüber: 1. daß die Ästhetik als Wissenschaft eine ganz andere Aufstellung ihrer Aufgabe, eine ganz andere Abgrenzung ihrer Untersuchungsgebiete verlangt, als sie ihr die gegenwärtige psychologische Ästhetik gibt; 2. daß die psychologische Ästhetik einer zweifachen Ergänzung bedarf: a) durch die objektiven Methoden, b) durch die Hereinziehung eines spezifisch-ästhetischen Gesichtspunktes für die Auswahl derjenigen Bewußtseinsprozesse, welche wir als ästhetische bezeichnen, und für die Ausscheidung psychologisch-ästhetischer Prinzipien von allgemein psychologischen Bedingungen unserer Vorstellungs- und Gefühlsreaktionen. — Georg Müller (Leipzig) stellt Karl Heinrich Heydenreich als Universitätslehrer und Kunsterzieher dar; Francesco Orestano (Rom) entwirft ein kurzes Lebensbild des italienischen Philosophen Simone Corleo (1823—1891); Raoul Richter (Leipzig) untersucht Leibnizens Stellung zur Skepsis; Th. Ruyssen (Aix-en-Provence) berichtet über den modernen Probabilisten Antoine-Augustin Cournot; Hermann Schwarz (Halle a. S.) endlich schreibt über Spinozas Identitätsphilosophie. Schwarz entwickelt seine Ansicht, daß Spinozas Identitätsphilosophie nichts Einheitliches ist, sondern in drei verschiedenen, voneinander unabhängigen Richtungen auseinandergeht, daß der Satz: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum sich auf drei Probleme bezieht: a) das Problem der immanenten Kausalität, b) das Substanzproblem, c) die Frage nach dem Verhältnis von Denkakt und Denkobjekt. „Nur die Einheit des Ausdrucks verknüpft sie (diese Probleme) und gibt dadurch dem Monismus Spinozas den

Anschein einer Geschlossenheit, die er nicht besitzt. Spinozas Monismus ist das weite Gewand, das viele Begriffsreihen umspannt, aber auch manche Begriffslücken deckt" (S. 226). Vf. schließt seine beachtenswerte Untersuchung mit den Worten: „Das alles zusammen bildet Spinozas »Monismus«; er bedeutet noch immer vielen den Gipfel philosophischen Denkens. Sehe ich recht, läßt sich indessen dieser Monismus in keiner Weise durchführen, auch nicht mit Hilfe einzelner Korrekturen. Das verbietet ein für allemal die Heterogeneität der Gedankenreihen, die in ihm vereinigt sind, durch deren geschickte Aneinanderfügung gleichwohl Spinoza sein Identitätssystem dem Scheine nach aufrecht erhalten konnte. Jene Heterogeneität läßt sich sachlich nicht aufheben, ohne daß man die Identitätslehre selber aufhebt, d. h. ohne daß man die Lücken klaffend bemerkbar macht, die in ihr durch den Wechsel der genannten Gesichtspunkte verdeckt worden sind" (S. 245).

2. *Dr. Paul C. Franze:* **Monismus des Geistes.** Sonderabdruck aus dem Feuilleton der „Balneologischen Central-Zeitung". Halle a. S. 1907. S. 7.

Der Vf. hebt hervor, daß die unter den Gebildeten heute am meisten verbreitete Weltanschauung der materialistische Monismus, besonders in Haeckelscher Fassung sei: demgegenüber halte er es für seine Pflicht, darauf hinzuweisen, daß die Anwendung wirklich logischen Denkens auf die neuesten und besten Errungenschaften der Physik das direkte metaphysische Gegenteil einer materialistischen Weltanschauung zutage fördere, nämlich die Deutung alles Seins und Geschehens aus ihrem geistigen Inhalt allein: Das ist der Monismus des Geistes, auch Spiritualismus oder Idealismus genannt.

Zum Beweise braucht der Vf. vier Voraussetzungen: 1. eine monistische Weltanschauung an sich, 2. die Unmöglichkeit, geistige Prozesse aus materiellen Bedingungen zu erklären, 3. die dynamistische Elektronentheorie, und 4. das Vorhandensein der Analogie in dem Verhältnis von Geist und Energie zum Materiellen. Vf. meint nun, daß, wie mit der Materie stets Energie gegeben ist, so auch das Psychische ein Attribut alles Materiellen ist. Ferner folge aus der Voraussetzung des Monismus, daß das gleiche Prinzip, das in der organischen Materie zur Erklärung des Psychischen erforderlich ist, auch in der anorganischen Materie schon vorhanden sein muß. Wie sich nun die Materie vollständig in Energie auflösen läßt, so ist auch die Energie auf eine psychische Qualität zurückzuführen. „Hiermit ist der Monismus des Geistes als Weltanschauung aus dem Dynamismus der Physik abgeleitet" (S. 6).

Wollten wir die Behauptungen des Vf.s genau analysieren, so würde unsere Kritik mehr Raum in Anspruch nehmen, als die zu kritisierende Arbeit selbst einnimmt. So leicht sind jedenfalls derartige fast in sämtliche Fragen der Philosophie einschneidende Probleme nicht zu lösen.

3. *Dr. Ludwig Dilles:* **Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft.** I. Teil: Subjekt und Außenwelt. Ihr wahres Wesen und Verhältnis (VIII u. 273 S.) Stuttgart, Frommann, 1903. — II. Teil: Die Urfaktoren des Daseins und das letzte Weltprinzip. Grundlinien der Ethik. (XV u. 250 S.) 1906.

Wir entnehmen zunächst einen kurzen Überblick über das ganze Werk dem einleitenden Vorwort zum zweiten Teil.

Das einzig unbedingt Gewisse und uns völlig direkt (absolut) Bekannte sind unsere Empfindungen. In den Empfindungen gibt es nun sichere Hinweise auf andere, uns nicht so direkt bekannte Realitäten. Namentlich ist es die Schmerzempfindung, welche einen solchen unleugbaren Hinweis auf ein sie empfindendes Ich enthält, sowie darauf, daß das Ich die Empfindungen als aufgehobene Momente in sich trägt. Ferner sucht der erste Teil zu zeigen: Das Ich ist weder materiell, noch sitzt es als sog. Seele im Körper; vielmehr ist der leibliche Organismus erst Erscheinung einer bestimmten Position des Ichs. Die Außenwelt ist bloß ein Zeichensystem, ein Balancebild für das Ich im Gleichgewichtskampfe um seine Position. Somit ergibt sich ein Phänomenalismus im Berkeleyschen Sinne, der jedoch die Realität der Weltdinge an sich, von denen wir abhängig sind, unangetastet läßt. Den Kern dieser Untersuchungen faßt Dilles in den Worten zusammen: „Es gibt so wie nur eine Philosophie, so auch nur einen Realismus: den des gesunden Menschenverstandes. Und bei diesem unterscheiden wir nur des näheren einerseits einen solchen mit naiver Auffassung, anderseits einen solchen mit kritischer Distinktion. Der echte, vernünftige Phänomenalismus kann nun nichts anderes sein als solcher Realismus mit kritischer Distinktion, d. i. mit der genauen Unterscheidung des dem Ich nur ideell Gegenüberstehenden (zugleich in ihm Aufgehobenen) und des im absoluten Sinne „außerhalb" des Ichs Befindlichen. Ersteres ist das Objekt, der wahrgenommene Gegenstand als wahrgenommener; letzteres ist die (überräumliche) Welt an sich, auf welche sich diese Objekte als Hinweise beziehen. Dem naiven Realismus widerspricht diese Unterscheidung nicht, sie entgeht ihm bloß; er macht sie nur nicht, er unterläßt sie einfach, weil sie für die Lebensführung belanglos ist" (I, 119). Endlich wird auf Grund dieser Ergebnisse über die Außenwelt der Parallelismus des Physischen und Psychischen untersucht.

Der II. Teil fragt nun nach den Beziehungen unseres Daseins zum Weltganzen, zu den letzten Prinzipien der Welt. Als Ausgangspunkt der Beweisführungen dienen hierbei folgende zwei „unwidersprechliche" Wahrheiten: 1. Daß die Seinstotalität (resp. ihr Fundament) von nichts außer ihr abhängig sein kann, da es außer ihr nichts gibt; daß somit das Fundament alles Seienden absolut unabhängig existiert. 2. Daß wir hinsichtlich unserer Sinnesempfindungen und Raumvorstellungen (also hinsichtlich eines kleinen Teiles des Weltganzen!) tatsächlich direkte, absolute Erkenntnis besitzen. Denn alles, was wir z. B. an einer solchen Empfindung nicht vollständig und direkt perzipieren, nicht absolut gewahr würden, gehörte streng genommen nicht mehr zur betreffenden Empfindung selbst. Aus dem bloßen Inhalte dieser beiden Wahrheiten läßt sich „zweifellos" zeigen: Beim Kern des Seins-Alls müßten wir, weil er existiert und sein Wesen absolut unabhängig existiert, aus seinem Wesen allein begreifen, wieso er existiert — vorausgesetzt, daß uns eben eine absolute Erkenntnis seines Wesens verstattet wäre. Damit allein ist nun die Grundkonzeption Spinozas als richtig dargetan, zugleich die Möglichkeit eines absoluten Zufalles widerlegt, auch der Unterschied eines absoluten Zufalles von einer absoluten Freiheit beleuchtet, endlich der innerste intuitive Schluß des kausalen Bewußtseins aufgedeckt. Mit dem Nachweis der Richtigkeit des Spinozistischen Grundgedankens ist aber in das Daseinsrätsel schon Bresche gelegt. Die wahren Resultate folgen aus der Vereinigung dieser Erkenntnis mit spezielleren Inhalten der Lebenserfahrungen.

Das Ganze, was sich uns hier darstellt, wäre mithin ein rationalistischer Pantheismus, der sich auf dem Grunde einer phänome-

nalistischen Erkenntnistheorie erhebt. Die Ergebnisse des Systems sollen nach des Vf.s eigener Behauptung unzweifelhaft sicher sein. „Unsere Metaphysik erhebt auf Anerkennung strengster Exaktheit ihrer Beweisführungen Anspruch, weil ihre Methode im bloßen Aufmerken auf die bedeutsam spezifischen, qualitativen Inhalte unserer Lebenserfahrungen besteht“ (II, S. VIII). Wie „exakt“ in Wirklichkeit das vorliegende System ist, zeigt eben dieser Satz, in dem die Exaktheit desselben behauptet wird. Ein metaphysisches System wäre exakt zu nennen, wenn es, von unzweifelhaften Wahrheiten ausgehend, in streng logischer Deduktion zu einem Ergebnis gelangen würde. Auf jeden Fall aber geht die Metaphysik über die Erfahruug und das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene weit hinaus. Was würde man aber erhalten, wenn man sich auf ein „bloßes Aufmerken auf die bedeutsam spezifischen, qualitativen Inhalte innerer Lebenserfahrungen“ beschränken würde? Man könnte nie auch nur den kleinsten Schritt über die Lebenserfahrungen hinaus tun, und von einer Metaphysik wäre überhaupt nicht die Rede. In der Tat ist die Methode, welche Dilles befolgt, nicht die oben angegebene. Auf die Kritik des Hauptergebnisses, des Pantheismus in Spinozistischer Fassung, können wir hier allerdings nicht eingehen.

Nur zur Form sei noch einiges bemerkt. Der Vf. hat sich offenbar Mühe gegeben, auch in der äußeren Darstellung seiner Ansichten möglichst „exakt“ zu erscheinen. Dies zeigen die manchmal ohne Ende ineinander geschachtelten Beweise, die häufige Anwendung der Worte: „exakt“, „mit zwingender Logik“, „unabweislich“ usw. usw. Dabei fehlt jedoch leider die Hauptsache einer exakten Entwicklung der Gedanken: ihre klare, durchsichtige, logische Aufeinanderfolge. Das ganze Werk ist so schwerfällig, so unverständlich geschrieben, daß man sich nur mit großer Überwindung an seine Lektüre setzen kann. Manche Beweise werden drei oder viermal wiederholt, ohne dabei an Klarheit und Präzision zu gewinnen. So wird z. B. I, 96 ff. eine langwierige Ausführung in drei Punkten mit verschiedenen Anmerkungen in und unter dem Texte gegeben; dann folgt S. 104 eine „Gesamt-Diskussion“, wo das Gesagte nochmals zusammengefaßt wird; dann kommt S. 105 noch einmal derselbe Beweis „ganz präzis und scharf“, um schließlich S. 120 zum viertenmal dem schon ungeduldig gewordenen Leser aufgetischt zu werden. Dazu kommt eine Unmenge von Klammern, eingeschobenen Sätzen, wo der ausgesprochene Gedanke noch einmal „genauer“ oder „richtiger“ wiederholt wird, ferner eine Unmenge von geschmacklosen, schwerfälligen Neubildungen vor. Wie schwerfällig die Ausdrucksweise ist, möge folender Satz zeigen: „Bei einem menschlichen Subjekte, das sofort (von Natur aus) alle Inhalte in ihrer wahren Eigenart auffaßte und gegen jegliches falsche intuitive Interpretieren und gegen jegliches Konfundieren gefeit wäre, dürfte alles Denken ein absolutes genannt werden, — **insofern** ein solches Subjekt aller Inhalte, die es perzipierte und bereflektierte [!], in ihrer spezifischen Eigenart und genau nur als das, was sie sind, in voller Klarheit gewahr würde. Ein Mensch, der über ein solches Erkennen verfügte, hätte tatsächlich absolutes Erkennen des Wesens der uns (zunächst ihm) vorliegenden Wirklichkeit“ (II, 21). Oder II, 24: „Man fragt nur danach, was aus einem Vorgang zu folgern wäre, was dabei notwendig mit statthaben müßte, wenn man den Vorgang als möglich annehmen dürfte. Es wird nur danach gefragt, was statthaben müßte, wenn das eingestandenermaßen Unmögliche nicht unmöglich wäre, sondern stattfinden könnte und stattfände.“ Genau derselbe Gedanke wird ganz unnötig zweimal mit fast denselben Worten unmittelbar hintereinander wiederholt. Hat denn der Vf. das

Manuskript nicht wenigstens einmal durchgelesen, bevor er es ablieferte, um alle unnötigen Wiederholungen zu streichen? Oder lag es ihm daran, das Buch möglichst umfangreich zu gestalten? Ich denke, soviel Hochachtung sollte doch ein Schriftsteller vor dem lesenden Publikum haben, daß er sich wenigstens Mühe gibt, sein Buch in gesellschaftsfähiger Toilette erscheinen zu lassen. Das Werk macht auf mich den Eindruck eines noch unreifen ersten Entwurfes, auf den weder in sachlicher noch in formeller Hinsicht die erforderliche Mühe verwendet worden ist.

4. *Julius Baumann:* **Welt- und Lebensansicht in ihren realwissenschaftlichen und philosophischen Grundzügen.** Gotha, Perthes, 1906. 8⁰. S. 81.

Vorliegende Schrift bietet eine gedrängte Übersicht über die wichtigsten Tatsachen der Natur- und Geisteswissenschaften, welche die Grundlage einer vernünftigen Weltanschauung bilden sollen. Baumann gelangt zu dem Ergebnis, daß sowohl von realwissenschaftlicher als auch philosophischer Methode der Monismus abgelehnt werden muß, weil er sich aus beiden vereinigt nicht ergibt. Kann man nun über den Zusammenhang der Erscheinungen in der Welt etwas ausmitteln? „Das kann man nur in der Weise, daß man ausgeht von Tatsachen und von da aus zu Gedanken geführt wird, die sich logisch durchführen lassen, aber mehr nicht. Daß das Zusammenwirken der Ursachen in der Welt auf den Gedanken einer einheitlichen Ursache im Hintergrund der Dinge führt, ist eine Ansicht, die sich immer wieder aufgedrängt hat. Daß sich dabei so viel Intelligenz, zunächst mathematisch-mechanische, in der unorganischen Natur als der Grundlage, auf der sich organisches und organisch-geistiges Leben erhebt, erkennbar macht, ruft den Gedanken einer einheitlichen schöpferischen Intelligenz der Welt hervor“ (S. 77, 78).

5. *Immanuel Kants* **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.** Dritte Auflage, herausgegeben und mit Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. Leipzig, Dürr, 1906. XXX u. 102 S. (Philosoph. Bibliothek, Band 41.)

Immanuel Kants **Kritik der reinen Vernunft.** In achter Auflage revidiert von Dr. Theodor Valentiner. Neunte Auflage. Leipzig, Dürr, 1906. XI u. 769 S. (Philosoph. Bibliothek, Band 37.)

Beide Bände bilden sehr wertvolle Neuauflagen der Kantschen Werke. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ enthält eine gute Einleitung über die Entstehungsgeschichte und erste Wirkung der Schrift, eine Analyse ihres Inhalts und textphilologische Bemerkungen. Am Schluß ist ein sehr ausführliches Sachregister beigefügt. — Die „Kritik der reinen Vernunft“ bietet die zweite Auflage von 1787; der Text der ersten Ausgabe von 1781 ist, soweit er abweicht, in Noten und Zusätzen beigefügt. Auch sämtliche wichtigen Textänderungen aus Erdmanns neuester Edition in der von der Berliner Akademie veranstalteten Kant-Ausgabe, sowie die Einwendungen Ludwig Goldschmidts gegen dieselben sind hier berücksichtigt worden. Ein Vorwort des Herausgebers unterrichtet über sämtliche Änderungen im Text sowie über den Gebrauch der zahlreichen Anmerkungen, die sich auf die verschiedenen Ausgaben der „Kritik der reinen Vernunft“ beziehen. Bei

einer Neuausgabe wäre es vielleicht empfehlenswert, auch diesem Bande ein ausführliches Sachregister, in dem womöglich Kants Terminologie berücksichtigt wäre, beizufügen. Die Sachregister haben sich beim Gebrauch als sehr praktisch erwiesen; ein solches würde daher den Wert des vorliegenden Bandes noch bedeutend erhöhen.

Friedrich Klimke S. J.

---

6. *Dr. Albert Stöckl:* **Lehrbuch der Philosophie.** Neubearbeitet von Dr. Georg Wohlmuth. I. Bd. Lehrbuch der Logik. 8. Aufl. Mainz, Kirchheim & Co. 1905.

Die vorliegende achte Auflage der Logik von Stöckl kann man mit Recht als ein vollständig neues Werk des Herausgebers bezeichnen. Sollten die übrigen Bände des „Lehrbuches der Philosophie" eine gleich tiefgreifende Umänderung erfahren, so wäre unseres Erachtens der Name „Stöckl" auf dem Titelblatte, — trotz Pietät — kaum mehr berechtigt.

Mit vollem Rechte hat der Vf. die „psychologische Dynamilogie", welche Stöckl als Einleitung in die Logik brachte, weggelassen.

Nicht zustimmen können wir dem Vf. in der Bestimmung des Objektes der Logik. Der Vf. meint: „Einziges Objekt der formalen Logik ist das allgemeine und notwendige Urteil, und zwar gerade in seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit, freilich nach einem vierfachen Gesichtspunkte betrachtet: nach seinem Sein, nach seinem Werden, nach seiner Fruchtbarkeit, endlich nach seinem Zusammenhang mit Urteilen gleichen Charakters in der Wissenschaft" (S. 2). Diese vier Gesichtspunkte kommen zur Sprache in der Lehre vom Urteil an sich (S. 3—99), von der Induktion „als dem letzten Grund metaphysisch allgemeiner Urteile bestimmten Inhalts" (S. 100 bis 132), vom Syllogismus (S. 133—187) und von der Wissenschaft (S. 187—261).

Diese Auffassung setzt voraus, Materialobjekt der Logik sei der Denkakt, und das, was sie betrachte, sei eine Formalität des Denkaktes. Der Vf. schreibt auch ausdrücklich: „Formalobjekt der Logik ist der Denkakt repräsentativ genommen, oder jene Beschaffenheit, jene Formalität, welche das Darstellen der Denkakte und seine Arten ausmacht oder konstituiert" (S. 253). Wir können dem nicht beistimmen. Allerdings gehören die Denkakte zum Materialobjekt der logischen Wissenschaft im weiteren Sinne, insofern man nämlich alles, was irgendwie vom Formalobjekt tangiert wird, Materialobjekt nennen kann. In diesem Sinne sind die Denkakte materia dirigibilis der Logik. Nimmt man die Logik in ihrer Funktion als „ars", so kann man die Denkakte auch im engeren Sinne Materialobjekt nennen, da in dieser Hinsicht nicht das ihr Objekt ist, was sie betrachtet, sondern was sie bewirkt, die richtige Anordnung der Denkakte zum Zwecke der Erkenntnis der Wahrheit. Auch der hl. Thomas spricht immer von der ars logica, wenn er die Denkakte ihr Objekt nennt. (Vgl. z. B. Post. anal. lib. 1. lect. 1.) Hier handelt es sich aber um die Logik als Wissenschaft und um jenes Materialobjekt, in dem die Vernunft die logische Ordnung zuerst vorfindet: sei es in den Denkakten oder in den Dingen, insofern sie erkannt sind. Man ersieht hier sofort die prinzipielle Bedeutung der Frage. Ist die logische Ordnung unabhängig von der Erkenntnis des Objektes im Wesen des Geistes begründet, und wird sie nur auf den Denkinhalt angewendet, oder ist es der Denkinhalt selbst, der, insofern er erkannt ist, im Geiste eine bestimmte Ordnung annimmt?

Nach dem Vf. ist offenbar das erstere der Fall. Er nennt das Objekt der Logik eine Formalität, Beschaffenheit, die das Darstellen des Denkaktes innerlich konstituiert, dem Erkennen also wenigstens der Natur nach vorausgeht. Nach dem hl. Thomas paßt diese Definition allerdings auf die species intelligibilis, die aber nichts anderes ist als die (intentionelle) Form des Objektes. Die logischen Beziehungen finden sich aber nicht, wie diese, in rerum natura. Sie müssen demnach konsequent in der Organisation des Geistes bereit liegen. Allerdings will auch der Vf. den letzten Grund derselben in den Dingen finden, aber nur den teleologischen, in „der Aufgabe[1] der Denktätigkeit, ein vor ihr und ohne sie Denkbares anzueignen, in der Aufgabe,[1] hinauszugreifen über sich selbst und die Objektivität aufzufassen" (S. 254). Aus dem natürlichen Zwecke kann ich aber doch einzig und allein auf die Natur des Denkaktes selbst zurückschließen. Der Weg von der Ansicht des Vf.s zu einer rein formalistischen Logik ist also kein besonders weiter.

Tatsächlich läßt sich das, was die Logik nach allgemeiner Übereinstimmung betrachtet, weder unter den Begriff „Darstellen" subsumieren, noch gehört der darstellende Charakter der Denkakte überhaupt in die Logik. Zunächst sind die Schlußfolgerung und das Urteil, insofern sie nicht den Begriff voraussetzen, kein Darstellen, keine Wiedergabe eines äußeren Dinges oder Vorganges. Dann betrachtet der Logiker auch beim Begriff, welcher allein eine repraesentatio obiecti ist, wie bei den übrigen Denkakten, nicht sein Verhältnis zum Objekt, — außer nebenbei — d. h. nicht seinen darstellenden Charakter, sondern die Verhältnisse der Denkinhalte als solcher zueinander. Man denke an die Definition der Prädikabilien, an das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat in einem einfachen Akte des Urteils etc.

Der repräsentative Charakter des Denkens gehört überhaupt unter keiner Rücksicht in die Betrachtung der Logik. Fasse ich ihn a parte subiecti, als vitalen, so gehört seine Untersuchung in die Psychologie, betrachte ich aber sein Verhältnis zum Objekt, also unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit, so ist er, nach allen Regeln der Wissenschaftslehre, in der Metaphysik zu behandeln.

Der Vf. betrachtet, wie schon gesagt, unter den Denkakten das wesentliche Urteil als Haupt- ja einziges Objekt der Logik. Da demselben als solchem repräsentativer Charakter nicht zukommt, müssen wir diese Ansicht, selbstverständlich auch vom Standpunkt des Vf.s aus, zurückweisen. Wir können aber auch die Begründung, die er dafür anführt, nicht als stichhaltig anerkennen. Er meint, das wesentliche Urteil sei Ziel der Wissenschaft, Ergebnis der Induktion und Ausgangspunkt des Syllogismus. Hier wird übersehen, daß sowohl Konklusion als Prämisse keine reinen Urteile mehr sind, daß sie von einer neuen, der folgernden Tätigkeit, gleichsam absorbiert oder informiert werden. Das Urteil als solches ist überhaupt nicht Erkenntnis, sondern assensus. Die Erkenntnis ist entweder — bei evidenten Urteilen — bereits mit den Begriffen oder durch die Konsequenz aus evidenten Prinzipien gegeben, die nicht durch die Kopula, sondern durch das Wörtchen „ergo" ausgedrückt wird. Der Vf. hat sich bei der Behandlung der Kopula tatsächlich dazu verleiten lassen, dieselbe (als subjektive genommen) zu einem Erkenntnisakt zu stempeln und den assensus nur als „besondere Färbung" derselben anzusehen (S. 61).

Auch dagegen müssen wir uns wenden, daß die Induktion als letzter

[1] Von uns unterstrichen.

Grund metaphysisch allgemeiner Urteile bestimmten Inhalts genommen wird. Wohl gibt auch der Vf. zu, daß das unmittelbare Ergebnis der Induktion nicht metaphysische Urteile sein können. Ist die Induktion doch wesentlich ein Substituierungsverfahren, eine Gleichsetzung des Allgemeinen mit dem Individuellen. Ein höherer Abstraktionsgrad des Ergebnisses als der des Ausgangspunktes ist also nicht möglich. Es ist aber nicht nötig, daß die Grundlage, aus der die metaphysisch allgemeinen Urteile abstrahiert werden, immer durch Induktion gewonnen werden müsse. Dazu genügt in vielen Fällen, auch bei Urteilen bestimmten Inhalts, eine bloße Abstraktion, z. B. beim Urteil: Jedes Quantum ist teilbar etc.

Der Vf. weist dem Begriffe keinen selbständigen Abschnitt zu, denn in ihm finde keine „bewußte Ergreifung der Objektivität" (S. 3) statt. Der Ausdruck ist zweideutig. Im Begriff findet allerdings keine bewußte Ergreifung der Objektivität der Erkenntnis, wohl aber des Objektes selbst, statt, wenn anders derselbe ein Erkenntnisakt sein soll. In der thomistischen Logik muß dem Begriffe ein selbständiger Abschnitt gewidmet werden, da die Dinge in ihm eine eigene logische Anordnung, die der Prädikabilien erhalten.

Die Lehre vom Begriffe und vom Urteil ist übrigens sehr gründlich behandelt. Nur einiges wollen wir hervorheben. Der Vf. meint: „Logisch, im Gegensatz zu real, ist ein Objekt, welches bloß Terminus oder Erzeugnis unseres Denkens, bloß gedacht ist, ein Objekt, das der Denktätigkeit nicht vorausgeht und dieselbe bestimmt, sondern ausschließlich Frucht und Ziel des Denkens ist" (S. 10). Wir antworten: Distinguo. Logisch ist ein Objekt, welches bloß Terminus oder Erzeugnis unseres Denkens eines realen Objektes ist, concedo, welches schlechthin, unabhängig von jeder Realerkenntnis Terminus unserer Erkenntnis ist, nego. Es ist nicht richtig, wenn der Vf. meint, zum logischen Objekt werde häufig auch ein Gegenstand gemacht, der an sich Objekt der realen Denkens ist (Ibid.). Dies muß vielmehr immer der Fall sein. Sonst müßte die Logik vom Inhalt der Erkenntnisakte vollständig absehen, was, wie wir gesehen, keineswegs der Fall ist. Wenn man den Denkakt und das logische Objekt einander gegenüberstellt, so ist nicht das Denken das erste, das Objekt das zweite (Ibid.), da der Intellekt das logische Objekt nicht mit dem nämlichen Akt betrachtet, mit dem er es bildet. Er bildet es in der Erkenntnis des realen Objektes, während er es durch einen reflexen Akt betrachtet, dem es objektiv bestimmend gegenübertritt.

Sehr gut ist die Erklärung der verschiedenen Arten der Abstraktion, die wohl nicht erst seit Scotus, sondern bereits vom hl. Thomas unterschieden wurden, und des logischen Allgemeinen.

Dagegen können wir die Fassung des intuitiven Begriffes, wie sie der Vf. (S. 17) gibt, nicht annehmen. Danach verbindet sich das Begriffene selbst, ohne Zuhilfenahme eines von ihm verschiedenen Mittels mit unserer Erkenntniskraft. Dies sei der Fall bei bestimmten Vorgängen an unserem Ich, z. B. ein Begriff von unserem Denken, Wollen etc. Ohne in die Frage näher eingehen zu wollen, bemerken wir, daß diese Vorgänge am „Ich" wohl entitativ, aber nicht sub ratione obiecti in unserem Geiste gegenwärtig sind, und daß uns die hier vorgelegte Ansicht mit der vom hl. Thomas als Fundamentalsatz festgehaltenen reinen Potentialität des Intellekts — in ordine intellegibilium — und mit der ebenso fest behaupteten Annahme, direktes Objekt des Intellekts seien die Wesenheiten der sinnfälligen Dinge, nicht vereinbar erscheint.

Kontradiktorische Begriffe sind wohl nicht möglich, da die Verneinung durch einen Urteilsakt geschieht (S. 18).

Die Lehre vom Urteil selbst bringt eine dankenswert eingehende Behandlung der Kopula. Bezüglich der subjektiven haben wir uns bereits ausgesprochen. Von der objektiven wird behauptet, sie sei wohl dem einzelnen Urteilsakt gegenüber etwas Objektives, nicht aber dem Denken gegenüber überhaupt (S. 57). Der Grund dafür liegt darin, daß der Vf. das Urteil als Identifizierung von subjektiven und nicht objektiven Begriffen, d. h. Denkinhalten als solchen ansieht. Die objektive Kopula ist aber tatsächlich nichts anderes als das reale Verbundensein des Subjekts- und Prädikatsinhaltes, während dem Intellekt die in seiner Unvollkommenheit begründete, getrennte Auffassung beider zukommt. Durch die Kopula korrigiert der Intellekt gleichsam seine eigene Unvollkommenheit.

Mit Wundt faßt der Vf. das Urteilen als analytische Funktion, einen Akt des Herauslösens des Prädikats- aus dem Subjektsbegriff. Desungeachtet hält er die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische für gerechtfertigt. Sie bezeichne den Weg, auf welchem das Prädikat im Subjekt entdeckt wurde. Nun, dann ist auch der Grund, den der Vf. für seine Ansicht bringt, hinfällig.

Das Urteil soll dadurch zustande kommen, daß der Urteilende den einen Begriff im anderen sucht (S. 95). Dies bezieht sich aber doch auf die Gewinnung des Prädikatsbegriffes. Hat er diesen Begriff, auf welchem Wege immer, gefunden, so ist er vom Subjektsbegriff getrennt, eine Analyse, will man nicht wieder von vorne anfangen, unnötig. Die Kopula verbindet, wie schon das Wort nahelegt, ihn dann wieder mit dem Subjekt, bezieht ihn auf dasselbe zurück, wir haben eine Synthese. Es ist keineswegs richtig, daß die logische Teilung, wie der Vf. meint, immer ein Urteil sei. Sie ist dies vielmehr niemals. Wenn ich behaupte: „Das Ganze hat Teile", so sind die Teile Prädikat, also als solche dem Urteil bereits vorausgesetzt.

Es fällt auf, daß der Vf., trotzdem er das Urteil als Analyse faßt, dasselbe ein Identifizierungsverfahren nennt. Eine Identifizierung kann doch nur auf synthetischem Wege zustande kommen.

Die Lehre von der Induktion hat der Vf. sehr ausführlich und gründlich behandelt. Den Anfang macht eine sehr interessante Abhandlung über das Wörtchen „es", die aber unseres Erachtens in die Psychologie gehört. Wir sind nicht der Ansicht, daß die Induktion immer vom Einzelnen zum Allgemeinen vorschreite. Wenn ich statt des Allgemeinen die Individuen einfach substituiere, — ohne durch einen Mittelbegriff auf sie zu schließen, so ist das ebenfalls Induktion. (Vgl. Commer, Logik, S. 222.) Der Grund dafür ist, daß Induktion wesentlich ein Gleichsetzen ist, bei einem solchen aber es gleichgültig ist, bei welchem Gliede ich anfange.

Inwieweit Aristoteles (vgl. S. 115) in das Wesen der Induktion eingedrungen ist, überlassen wir zur Beurteilung den Aristotelesforschern.

Im Abschnitt über den Syllogismus wird mit Wundt, der die aristotelische Syllogistik bekämpft, mit Recht und sehr gut darauf hingewiesen, daß dieselbe auf dem Boden der aristotelischen Metaphysik ihren guten Sinn habe (S. 166). In der Tat ist der Zusammhang beider in der Universalienlehre ein evidenter; das nämliche gilt aber von der ganzen Logik überhaupt.

Sehr dankbar müssen wir dem Vf. sein für die ausfürliche Behandlung der auch in scholastischen Lehrbüchern so sehr vernachlässigten Wissenschaftslehre. Der Vf. definiert die Wissenschaft als „eine Summe von Erkenntnissen, die den Gehalt eines wertvollen, beziehungsreichen Objektes oder relativ selbständigen Gesichtspunktes erschöpfen und die

systematisch und methodisch geordnet sind". Diese Definition ist wohl eine deskriptive, berührt aber nicht das Wesen der Wissenschaft, das in der demonstrativen Erkenntnis aus Prinzipien besteht. S. 228 wird die metaphysische Betrachtungsart der Körper von der physischen dadurch unterschieden, daß sie Begriffe der Körper zu gewinnen suche, den Körper als aufgefaßten betrachte. Dies ist offenbar unrichtig. Die Metaphysik betrachtet allerdings den Körper nicht in seiner konkreten Bestimmtheit, aber sie betrachtet doch etwas Reales, ja das Realste im Körper, nicht insofern er aufgefaßt, sondern insofern er in Wirklichkeit gegeben ist: nämlich das Sein desselben.

Die Definition der Logik (S. 259), sie sei eine Wissenschaft, „welche unsere Denkakte ordnet zur Erlangung der Wahrheit", trifft nur die Logik als ars, aber nicht als Wissenschaft. Es ist auch unrichtig, daß der hl. Thomas „offenbar" die Logik als praktische Wissenschaft betrachte. Er tut dies „offenbar" nicht. Denn im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles (lib. 2 lect. 2) sagt er ausdrücklich: Theorica differt a practica secundum finem: nam finis speculativae est veritas (was bei der Logik zutrifft), hoc enim est quod intendit, sc. veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus . . ."

Insofern der Zweck der Logik mit der Erkenntnis ihres Objektes nicht erschöpft ist, sondern dieselbe auch das Werkzeug der übrigen Wissenschaften ist, kann man sie analog auch eine praktische Wissenschaft nennen.

Betreffs der materiellen Logik haben wir weniger zu bemerken. Daß wir sie nicht für Logik halten, haben wir oben hervorgehoben. Der Vf. gliedert den Inhalt sehr übersichtlich in folgender Weise: I. Die notwendige Objektivität des Urteils in ihrem Begriffe. II. Gegner der Gewißheit und Hilfsmittel ihres Nachweises. III. Nächste, und IV. Letzte Ursachen der Gewißheit.

Die formelle Realität der sogenannten sekundären Sinnesqualitäten weist der Vf. ab. Die neuere Naturwissenschaft führe „nahezu evident" die Sinnesqualitäten auf Bewegungsvorgänge zurück. Der Vf. glaubt die Beruhigung zu haben, in dem Zugeständnis, welches er der modernen Forschung macht, sich auf ein echt scholastisches Prinzip stützen zu können: Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Es gibt jedoch in der sinnlichen Erkenntnis ein zweifaches „recipere": nämlich sowohl der physiologischen Einwirkung auf das Organ, vom hl. Thomas „immutatio naturalis" genannt (I. qu. 78 a. 3), als auch der intentionellen Form im Erkenntnisvermögen (Immutatio spiritualis). Die erstere vermag die Naturwissenschaft auf Bewegungsvorgänge zurückzuführen, welche die Einwirkung auf das Organ vermitteln, über die letztere, und damit über die Objektivität der Qualitäten selbst, steht ihr kein Urteil zu. Ihre Annahme stützt sich auf die Natur der Erkenntnis selbst und kann demnach nur bei vollständiger Verleugnung der obersten Prinzipien der thomistischen Erkenntnislehre bestritten werden. Daß die Naturwissenschaft das Problem der sinnlichen Erkenntnis in keiner Weise zu erklären vermag, zeigt deutlich die eine Tatsache des Aufrechtsehens, während das Bild auf der Netzhaut verkehrt ist.

Auch die Unterscheidung zwischen primären (Ausdehnung) und sekundären Qualitäten ist hinfällig. Der Vf. erklärt die formelle Objektivität der Ausdehnung aus der größeren Rezeptivität des Tastsinnes, aus der Tatsache, daß sie Objekt aller Sinne sei, endlich daraus, daß im gegenteiligen Falle sich nicht einmal der Schein der Ausdehnung erklären ließe. Diese Beweise sind aber doch ungenügend. Ad I^um^ ist die Ausdehnung

überhaupt nicht unmittelbares Objekt des Tastsinnes oder überhaupt eines äußeren Sinnes. Unmittelbares Objekt des Tastsinnes ist die Temperatur und die Resistenz der Körper. Vermittelst des Warmen, Kalten, Harten, Weichen, Rauhen und Glatten nimmt er mittelbar die Quantität wahr. Gehören diese zu den bloß virtuellen realen Qualitäten, warum nicht auch die Ausdehnung? Das gleiche gilt ad II^{um} auch von allen übrigen Sinnen. Auch sie fassen die Ausdehnung nur vermittelst der übrigen Qualitäten auf: das Auge durch die Farbe etc., und ebenso gilt das dritte Argument von allen Sinnesqualitäten gleicherweise. Der Schein der einzelnen Qualitäten läßt sich nach der Ansicht des Vf.s tatsächlich nicht erklären, außer man huldigt dem nackten Subjektivismus. Nach Fröbes S. J. (Laacherstimmen, 1907, Nr. 7 u. 8) soll eine Wellenlänge von 700 $\mu\mu$ die Empfindung „rot", eine solche von 800 $\mu\mu$ die Empfindung der Wärme auslösen. Wie kann aber die rein quantitative Verschiedenheit der Länge der Ätherwellen plötzlich in eine qualitative umschlagen, wenn der Grund davon nicht einzig und allein auf seiten der Organe liegt? Und auf welchen Grund läßt sich dann noch behaupten, daß nicht auch die Tatsache der äußeren Einwirkung auf den Sinn ebenfalls subjektiv sei, da doch der ganze Inhalt der Wahrnehmung eben in der angeblich nicht formell objektiven Qualität aufgeht. Und endlich ist mit dieser ganzen Theorie die Hauptsache, daß der Sinn nicht nur einen Stoß erleidet, sondern ihn auch wahrnimmt, überhaupt nicht erklärt. Unseres Erachtens hätte P. Fröbes S. J. in seinen Artikeln „Auf der schiefen Ebene zum Idealismus?", das Fragezeichen zum Titel ruhig weglassen können.

Man möge diese Bemerkungen als das nehmen, was sie sind, als objektive Schwierigkeiten, die wir vorbringen, nicht um den Wert des vorliegenden Buches irgendwie zweifelhaft zu machen, sondern um auch unserseits, wenn auch nur bescheiden, der Wahrheit zu dienen. Die formellen und inhaltlichen Vorzüge des Werkes, Klarheit, Originalität der Auffassung, Tiefe in der Behandlung der einzelnen Probleme, Berücksichtigung der modernern Logiker seien hiermit ausdrücklich anerkannt. Der Vf. scheint aber, soweit sich aus der Logik beurteilen läßt, vom hl. Thomas weg eine Schwenkung nach links zu machen. Die nachfolgenden Bände werden uns darüber Aufschluß bringen. Wir würden uns freuen, wenn sich unsere Befürchtung nicht bestätigte.

Graz. Fr. Hyazinth M. Amschl, O. Praed.
S. Theol. Lector.

7. *Dr. Albert Steuer:* **Lehrbuch der Philosophie.** Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterrichte. I. Bd. Logik und Noetik. Paderborn, Schöningh, 1907.

Weniges ausgenommen, bietet uns hier Dr. Steuer den üblichen Stoff in der üblichen Anordnung. Deswegen gehen wir gleich auf einige Einzelheiten über.

„Die Allgemeinheit der **Begriffe**" soll (S. 35) „nur ein äußerer Ausdruck für ihre Unsinnlichkeit, Unbildlichkeit, Geistigkeit" sein. Formell ist diese Behauptung unrichtig, enthält jedoch einen nicht zu verkennenden Wahrheitskern. Die Allgemeinheit kommt nämlich unseren Begriffen nicht direkt und in erster Linie zu, sondern vielmehr als eine naturnotwendige Folge „ihrer" eigentümlichen Geistigkeit. (Vgl. hierzu unter anderem

S. Thomas, S. Theol. I. q. 85 art. 1, art. 2 ad 2um u. art. 3 in Verbindung mit q. 16 art. 1.) Unser Begriff „Gott", den St. zur Bestätigung seiner Ansicht erwähnt, ist zwar der Sache nach (quoad rem significatam) nicht allgemein, wohl hingegen der Weise nach (quoad modum significandi). Man lese die diesbezüglichen Ausführungen des Cajetan in seinem Kommentar zu „De ente et essentia" des hl. Thomas, cap. IV. (In der Ausgabe der quaestiones disputatae, Paris 1885, IV. Bd. S. 453—454 § Sciendum est tertio . . . In den Opera S. Thomae, Antwerpiae 1812, V. Bd. S. 31 col. 1.) — „Der Begriff", heißt es weiter, „ist diejenige Denkform, welche die grundwesentlichen Merkmale eines Dinges angibt" (S. 47). Soll hier Begriff die jeder einfachen Geisteserkenntnis (apprehensio simplex) entsprechende Denkform sein, so besäßen wir dann von überaus wenigen Dingen eine geistige Erkenntnis, ja von den materiellen Einzeldingen überhaupt keine, da das „Grundwesentliche" des materiellen Einzeldinges als solchen unmöglich unter unser geistiges Auge fallen kann. Dem ist aber nicht so, denn sowohl materielle Einzeldinge als auch viele uns in ihrem spezifischen „Grundwesen" unbekannte Dinge erkennen wir geistig. Wir haben also einen Begriff von ihnen, der zwar in bezug auf die allgemeinsten Merkmale, wie Ding, Substanz, Körper, „Grundwesentliches" aufzeigt, das „grundwesentlich" Spezifische (bzw. Individuelle) aber doch nicht enthält. So z. B. unsere Begriffe von Pferd, Hund, Wolf usw. Das scholastische „quod quid est" darf nicht mißverstanden werden; es gilt nicht so sehr von dem Inhalt als von der Beschaffenheit des Begriffes; denn tatsächlich erfassen wir alles ad modum quidditatis, wenngleich wir doch nur selten die „quidditas" selbst erreichen. Vgl. den Ausdruck des Johannes a Sancto Thoma: „Proprium obiectum nostri intellectus est . . . interioritas rei existentis in materia corporali." (Cursus Philosophicus. Philosophia naturalis. III. P. q. 10 art. 4. Vivès, Paris 1883. III. Bd. p. 479 col. 1.) Hier hätte folglich unterschieden werden sollen zwischen Begriffen und Begriffen. Wir geben übrigens gern zu, daß nur die grundwesentlichen Begriffe wissenschaftlich in Betracht kommen und in das eigentliche Gebiet der Logik hineingehören. Allerdings scheint der Vf. die geistige Verstandeserkenntnis überhaupt auf diese grundwesentlichen Begriffe zu beschränken: jede andersartige Erkenntnis ist ihm Empfindung, Anschauung bzw. Wahrnehmung, Einzel- und Allgemeinvorstellung, also bloße Sinneserkenntnis (S. 32—35).

Teilt er dann die **Urteile** in „Anschauungsurteile", „mit allgemeinen Sinnesbildern operierende Einzelurteile" und „rein begriffliche Urteile" ein, je nachdem die verglichenen „Bewußtseinsinhalte" Begriffe oder sinnliche Vorstellungen bzw. Empfindungen sind (S. 72—73),[1] so sind wir dadurch nur verstärkt in dieser unserer Vermutung. Von diesem Standpunkte aus ist es auch sehr logisch: unsere Urteile befassen sich nicht bloß mit „Grundwesentlichem", also nicht nur mit Begriffen! Aber, und dies ist die Schwierigkeit, was der Verstand im Urteile vergleicht, muß er doch selbst erkennen, und er kann es unmöglich durch sinnliche Vorstellungen bzw. Empfindungen allein tun, da dieselben als solche ganz außerhalb seines geistigen Gesichtskreises liegen; er muß davon eine seiner geistigen Natur entsprechende geistige Vorstellung, also einen Begriff haben. Dann aber geht es nicht mehr an, zwischen begrifflichen und nicht begrifflichen Urteilen zu unterscheiden. Das Urteil ist immer begrifflich, auch

[1] Wir brauchen kaum zu bemerken, wie leicht die hier gewählte Ausdrucksweise im subjektivistischen Sinne irreführend sein kann.

dann, wenn es sich auf Gegenstände bezieht, die auch in der sinnlichen Erkenntnis aktuell gegenwärtig sind. Offenbar geht der Vf. von einer anderen Psychologie als von der aristotelisch-thomistischen aus. Wir können es vom wissenschaftlichen Standpunkte nur bedauern. Daraus erklärt sich z. B., warum er erst nach so großer Anstrengung (Vorw. S. V) den Unterschied zwischen dem geistigen Begriffe und der sogenannten Allgemeinvorstellung[1] finden konnte (S. 32—36).

Woran er auf diesem ganzen Gebiete stolpert und sich irreführen läßt — oder zum mindesten nicht klar wird, — ist die jede geistige Erkenntnis (im Menschen!) begleitende und objektiv unterstützende sinnliche Vorstellung (das Phantasma; hierüber Sum. Theol. I. q. 84 art. 6—8). Sie ist zwar bei jedem Urteilsakt vorhanden und muß es sein, doch darf sie durchaus nicht verwechselt werden mit dem, wodurch das geistige Urteil sich vollzieht: dies ist immer und kann nur ein geistiger Verstandesbegriff sein, gerade weil nur etwas Geistiges, nie etwas Sinnliches den geistigen Verstand zur geistigen Erkenntnis innerlich bestimmen kann.

Bezüglich der **Schlußlehre** (S. 87—141) rühmt sich der Vf. im Vorwort (S. III), dem Wesen der Sache entsprechend, den Beweis unter den Schluß als eine besondere Art desselben eingeordnet zu haben, nirgends habe er über dieses Verhältnis beider klaren Aufschluß finden können. Täuschen wir uns, wenn wir daraus entnehmen, er habe, gelinde gesagt, kaum je den Aristoteles studiert? Sonst wüßte er ja von seinen Analytica priora über den Schluß rein formell betrachtet, von seinen zwei Büchern der Analytica posteriora, von den Topica, von dem De sophisticis elenchis über die verschiedenen Arten von Schluß: über den (wissenschaftlichen!) Beweis, über die probable, über die trügerische Argumentation. In den Analytica posteriora insbesondere hätte er sich über den streng wissenschaftlichen Schluß sehr gründlich orientieren können. Von dem schweigt er gänzlich, wie er auch überhaupt kein Wort verliert über wissenschaftliches Erkennen = Wissen, noch über die Wissenschaft als organisch zusammenhängendes Gesamtwissen in bezug auf einen bestimmten Gegenstand. Gerade diese Übergehung der Wissenschaft, d. i. der wichtigsten und abschließenden Konstruktion im logischen Gebäude, müssen wir als eine kaum verzeihliche Unterlassungssünde bezeichnen. Dann versteht es sich auch, warum dementsprechend die Methodenlehre ohne weiteres unter die Schlußlehre gebracht wird, um noch dabei ziemlich stiefmütterlich behandelt zu werden (S. 141).

Recht ausführlich wird die Induktion besprochen (S. 110—138). Deren wissenschaftliche Berechtigung soll bloß in der „Annahme" („aber eine Annahme, die sich bisher so glänzend bestätigt hat, daß sie als durchaus sicher erscheint"!) oder Voraussetzung der durchgängigen Gesetzmäßigkeit im Naturgeschehen (S. 115) liegen. Eine „Annahme" ist für einen Beweis eine gar zu tönerne Basis. Der Induktionsschluß beruht vielmehr auf dem evidenten Satze, daß, was irgendwie mit dem Wesen eines Dinges zusammenhängt, bei allen Einzeldingen gleichen Wesens vorkommen muß: der Schwerpunkt liegt im Nachweise des wesentlichen Zusammenhanges bei dem einzelnen Falle; dann erst ist eine Verallgemeinerung des Schlusses zulässig, beziehungsweise geboten. Schön und prägnant drückt dies Willmann (Philosophische Propädeutik. Logik. S. 112) in den Worten aus: „Der einzelne Fall, als nach seinem Wesen verstanden, stellt uns das

[1] Die übrigens nicht allgemein, sondern unbestimmt und konfus ist.

Allgemeine vor das geistige Auge."[1] — Nach S. 119 soll die hylemorphische „Hypothese" Aristoteles zu voreiligen Schlußfolgerungen in der Anwendung der Induktion verführt haben! — S. 95 N. 1 lesen wir: „elenchus = 1. Ohrgehänge. 2. Register. 3. Streitpunkt." Mag sein! Eine Erklärung aus dem griechischen ἔλεγχος und aus Aristoteles, von dem der Ausdruck in unsere Logik herübergenommen wurde, wäre philosophisch und philologisch viel mehr am Platze gewesen.[2]

Die **Noetik** ist bedeutend ausführlicher behandelt als die Logik. (S. 143—378 gegen S. 31—142.) Es ist sicherlich kein Nachteil, wenn darin die geschichtliche Seite durch zahlreiche und umfassende Notizen vertreten ist. Nur eine wollen wir aus der Menge herausgreifen: sie wird die Leser des Jahrbuches zweifellos interessieren. „Gegen diesen Subjektivismus, wonach es in der Außenwelt kein Licht, keine Farben, keine Töne, sondern nur Bewegungsvorgänge des Äthers und der Luft gibt, wenden sich entschieden die strengen Thomisten, d. h. diejenigen scholastischen Philosophen, welche behaupten, daß unsere Sinneswahrnehmungen den bezüglichen Körpereigenschaften ähnlich sind, etwa so, wie Abbild und abgebildeter Gegenstand einander ähnlich sind; diese Ansicht vertritt besonders das von Commer herausgegebene „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie"; es tritt vor allem darin Michael Gloßner, Kanonikus in München, für diese Lehre ein. Das andere Lager der katholischen Philosophie nimmt dagegen die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten an und schart sich besonders um das „Philosophische Jahrbuch" der Görresgesellschaft, herausgegeben von Konstantin Gutberlet" (S. 222—223).

In der betreffenden Frage hätten wir gerne vernommen, auf welchen Grund hin die Objektivität (sei es relativ, sei es absolut) der Sinneserkenntnis angenommen werden müsse. Dies darf auch dann nicht als entschieden gelten, wenn man schon das Dasein einer Außenwelt bewiesen hat: es handelt sich in der Tat nicht mehr bloß um das „Daß", sondern um das „Was" der Außenwelt. Dieser Grund nun ist doch nicht die Evidenz, da ihr die Beweiskraft in bezug auf die sekundären Sinnesqualitäten faktisch abgesprochen wird. Es wird zwar betont, daß selbst die sekundären Qualitäten „keineswegs ganz subjektiv sind"; aber daß dem so ist, und warum, und wie, haben wir nirgends klar ausgesprochen gefunden. Es wird wohl den primären Qualitäten volle Objektivität zuerkannt; doch bloß weil „vor Gericht zwei Zeugen mehr gelten als einer", (besonders wenn sie sich gerade darüber täuschen, worüber sie in erster Linie zu berichten berufen sind!), — ein Beweis, der philosophisch so viel als ganz wertlos betrachtet werden kann: „praesumptio (denn dies ist nicht mehr als eine praesumptio iuris) cedit veritati". Wertvolleres steckt in dem Sätzlein, daß die relativen Sinnesqualitäten „stets auf eine bestimmte Eigenschaft der Körper hinweisen, durch die sie verursacht werden". (S. 222, auch S. 223. Von uns unterstrichen.) Dies hätte aber näher

[1] Vgl. Joh. a S. Thoma, Cursus Philosophicus. Logica. I P., lib. III. cap. 1 I. Bd. S. 52: „In qua (sc. materia necessaria) ex una particulari potest inferri universalis."

[2] Vgl. De sophisticis elenchis. Cap. I. n. 4. ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς μετ' ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος, d. h.: die Widerlegung (Überführung) ist ein Schluß, worin das Kontradiktorische (der Widerspruch) der Konklusion (eines anderen, zu widerlegenden Schlusses) erwiesen wird = ein Gegenschluß.

gezeigt und in den Vordergrund gestellt werden sollen. Doch auch dann hätten wir noch nicht eingesehen, warum dies nicht ganz in derselben Weise (relativ!) selbst von den primären Qualitäten gelten sollte, so daß es, um mit Hume zu sprechen, „nur ein gewisses unbekanntes, unerklärliches Etwas als die Ursache unserer Vorstellungen zurück" — bliebe: „ein so unvollkommener Begriff, daß kein Skeptiker es der Mühe wert halten wird, gegen ihn zu steuern". (Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von Nathansohn. Leipzig 1903. 12. Abschn. I. T. S. 176.) — Gegenüber der Theorie der spezifischen Sinnesenergien tritt jedenfalls (S. 221) eine recht bedenkliche, unnötige Nachgiebigkeit zum Vorschein. Mag es auch wahr sein, daß ein und derselbe Sinn immer wesentlich in derselben Weise auf die Sinnesreize reagiert, so steht es doch fest, daß er auch nur auf Reize ganz bestimmter Art zu reagieren veranlagt ist, daß z. B. Wärme den Gesichtssinn unmöglich zur Licht- oder Farbenauffindung veranlassen kann. Die dagegen angeführten Fälle sind schon deshalb nicht ausschlaggebend, weil sie evident anormale Fälle sind, für welche man eine Erklärung erst suchen muß. Wir können in diesem Punkte auf Wundt verweisen: Grundzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig 1893[4]. I. Bd. S. 323—332. (Vgl. auch desselben Grundriß der Psychologie, 1896, S. 51, zitiert in der vielfach vorzüglichen Neubearbeitung des Lehrbuchs Stöckls von Professor Dr. Georg Wohlmuth, I. Bd. S. 321.) Dies bleibt nicht weniger wahr, wenn man in den verschiedenen Sinnesreizen nur Bewegungsvorgänge sehen will. — Muß man aber in den Licht-, Schall-, Wärmeerscheinungen wirklich bloße Bewegungsvorgänge erkennen? Die Frage ist eigentlich, ob gegenüber den äußeren Erscheinungen der Körperwelt unsere Sinne, bildlich gesprochen, Photographieapparate sind, die uns dieselben in unmodifizierter Abbildung vergegenwärtigen, oder vielleicht eher Umsetzungsapparate, die uns dieselben, übrigens mit aller Treue, in einer unserem Wesen entsprechenderen Umbildung verdolmetschen: so werden die Schallvibrationen der Luft zu Schallwahrnehmungen, die Lichtwellen des Äthers zu Lichtwahrnehmungen, wie die chemischen Zersetzungen unseres Organismus zu Schmerz- und Müdigkeitsempfindungen. Diese Frage gehört nicht nur der Psychologie, sondern auch der Physik und der Naturphilosophie an, und da handelt es sich darum, ob die rein mechanisch-kinetische Naturerklärung über die dynamisch-qualitative siegen soll.

Die besonnenen Physiker verschließen sich durchaus nicht der Erkenntnis, daß man bisher diesbezüglich über Probabilitäten hinaus noch nicht gelangt ist. (Vgl. Dressel, Lehrbuch der Physik. Herder 1900[2]. II. Bd. S. 995: „Mit all dem ist freilich ein strenger, endgültiger Beweis dafür noch nicht geliefert, daß alle physikalischen Vorgänge Bewegungsvorgänge sind.") Das vorläufige Oberhandnehmen der kinetischen Physik erklärt sich wohl zum Teil wenigstens daraus, daß bisher die Beobachtungen und die Werkzeuge präziser Experimentation mehr auf das Mechanische an den physikalischen Vorgängen gerichtet waren und zu ausschließlich dasselbe registriert haben, wobei selbstverständlich das Qualitative gar zu oft übersehen wurde.[1] Bei dieser Sachlage ist es vielleicht für den Philosophen am klügsten, ruhig abzuwarten und nicht voreilig zu kapitulieren.

S. 247—259 finden wir eine vortreffliche Darstellung der Kantschen Kritik der reinen Vernunft. Leider nimmt sich dabei die Widerlegung

[1] Im übrigen verweisen wir über die Frage auf die Ausführungen Gloßners in diesem Jahrbuch (6., 7. Jahrgang u. sonst passim).

ziemlich schwach aus. Die Begründung des Kausalprinzips z. B. ist ungenügend. „Das Selbsterleben des Ichs als substantieller Kausalität ist der wichtigste Beweis für die Objektivität des Kausalbegriffes. Diesen Begriff übertragen wir dann mit Hilfe eines Analogieschlusses auf das äußere Geschehen“ (S. 266). Damit kommt man gegen den modernen Agnostizismus positivistischer und idealistischer Richtung nicht auf. Die allgemeine Gültigkeit des Kausalbegriffes beruht nicht bloß auf Verallgemeinerung der Bewußtseinserfahrung mittels eines (nur probablen?) Analogieschlusses, sondern auf der Analyse der Begriffe „Ursache“ und „zufälliges Sein“: es ist also ein analytisches Prinzip, freilich nicht im Kantschen Sinne, den St. (S. 80, 81 u. 167) ohne Bedenken annimmt.

Dem Thema „Glauben und Wissen“ ist eine umfangreiche Behandlung (S. 356—378) gewidmet. Man kann sich allerdings fragen, was dies in einem Lehrbuch der Logik und Noetik zu tun habe. In der Frage „Bibel und Wissenschaft“ (S. 361—366) folgt St. durchgängig dem P. Prat S. J. und Dr. Norb. Peters: damit ist sein Standpunkt hinlänglich gekennzeichnet. Es sei nur folgendes bemerkt. Ob das Schriftwort bloß inspiriert oder im strikten Sinne geoffenbart, ob den Zeitgenossen angepaßt oder nicht, ist zur eigentlichen Frage belanglos, in jedem Fall ist und bleibt es Gotteswort, und da gilt es:

Credo quidquid dixit Dei „Spiritus“,
Nil hoc Verbo Veritatis verius.

Das einzige, was einer weiteren Erörterung unterliegen kann, ist der Sinn dieses Gotteswortes. Und da genügt es nicht, ganz allgemein auf den Zweck der Schrift und der Inspiration (S. 363) hinzuweisen, wofern derselbe nur religiöse Belehrung sei. Will man dadurch den Schluß nahelegen, die göttliche Gewährleistung erstrecke sich in der sonst in all ihren Teilen inspirierten Schrift nur auf das Religiöse, so brauchen wir demgegenüber nur an den feierlichen Protest in der Enzyklika „Pascendi“ zu erinnern. Ausschlaggebend dürfte hingegen die Feststellung der literarischen Gattung der einzelnen Bücher, gegebenenfalls der einzelnen Texte sein.[1] S. 366 lesen wir: „Die Irrtumslosigkeit erstreckt sich nur auf das, was als objektive Behauptung gelehrt wird.“ Ist damit nur gesagt: das ist Gotteswort, was die Schrift sagt und wie es die Schrift sagt, folglich nur das und nur so erhebt es auf unfehlbare Wahrheit Anspruch, so dürfte dem kaum jemand seine Zustimmung versagen.

Im allgemeinen vermissen wir in Steuers Lehrbuch die Gedankenreife und die wissenschaftliche Durchdringung des Stoffes, die sich in der strengen organischen Einheitlichkeit des Ganzen und in der innerlichsten Verknüpfung der einzelnen Partien untereinander kundgibt. Ab und zu finden sich Spuren von Übereilung und Oberflächlichkeit. Bisweilen wird die einem Lehrbuch unentbehrliche Kürze und Klarheit der Kunst und dem Gefühle geopfert. Bei Fragen, die schon so oft behandelt worden sind, hätte man Besseres erwartet, als was geboten wird. Der Vf. bemerkt selber im Vorwort, er „erhebe keineswegs den Anspruch, die zünftige Wissenschaft zu

[1] Daß, wie manche wollen, die literarische Gattung notwendig leicht und sofort erkennbar sein müsse, sonst würde Gott doch trotzdem betrügen, scheint ebensowenig erforderlich zu sein, als es erforderlich ist, daß der Sinn der Schrift überhaupt sich leicht und sofort zu erkennen gebe. In dem einen wie in dem anderen Falle hat die wissenschaftliche Untersuchung, sofern Tradition und Kirche noch nicht entschieden haben, freien Spielraum.

bereichern" (S. III), er sei sich bewußt, „wieviel an den Vorträgen noch zu bessern und zu feilen ist" (S. V). Wir hätten uns doch aufrichtig gefreut, an dieser — wie es scheint — Erstlingsarbeit recht vieles lobend hervorheben zu können. Es ist zwar nicht zu verkennen, daß manches darin von echter philosophischer Begabung zeugt; auch die Darstellung ist im großen und ganzen frisch und angenehm. Trotzdem aber konnten wir nicht umhin, in manchen Punkten Bedenken geltend zu machen. Den Hauptfehler, an dem das Ganze krankt, sehen wir in der tatsächlichen Stellungnahme des Vf.s zur philosophischen Vergangenheit. Wir meinen nicht gerade sein Gar-nicht-zitieren, auch nicht sein Möglichst-wenig-erwähnen der größten Vertreter antiker und mittelalterlicher Spekulation, — so auffallend [1] es auch ist, kommt es doch schließlich nicht darauf an, — sondern seine erstaunliche Unkenntnis ihrer Arbeiten, die an mehr denn einer Stelle recht empfindlich zutage tritt. Man begreift schwer, wie dies der Fall sein kann in einem von einem katholischen Theologen für katholische Priesterkandidaten geschriebenen Lehrbuch. Aber auch rein wissenschaftlich ist es z. B. zum mindesten befremdend, eine Logik schreiben zu wollen, ohne vorher die grundlegenden Werke eines Aristoteles durchstudiert zu haben. Der Vf. scheint es nicht zu ahnen, in wie vielen Fragen er dadurch leichter und sicherer zu befriedigenderen Resultaten hätte gelangen können. Wir bedauern dies sagen zu müssen; möge der hochwürdige Herr Verfasser es uns nicht übel nehmen. Vielleicht trifft nicht so sehr ihn der Vorwurf, wie diejenigen, die berufen waren, seiner philosophischen Laufbahn die Richtung zu geben, und die es unterließen, ihn auf die Schätze der aristotelischen Vergangenheit aufmerksam zu machen, ja gar ihm von derselben abrieten.

Indessen wollen wir hoffen, die noch zu erwartenden Bände bieten uns Gelegenheit, ein günstigeres Urteil abgeben zu können, — was uns sicherlich zur größten Freude gereichen wird.

Graz, [2] März 1908. P. Meinrad M. Morard O. P.

DIE ERKENNTNIS DER ENGEL.

Von Fr. WILHELM SCHLÖSSINGER O. PR.

(Fortsetzung von Bd. XXII S. 325.)

Der Engel bedarf also zur Erkenntnis der außer seiner Wesenheit sich befindlichen Dinge notwendigerweise der Erkenntnisformen. Woher empfängt er aber diese Erkenntnisformen? wie gewinnt er sie? Sind diese Erkenntnisformen etwa von den Dingen gewonnen, abstrahiert? Oder

[1] Sonst sind Zitationen nicht selten; wir begegnen unter anderen Namen wie: Eucken, Liebmann, Schell, Müller (-Renaissance); dann Hochland, Deutsche Rundschau, Alte und Neue Welt.

[2] Nicht Freiburg (Schweiz), wie durch einen Irrtum der Redaktion unter eine frühere Rezension gesetzt wurde (Jahrbuch, XXII. Bd. 3. Heft, S. 379).