Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 17 (1903)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Literatur [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761806

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: 16.07.2025

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

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR.

Von

Dr. M. GLOSSNER.

(Fortsetzung von Bd. XVII. S. 267 ff.)

Die im folgenden zu besprechende Schrift von G. Th. Fechner: (8) Zendavesta oder die Dinge des Himmels und des Jenseits gehört zwar nicht der neuesten Literatur an, da sie bereits vor einem halben Jahrhundert (im Jahre 1851) in erster Auflage erschienen ist. Die neue von Lafswitz besorgte Ausgabe, deren erster Band: „Über die Dinge des Himmels" uns vorliegt, gibt uns indes Veranlassung, auf die Schrift des Begründers der sog. Psychophysik, des Vertreters des psychophysischen Parallelismus, in welcher nach dem Vorwort des Herausgebers auch die „weiteren fruchtbaren Gedanken, die Fechner in seinem späteren arbeitsreichen Leben systematisch ausgeführt und begründet hat, schon in ihren Anlagen kenntlich sind", näher einzugehen.

Wenn auch das moderne Interesse durch den „Parallelismus" in Anspruch genommen werden mag, so gilt dies doch nicht von dem den Hauptinhalt der Schrift bildenden Versuch, die Erde als einen Organismus zu erweisen, der von einem denkenden Geiste — dem Erdgeiste — beseelt und welchem die Menschengeister eingegliedert sind. Heutzutage dürfte man diese Vorstellung von einem Erdgeiste wohl allgemein den Dichtern überlassen. So viele Anhänger auch der Pantheismus noch gegenwärtig zählen mag, so ist das eben vom Erdgeist Bemerkte wohl auch von der hylozoistischen Form, in welcher die pantheistische Theorie vom Verhältnis Gottes zur Welt bei Fechner auftritt, zu sagen. Der Nachweis aber, dafs dieser hylozoistische Pantheismus, der die Gottheit als Weltseele betrachtet und folgerichtig in der Anwendung des psychophysischen Parallelismus auf das Verhältnis von Gott und Welt beide als blofs verschiedene „Ansichten" von einem und demselben Sein erklären müfste, mit dem Christentum vereinbar sei, ist als völlig mifslungen zu bezeichnen.

Was Fechner vorbringt, um die Existenz von Gestirngeistern,

zunächst eines Erdgeistes, zu beweisen, wäre allerdings geeignet, unter der Voraussetzung der anderweitig bewiesenen Existenz eines solchen dieselbe zu bekräftigen und die dagegen vorgebrachten Schwierigkeiten zu beseitigen. Wie indes die Sache liegt, so beweisen die vorgebrachten Analogien zwar, dafs die Erde eine Einheit der Ordnung, in welcher nicht nur jeder Teil wie in einem Mechanismus zweckmäfsig auf das Ganze gerichtet ist, besitzt, sondern dafs ihre Teile ähnlich den Gliedern eines Organismus eine wesentliche Beziehung zum Ganzen haben, d. h. nicht blofs äufserlich und sozusagen gewaltsam, sondern durch ihre natürliche Beschaffenheit zu einem Ganzen verbunden sind. Dieses Ganze aber besitzt nicht die Einheit des Organismus, sondern seine Einheit ist eine kollektivische, vergleichbar der eines Staates, eines Heeres. Auch die Menschengeister sind nicht ein Geist oder einem Geiste eingegliedert, wie Fechner annimmt, um ihr Ineinanderwirken zu erklären, sondern eine Vereinigung von Wesen der gleichen spezifischen Natur, die eben deshalb einander verstehen und in harmonische, aber auch feindliche Wechselwirkung zueinander treten können.

In der Anwendung des Begriffs des Organismus auf die Erde verliert derselbe jeden bestimmten Sinn. Zu den Elementen dieses Begriffs gehört (organisches) Wachstum, Ernährung, Zeugung. Die Erde wächst nicht, nährt sich nicht, erzeugt kein Wesen gleicher Art. Dafs die Erde aus ihrem Schofse die Organismen erzeugte, ist eine völlig unhaltbare, mit ihrem primitiven Zustande unvereinbare Annahme. Die Unmöglichkeit einer Urzeugung in der modernen Auffassung steht aufser Zweifel. Nur die schöpferische Macht Gottes vermochte dem unorganischen Stoffe Leben einzuhauchen. Auch wenn man mit Fechner den Begriff Erde in dem umfassenden Sinne nimmt, in welchem er alles, was auf ihr lebt, einschliefst, erhält man keinen Organismus, sondern nur, wie oben gesagt wurde, ein kollektivisches Ganzes. Schreibt man aber der Erde überdies Geist, d. h. Verstand und Willen zu, so begibt man sich auf das Gebiet der Phantasie, wie denn überhaupt das „System“ Fechners einem Gewebe zu vergleichen ist, zu dem Phantastik den Zettel und nüchterner Rationalismus den Einschlag geliefert hat.

Dieses strenge Urteil wird im wesentlichen durch die neueste Schrift über Fechner von Dr. Dennert,[1] trotzdem sie dem Verfasser des „Zendavesta“ nicht unsympathisch gegenübersteht (vgl.

[1] Fechner als Naturphilosoph und Christ. Von Dr. E. Dennert. Ein Beitrag zur Kritik des Pantheismus. Gütersloh 1902.

die Schlufsworte auf S. 72[1]), doch im ganzen und wesentlichen bestätigt.

Bezeichnend ist Fechners Teilnahme an spiritistischen Experimenten mit Zöllner u. a. Nach langem Sträuben bekennt er, zum Darwinismus (!) bekehrt zu sein, meint aber damit „nur allgemein die Deszendenzlehre" (Dennert S. 6). „Er hatte einen oft ‚hervorbrechenden Hang zum Geheimnisvollen, Traumhaften, Phantastischen, welcher sich wie eine grofse efeuartige Arabeske um seine Forschertätigkeit streckt und windet" (a a. O. S. 9). Wie uns scheint, ein falsches Bild, da die Phantastik die „Forscherarbeit" Fechners wesentlich beeinflufst.

Getadelt wird die Verschwommenheit der Begriffe, die willkürliche Art zu schliefsen: z. B. man finde nichts im Menschen, „was man nicht in der Erde wiederfände, sofern sie den Menschen selbst enthält"; hieraus würde dann freilich folgen, dafs die Erde Hirn und Lunge, Seele und Geist besitze: womit aber für die Beseeltheit der Erde doch nichts gewonnen wäre (S. 12).

Man spricht doch von einer Volksseele, warum nicht auch von einer Erdseele? Ebenso von einem Volksgewissen, einem Zeitgeist! Gewifs! Aber in einem anderen Sinne als beim einzelnen Menschen. Überdies handelt es sich hier um gleichartige Individuen. Oder will man mit Häckel Muskelseelen, Zellseelen annehmen? „Aber das sind ja alles unberechtigte Scherze" (S. 17). Mit der „Allbeseelung" der Welt erliegt Fechner der pantheistischen Verflachung (S. 19), die sich in den absurdesten Annahmen eines „Entwicklungsganges des göttlichen oder Weltbewufstseins", eines „jungen Gottes", eines „Gottes in der Jugend", eines „alten Gottes, der durch neue Wesen Neues erlernt", äufsert (S. 25): Zum Entsetzen spekulativer Pantheisten, die wie Spinoza, Hegel u. a., um der Vorstellung eines alternden Gottes zu entgehen, die ewige Vollendung des theo-kosmogonischen Prozesses annehmen und zusehen müssen, wie ein mehr dichterisch als spekulativ veranlagter Kopf den pantheistischen Gedanken vor aller Welt so kläglich kompromittiert.

Sehr treffend erklärt Dennert, dafs man den Absurditäten des begrifflich spekulativen sowie des vorstellungsmäfsigen Fechnerschen Pantheismus nur durch den Begriff einer Schöpfung aus Nichts zu entgehen vermag. Darin aber können wir dem Kritiker Fechners nicht beistimmen, dafs es Geschmackssache sei, für

[1] „Dann erst wird man es mit voller Kraft erkennen können, welchen wesentlichen und wertvollen Anteil F. an dem Werk der Zukunft gehabt hat, nämlich an dem Aufbau einer festgegründeten Philosophie des biblischen Christentums." (?)

welche von den zwei Möglichkeiten man sich entscheide: entweder für die pantheistische Spaltung der Gottessubstanz in Geist und Materie oder für die Hervorrufung der Materie aus dem Nichts (S. 29).

Ist der Pantheismus ebenso widervernünftig wie der Dualismus, der eine von Gott unabhängig existierende Materie annimmt, so kann es vernünftigerweise nicht mehr Geschmackssache sein, ob man sich für den Pantheismus oder die Schöpfung aus Nichts entscheide. Zudem redet Dennert selbst von dem „immerhin klaren" Begriff der Schöpfung aus Nichts, dem Fechner eine unklare und unbestimmte Mystik entgegensetze. Der Begriff einer Schöpfung aus Nichts bliebe indes auch dann die einzige Denkmöglichkeit für das Verhältnis von Gott und Welt, wenn derselbe für die Vorstellung als noch so unklar sich erweisen würde. Nicht allein das tiefere religiöse Gefühl also fühlt sich wenig getröstet durch die Gemeinschaft mit einem an das Stoffliche gebundenen Gott, sondern auch die Vernunft steht in dieser Frage solidarisch aufseiten des Gefühls.

Die Mischung von Phantastik und Rationalismus tritt recht grell hervor in der Fechnerschen Auffassung Christi und des Christentums. Christus ist gewissermafsen eine Offenbarung, eine Inkarnation des Erdgeistes, nicht der Sohn Gottes, nicht der Erlöser von Sünde und Tod, sondern „der beste, reinste Mensch, der je gewesen", das erhabenste Vorbild. Er hat zuerst die Idee der Einigung aller Menschen in Gott mit Bewufstsein ins Bewuftsein der irdischen Welt gebracht und durch Lehre und Leben den lebendigen Anstofs zur Verbreitung und Betätigung dieser Idee gegeben (S. 38): eine pelagianische Auffassung, die Fechners Kritiker entschieden als ungenügend verwirft (S. 39).

Der Erlösung bedürftig jedoch sind alle Menschen ohne Ausnahme, nicht blofs, wie Dennert meint, die Millionen von Menschen, die grofse, grofse Sündermasse, ob sie nun geringen oder mächtigen Anfechtungen ausgesetzt sind (S. 43), da der Grund der Erlösungsbedürftigkeit in dem Verluste des ursprünglich als Gnade verliehenen göttlichen Lebens liegt, das durch kein menschliches Bemühen wiederhergestellt werden kann.

Nach dem Tode läfst Fechner die Seele in Einheit mit dem „Erdgeist" ein Erinnerungsleben führen, wobei der gröfsere Körper — der Erdleib — den kleineren vertritt, wie ja im Diesseits die eine Hälfte des Gehirns die andere zu vertreten vermag. „Die Erde ist eben nach Fechner hienieden unser aller gemeinschaftlicher unbewufster Leib und wird im Jenseits unser gemeinschaftlicher bewufster Leib" (Dennert S. 53). Fechner weifs sich, wie

überhaupt die neuere Philosophie trotz ihres Rühmens, den Geist in seine Rechte erst eingesetzt zu haben, zur Idee reiner Geistigkeit und einer rein geistigen Daseinsweise nicht zu erheben.

Himmel und Hölle führt jede Seele im Jenseits mit sich; denn auch dem Bösen folgen seine Lüste nach. Doch gibt es eine Apokatastasis, was, wie auch Dennert meint (ohne zu beachten, dafs alsdann das Leben hienieden seinen sittlichen Ernst einbüfst), die Anschauung mancher Christen, und zwar nicht der schlechtesten, sei (S. 58).

Fechner ist mehr Dichter als Denker; die Phantasie hat das Übergewicht über den streng und nüchtern denkenden Verstand. Daher die bilderreiche Darstellung, die sich nicht selten zu dichterischem Schwunge erhebt und in rhythmischen Perioden verläuft (vgl. Zendavesta S. 231 ff.). Daher auch die fast ausschliefsliche Anwendung der Analogie, obgleich er sie in einem im „Zendavesta" unter seinem Pseudonym „Mises" aufgenommenen Gedichte „Mäuseengel" (d. i. Fledermaus) persifliert: spottet seiner selbst und weifs nicht wie.

Die unter Mitwirkung von Dr. Heilmann herausgegebene (9) Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik Dr. Jahns verfährt zwar vielfach eklektisch, schliefst sich aber im wesentlichen an den Standpunkt Kants an. Mit Kant und Helmholtz wird die Ansicht vertreten, dafs unsere Vorstellungen immer nur Zeichen und Symbole der Aufsenwelt seien, von denen wir nicht wissen, ob sie uns das wahre Wesen derselben offenbaren. Der „Realismus" sei zwar im Rechte, soweit er das Bestehen einer wirklichen Welt aufser unserem Ich behaupte, da sich keine Erscheinung aus einer einzigen Ursache erklären lasse, befinde sich aber im Irrtum, wenn er meine, die Aufsenwelt müsse so beschaffen sein, wie die Wahrnehmungen und Vorstellungen sie uns vorführen. Die logischen Gesetze und namentlich das Kausalitätsgesetz hätten nur den Sinn, dafs zwischen den Gedanken und Gedankenverbindungen und den Ereignissen der an sich uns unbekannten Welt eine Zusammenstimmung vorhanden, nicht aber, dafs damit eine wirkliche Erkenntnis der Beschaffenheit der Aufsenwelt gewonnen sei (S. 453 f.).

Die Verfasser huldigen nicht dem gegenwärtig weit verbreiteten Phänomenalismus, der Psychologie = Seelenlehre ohne Seele; vielmehr steht ihnen die Existenz einer Seelensubstanz aufser Zweifel. Dagegen wissen sie mit dem Vermögensbegriff, wie Herbart, nichts anzufangen. Das Wort Vermögen gebe über die Beschaffenheit der Ursache keinerlei Aufschlufs (S. 449), wobei sie nicht bedenken, dafs das Wort

„Substanz“ einen solchen ebensowenig gibt. Gleichwohl ist der „Begriff“ Substanz eine Notwendigkeit des objektiven Denkens, da „die Aufsenwelt nicht aus blofsen Veränderungen, die Innenwelt nicht aus blofsen Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen bestehen kann“ (S. 423). Kommen der einheitlichen, einfachen, immateriellen Seelensubstanz — und alle diese Eigenschaften besitzt nach den Verfassern die menschliche Seele — so wesentlich verschiedene Tätigkeiten zu, wie es die intellektuellen und sinnlichen Vorstellungen sind, und treten jene erst wirklich hervor, nachdem durch sinnliches Vorstellen und Begehren das Feld für sie bereitet und das Material fertig gestellt ist, so müssen sie zunächst als Fähigkeiten, der Möglichkeit nach, sonach als Vermögen in der Seele ruhen. Der Begriff „Vermögen“ ist also nicht, wie angenommen wird (S. 397), Oberbegriff, dem wir die Begriffe: Denken, Wollen unterordnen, sondern bezeichnet eine besondere Weise des Seins, wie Substanz und Tätigkeit, nämlich ein unmittelbares Tätigkeitsprinzip, verschieden sowohl von der Tätigkeit selbst, die daraus hervorgeht, als auch von der einheitlichen und einfachen Seelensubstanz, die nur durch eine Mehrheit von Fähigkeiten und Kräften das (entferntere) Prinzip spezifisch verschiedener Tätigkeiten sein kann. Spricht man der Seele die „Vermögen“ ab, so ist man genötigt, die Tätigkeiten selbst zu Kräften zu erheben, die Seele zur müfsigen Zuschauerin des Spiels dieser Kräfte zu degradieren und auf diese Weise dem Phänomenalismus, den man vermeiden will, aufs neue Tür und Tor zu öffnen. Phänomenalistisch lassen sich denn auch die Bemerkungen über Vernunft und Verstand an (a. a. O). „Die Ausdrücke Verstand, Vernunft, Wille umfassen Vorgänge, Tätigkeiten, Produkte unseres Innern und unserer Geistesentwicklung. Dies sind die zunächst liegenden Oberbegriffe. Wir können deshalb sagen: zum Verstand gehören alle Vorgänge, bei denen sich die Vorstellungen auf Grund des Inhalts derselben verbinden und trennen. Die Vernunft kann definiert werden als die Gesamtheit der höchsten Produkte des menschlichen Geistes. Der Wille umfafst die Tätigkeiten des Strebens, verbunden mit dem Gedanken des Zweckes, der Mittel und der Erreichbarkeit des Begehrten.“

Dafs Verstand und Vernunft nicht gesonderte Vermögen sind, ist zuzugeben. Die von den Verf. gegebene „Definition“ der Vernunft aber ist nichtssagend. Verstand und Vernunft sind das eine Denkvermögen, sofern es sich teils in einfacher Apprehension, teils diskursiv betätigt. Unter Verstand, Vernunft, Wille aber versteht der einfache, schlichte Sinn nicht einen „Inbegriff“ von Tätigkeiten, sondern einen Grund, ein Prinzip von solchen, d. h.

ein Vermögen, und Aufgabe der Wissenschaft kann es nicht sein, dieser Auffassung entgegenzutreten, sondern sie tiefer, d. h. ontologisch zu begründen.

Indem der Seele die Eigenschaften der Einheit, Einfachheit, Immaterialität und Entwicklungsfähigkeit zugeschrieben werden, so liegt darin die Behauptung der Erkennbarkeit ihres Ansich, d. h. ihrer wesentlichen Beschaffenheit. Es wird dann auch behauptet, dafs die Seele erkennbarer sei als irgend ein Ding der Aufsenwelt (S. 428). Dagegen sei die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele unerklärbar (S. 437). Die richtige Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele haben sich die Verf. durch ihren Dualismus zweier Substanzen unmöglich gemacht, trotzdem ihnen die aristotelisch-scholastische Theorie, dafs der Leib die Form durch die organisierende „Kraft und Tätigkeit" (?) der Seele besitze, nicht unbekannt ist (S. 432), und trotz der Äufserung, dafs „immer von innen heraus sich der Körper organisiert hat, dafs der Geist es ist, der sich den Körper baut" (S. 441). In diesem Falle hört der Körper auf, eine der Seele gegenüberstehende, selbständige Substanz zu sein, und die „unerklärbare" Wechselwirkung fällt von selbst hinweg.

Die Unerklärbarkeit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele soll ihren Grund nicht allein in der Verschiedenheit der Natur der geistigen und körperlichen Substanz haben, sondern sich auf den Verkehr von Substanzen überhaupt erstrecken. Wir können auch nicht erklären, wie es zugeht, dafs eine rollende Kugel eine andere mit in Bewegung setzt. „Das Aufeinanderwirken der Wesen . . ist für uns in dem Gedanken erschöpft, dafs, wenn in dem einen Wesen etwas geschieht, für das andere ihm zugehörige Wesen ein Zwang vorliegt, dafs auch in ihm etwas dem Entsprechendes vor sich geht." Damit ist nun offenbar nichts gesagt. Nur die Flucht vor aller und jeder Metaphysik erklärt es, dafs man die Hilfe der Begriffe von Aktivität und Rezeptivität, von Akt und Potenz ignoriert.

Von einem Lehr- und Handbuch für Erzieher und Lehrer sollte man erwarten, dafs nur gesicherte Resultate der Wissenschaft darin zur Darstellung gelangen. Als solches aber kann die Theorie der Empfindung und Wahrnehmung, das „Figurieren, Projizieren und Lokalisieren", worin die Wurzeln des gemäfsigten Idealismus unserer Verfasser gelegen sind, nicht anerkannt werden. Nicht der Wahrnehmung geht die Empfindung, sondern umgekehrt die Wahrnehmung der Empfindung sachlich voraus. Nur darf man die Wahrnehmung nicht in dem emphatischen Sinne der Erkenntnis eines Äufseren als eines solchen nehmen, sondern allein in

dem Sinne, dafs die ersten Objekte der sensitiven Tätigkeit (genauer der sinnlichen Rezeptivität) Qualitäten äufserer Gegenstände sind, womit sich dann allerdings Empfindungen subjektiver Zustände sowie Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und Unlust verbinden. Empfunden werden das Sehen, Hören, Tasten als subjektive Zustände, keineswegs aber die Farben, Töne, das Harte und Weiche u. dgl.

Der Ton der Empfindung (Gefühlston) ist nicht nur, wie es S. 23 heifst, keine so unmittelbare und notwendige Eigenschaft der Empfindung, wie Qualität und Intensität, sondern überhaupt keine Eigenschaft derselben. Er ist vielmehr eine innere Erregung der Seele, die nicht nur anschaut und wahrnimmt, sondern auch zu dem Angeschauten und Wahrgenommenen sich hingezogen oder davon abgestofsen fühlt, je nachdem sie davon in ihrem Sein vervollkommnet oder verletzt wird. Es ist damit eine neue, besondere Seelenfunktion gegeben, die sich aufserdem im Triebe, im Begehren und auf geistigem Gebiete im Wollen äufsert.

Dem Sinnesidealismus sind „alle Ursachen der Empfindungen, so wird allgemein (?) angenommen, Bewegungsvorgänge". Daher die Konsequenz, dafs „ohne dieses empfindende Wesen die Welt wahrscheinlich (also doch nur!) nichts als Stoff und Bewegung" ist; „ohne uns, ohne unser Ich, ist sie finster und stumm, und nur für uns ist sie der bunte Schauplatz des Lebens" (S. 29). Wie steht es dann mit Raum und Zeit, und, da es ohne diese keine Bewegung gibt, mit den „Bewegungsvorgängen" selbst? Ist der absolute Idealismus zu vermeiden, wenn der Sinnesidealismus zu Recht besteht? „Die Subjektivität des Raumes stellt sich der Subjektivität der Sinnesqualitäten zur Seite" (S. 63).

Von welcher Dauer moderne „Gesetze" sind, mag man aus dem Schicksal des Weberschen Gesetzes ersehen. Wundt gibt ihm eine psychologische Deutung und fafst es nicht sowohl als ein Empfindungs-, denn als ein Apperzeptionsgesetz. „Hiernach verlöre das Webersche Gesetz innerhalb des Gebietes der reinen Empfindung . . . seine Bedeutung. Zwischen der einfachen Empfindung und der Reizstärke würde dann . . eine einfache Proportionalität bestehen. . . . Das Gesetz würde bei den einzelnen Menschen einen verschiedenen Ausdruck finden und in eine mathematische Formel nicht gefafst werden können" (S. 35 f.). Dafs die „Empfindungsfähigkeit" zwischen Grenzen nach unten und oben sich bewegt, erkannte auch die vorzeitliche Philosophie, und hat dies seinen Grund in der Gebundenheit der sinnlichen Wahrnehmung an körperliche Organe.

Durch die Annahme ursprünglich raumloser, nachträglich

nach aufsen zu projizierender „Empfindungen“ verschliefst sich unsere Psychologie jede Möglichkeit, die räumliche Wahrnehmung zu erklären (S. 57).

In entschiedener Ablehnung der materialistischen (sensualistischen) Auffassung unterscheidet das Lehrbuch den niederen — „mechanischen“ —, durch die Gesetze der Assoziation beherrschten Vorstellungslauf von dem höheren, logischen, in welchem sich neue Seelenkräfte, wenn auch auf Grund des bereits erworbenen Materials geltend machen. Doch fehlt der entscheidende richtige Begriff der Abstraktion (Erhebung des Wesens aus der Erscheinung), die durch Aufmerksamkeit und Apperzeption nicht erklärt, geschweige denn ersetzt werden kann. Die Theorie der Begriffsbildung bleibt daher im Nominalismus befangen. Das dem logischen Bewufstsein angehörige Gefühl für Wahrheit ist ein höheres geistiges Gefühl, ebenso der Sinn für das (sittlich) Gute und Schöne (Ideen des Wahren, Guten, Schönen). Mit dieser psychologischen Ableitung der Ideen kann freilich ein objektiver Standpunkt, der den Inhalt der Erkenntnis auf die Einwirkung objektiver Realitäten zurückführt, sich nicht zufrieden geben.

Bezüglich des Verhältnisses der Sprache zum Denken wird mit Recht der Ansicht entgegengetreten, dafs es ohne Sprache keinen Verstand und keine Vernunft gäbe; gleichwohl wird ihre Bedeutung für die Entwicklung, Vervollkommnung, Leichtigkeit, Klarheit und Bestimmtheit des Denkens gewürdigt.

Wie die Ideen, die logische, ästhetische und ethische, aus Gefühlen deduziert werden und ursprünglich in der Form des Gefühls vorhanden sein sollen, so wird auch die religiöse Idee aus Gefühlen abgeleitet, jedoch bemerkt, dafs man bei aller Wertschätzung der religiösen Gefühle für das sittlich-religiöse Leben bestimmter Vorstellungen nicht entbehren könne. „Der Glaube (sic), dafs die Ordnung und Leitung der Welt in der Hand einer höchsten Intelligenz, eines gerechten Willens liegt, dafs eine auf unser Wohl gerichtete, zur Vergebung allzeit bereite Liebe über uns waltet, dafs dann auch unser Wert als Mensch nicht aus dem zufälligen Umstande, welchen Geburt und Glückslage bedingen, sondern aus unserer moralischen Bestimmung abzuleiten sei, dafs Recht und Gerechtigkeit auf Erden (?) den Sieg davontragen werden, dafs also die Welt einen moralischen Endzweck besitzt: diese und ähnliche Gedanken müssen als klare und bestimmte religiöse Vorstellungen die Stützpunkte für die Gefühle abgeben“ (S. 347).

Die Kraft der Beweise für Gottes Dasein wird verkannt, da wir nie eine völlige Bestätigung des Kausalgesetzes durch

Erfahrung (auch nicht durch Vernunft?) erlangen können" (S. 343).

Das Ich- oder Selbstbewufstsein erklärt sich, nachdem man einmal, wie unser Lehrbuch, den Phänomenalismus abgewiesen und die Notwendigkeit einer Seelensubstanz angenommen, aus der Art, wie die geistige Seele, habituell sich selbst gegenwärtig, in ihren intellektuellen Akten (Denken und Wollen) sich selbst erfafst. Es bedarf daher nicht der Umwege des Lehrbuchs, die doch nur zu einem phänomenalen, im Grunde einem blofsen Schein-Ich führen könnten. „Die Bildung des Selbstbewufstseins kann psychologisch auf eine allgemeine Erscheinung unseres Seelenlebens zurückgeführt werden. Diese besteht darin, dafs sich nach den Gesetzen des psychischen Mechanismus Empfindungen und Wahrnehmungen zu Komplexionen verbinden, also psychische Subjekte bilden, welche neu auftretende Vorstellungen in sich aufnehmen, mit sich vereinigen oder zurückweisen" (S. 354).

Die Scheu vor Seelenvermögen führt zu einer Auffassung des Willens, mit welcher die Freiheit desselben unvereinbar ist. Das Lehrbuch bekennt sich folgerichtig zum Determinismus, redet aber doch von sittlicher Freiheit und Verantwortlichkeit, wiewohl diese ohne Wahlfreiheit Worte ohne Bedeutung sind. „Die gegenteilige Ansicht, der Indeterminismus, ist für uns schon deshalb haltlos, weil es eine allgemeine Willenskraft nicht gibt. Der Wille ist nur der Inhalt eines bestimmten Wollens, und ein Wollen ist das Ergebnis mehrerer aufeinander wirkender Bewufstseinszustände." „Wir müssen deshalb tatsächlich annehmen, dafs das Wollen von der Art und Beschaffenheit der Triebe, Gefühle und Vorstellungen bedingt wird, und dafs die Stärke und Lebhaftigkeit der Gefühls- und Vorstellungsreihen die Entscheidung herbeiführt" (S. 403).

Ungeachtet des vielen Richtigen und Treffenden im einzelnen geht unser Schlufsurteil doch dahin, dafs in Anbetracht des unhaltbaren kantisch-idealistischen Standpunktes das vorliegende Lehr- und Handbuch als psychologische Grundlage für Unterricht und Erziehung nicht geeignet ist. Zur Einführung in katholische Lehrerseminare kann dasselbe durchaus nicht empfohlen werden, womit indes die diskrete Benutzung und Verwertung vonseiten der Seminarvorstände nicht ausgeschlossen werden soll.

Wir schliefsen unsere Übersicht mit einer kurzen Besprechung (10.) der Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München 1900. Die Fülle des hier Gebotenen nötigt uns um so mehr zur Beschränkung selbst inbezug auf das den Theologen und Philosophen unmittelbar

Interessierende, als die Reden und Abhandlungen nur auszugsweise dargeboten werden. Die programmartige Rede Professor Grauerts sucht den Grundsatz zu formulieren, der den katholischen Gelehrten als solchen charakterisiert, Treue gegenüber der gottgesetzten Autorität, welcher der Glaubensschatz anvertraut ist, und strenge, innerhalb der vernünftigen Schranken sich haltende kritische Forschung. Der Kongrefs wird als eine Vereinigung von Männern zu gemeinsamer Arbeit bezeichnet, „welche den Geist der freien, wissenschaftlichen Forschung mit der Idee der von Gott gewollten Autorität in Kirche, Staat und Gesellschaft zu harmonischem Ausgleich zu bringen wissen" (S. 12). Wohl ist hier nicht gesagt, wie ein solcher Ausgleich von Freiheit und Autorität zustande kommen könne; auch ist die unmittelbar von Gott stammende Autorität der Kirche von der des Staates und der Gesellschaft nicht ausdrücklich unterschieden. Der Theologe wird das Verhältnis schärfer dahin bestimmen, dafs die kirchliche Autorität höchste Norm und mafsgebender Leitstern für alles ist, was mit der Glaubenshinterlage zusammenhängt, die legitime Freiheit der Forschung aber darin liegt, sich ungehindert und ausschliefslich der Prinzipien der betreffenden Wissenschaft zu bedienen. Die endgültige Harmonie aber hat ihren tieferen Grund in der gemeinsamen Quelle der natürlichen und der geoffenbarten Wahrheiten in Gott, der ewigen Wahrheit.

Ein anderer Redner, der Präsident des Kongresses Prof. de Lapparent, findet die Situation der katholischen Gelehrten insofern gegenwärtig günstig, als der Mifserfolg der mathematisch-mechanistischen Richtung bereits zu einer gründlichen Modifikation ihrer Formeln, ja teilweise zur Wiedererweckung des alten Begriffes der stofflichen Qualitäten geführt hat. „Die rationelle Mechanik ist nicht mehr das alles erklärende Wort; sie erscheint vielen als ein Lehrgebäude, das zweifellos unermefsliche Dienste geleistet hat, dessen Gestalt aber — ohne Lästerung — in Verdacht stehen dürfte, eine gewisse Anzahl willkürlicher Annahmen in sich zu bergen" (S. 31). „Unsere Prinzipien allein stehen aufrecht einer Welt gegenüber, die sich hartnäckig weigern kann, sie anzuerkennen, die aber aufser ihrer Anwendung (speziell auf dem politischen und sozialen Gebiet) das Ziel nicht finden wird" (S. 33 f.).

Mit einer Entschiedenheit und Zuversicht, welche die höchste Anerkennung verdient, spricht sich der Verf. der „Geschichte des Idealismus", Dr. Willmann, zugunsten der katholischen Philosophie aus in dem Vortrage: Die katholische Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie (S. 36 ff.). Ungemein

zutreffend ist die Bemerkung über den Zusammenhang der aristotelischen Logik mit der Metaphysik des „Philosophen". „Aristoteles ist uns noch ‚der Meister derer, welche wissen' . . . Wenn seine Logik auf die Modernen einen unverstandenen Zwang ausübt, so ist sie uns samt der davon untrennbaren Metaphysik ein vertrautes Erbgut." „Die katholische Philosophie bildet den Schlüssel zum Verständnis der Kontinuität der Philosophie, der philosophia perennis" (S. 42). Nicht minder zutreffend ist die Charakteristik der modernen Philosophie als einer solchen des Zeitgeistes. „In der Hegelschen Schule entwickelte sich die Anschauung, die Philosophie sei überhaupt nur der in Begriffe gefafste Zeitgeist. . . . Dieselbe Doktrin könne wahr sein, wenn sie den angemessenen Ausdruck der Zeitanschauungen bildet, falsch, wenn sie verfrüht oder verspätet auftritt." Von den „Geschichten der Philosophie gilt, dafs man die Gedanken der Philosophen oft mit Sorgfalt studiert, aber ohne sich die Frage nach deren Wahrheitsgehalt vorzulegen" (S. 43). Es ist eine neue Sophistik, dieselbe Verzweiflung an der absoluten Wahrheit (richtiger: an der Wahrheit), der man verfallen ist. „Der Relativismus, welcher Weizen und Unkraut für gleich notwendig erklärt, bringt die Wissenschaften, die er anfrifst, um ihren sittlichen Nährgehalt; denn die Wahrheit ist die Nahrung des Geistes" (S. 45).

Einer abweichenden Ansicht über den dauernden Wert und Wahrheitsgehalt der aristotelischen Philosophie gibt Frhr. v. Hertling Ausdruck in dem Vortrage: „Christentum und griechische Philosophie". Es handelt sich dabei nicht allein um Physik (Naturphilosophie), sondern auch um Metaphysik. In der Logik zwar ist Aristoteles „der nie veraltende Lehrer der Jahrtausende geworden". Dagegen: „wer griechischer Metaphysik in Bausch und Bogen jeden bleibenden Wahrheitsgehalt abspricht, tut dies nicht, weil ihm überall ihre Abhängigkeit von geschichtlichen Faktoren, von nationalen und individuellen Denkrichtungen und Vorstellungsgewohnheiten durchsichtig wäre, sondern weil er der früher bezeichneten Sinnesweise huldigend über alle Metaphysik überhaupt den Stab bricht und nur die unter bestimmten Gesichtspunkten unternommene Ordnung sinnfälliger Tatsachen anerkennt" (S. 68).

Diesem Urteil über die aristotelische Metaphysik entspricht die praktische Konsequenz, die derselbe Redner bei der 26. Generalversammlung der Görresgesellschaft (Augsb. Postzeitung 1902 Nr. 228 S. 10) zog: „es sei nicht notwendig, dafs man stehen bleibe bei der thomistischen Scholastik, die einen christlich modifizierten Aristotelismus darstelle. Die Möglichkeit bestehe, da und dort in das theologische Lehrsystem Begriffe und Begriffs-

verknüpfungen hineinzuführen, welche geeignet seien, den unveränderten Gehalt in einer unserer Denkweise näherliegenden Fassung darzubieten".

Ist dieses Referat genau, so ist nur zu bedauern, dafs der Redner es unterliefs, anzugeben, was etwa verbesserungsbedürftig ist. Das Hineinführen neuer Begriffe könnte indes nur Flickarbeit sein. Überdies ist es ungenau, zu sagen, die thomistische Scholastik sei ein modifizierter Aristotelismus. Was dann „unsere" Denkweise betrifft, so wäre es von Interesse, zu erfahren, was damit näher gemeint sei. Anderweitigen Aussprüchen des Redners zufolge wäre dabei an gewisse naturwissenschaftliche Anschauungen und Methoden zu denken. Im Münchener Vortrag wird uns zu Gemüte geführt, „nicht alles, was im dreizehnten Jahrhundert mit begeisterter Zustimmung den Schriften des Aristoteteles entnommen wurde, habe vor der wachsenden Naturerkenntnis standhalten können" (S. 74). Zweifellos handelt es sich hier nicht um gewisse astronomische, chemische und physikalische Ansichten, da derartige unseres Wissens nicht mit „Begeisterung" aufgenommen wurden, sondern um die Begriffe von Form und Materie, die in der allgemeineren Fassung von Akt und Potenz tief in die aristotelische Metaphysik eingreifen, so dafs im Sinne des Redners die Reform nicht nur die Naturphilosophie, sondern auch die Metaphysik berühren würde. Die gleichen Begriffe aber sind so sehr mit der dogmatischen Christologie und Anthropologie verflochten, dafs das thomistische, ja das dogmatisch-wissenschaftliche System nicht nur hie und da, sondern in seinem Innersten einem Umbau unterzogen werden müfste. Ist dazu irgend eine Notwendigkeit vorhanden? Wir bestreiten es. Der verpönte Begriff der Materie als einer realen Potenz ist durch kein gesichertes naturwissenschaftliches Resultat bedroht, thront vielmehr in einer spekulativen Höhe, zu der sich keine empirische Forschung zu erschwingen vermag.

Es ist daher auch durchaus nicht im Sinne der Bulle Aeterni Patris, dafs die scholastische Lehre von der Konstitution der Körper zu den Punkten gehöre, die als unhaltbar aufgegeben werden könnten. Wir haben also keinen Grund, vom „Erbgut" der aristotelischen Metaphysik ein Stück von der Bedeutung des Potenzbegriffes preiszugeben.

Die Erwähnung der die thomistische Philosophie empfehlenden Bulle Aeterni Patris erinnert uns an eine Deutung, die Prof. Dr. Braig in einer auf dem Mannheimer Katholikentag (1902) gehaltenen Rede, welche die Runde durch die katholischen Blätter machte, dieser Empfehlung gegeben hat (Augsb. Postz. Nr. 229

S. 2). „Wenn dem Katholiken die Philosophie des englischen Lehrers empfohlen ist, so heifst das nicht: Studiert nur und ausschliefslich die thomistische Philosophie. Es heifst vielmehr: Studiert Philosophie, wie Thomas von Aquin getan, und er hat studiert wie Augustinus, wie Aristoteles, wie Plato. Das ist ein Studium mit dem Ernste, den keine Mühe lähmt, mit dem Eifer, den keine Schwierigkeit schreckt, mit der Denkstrenge, die auf jeden Wahn hinweist, die jeden Widerspruch aufweist und jeden Widersinn abweist."

Ein ausschliefsliches Studium der thomistischen Philosophie ist den Katholiken allerdings nicht empfohlen, wohl aber nicht allein die Weise, wie Thomas studiert, sondern seine Lehre. Sonst hätte Papst Leo ebenso Leibniz und Kant empfehlen können, die es am Ernst und Eifer gewifs nicht fehlen liefsen, und die Wärme und Entschiedenheit, womit Papst Leo XIII. die Philosophie des Aquinaten empfiehlt, gliche in ihrer Wirkung einem Schlag ins Wasser.

Wir dürfen uns nicht versagen, bei dieser Gelegenheit auf eine bedenkliche Folge hinzuweisen, welche die Ansicht einflufsreicher Persönlichkeiten, die thomistische Philosophie stehe in gewissen Punkten mit „unserer" Denkweise im Widerspruch, nach sich zu ziehen geeignet sein möchte. Man hat an Universitäten mit katholisch-theologischen Fakultäten philosophische Professuren errichtet zum Zwecke der Einführung der Theologen in die philosophischen Wissenschaften. Wenn man nun auch nicht so weit geht, mit Dr. Güttler in München Theologen überhaupt von der Besetzung solcher Stellen als nicht „voraussetzungslos" prinzipiell auszuschliefsen, so liegt doch die Gefahr nahe, dafs die Anhänger der thomistischen Philosophie als Vertreter nicht mehr zeitgemäfser Anschauungen den Anhängern der sog. „deutschwissenschaftlichen" Richtung, die im besten Falle einem gewissen Eklektizismus huldigen, weichen müssen und vom Lehramt der Philosophie möglichst ferne gehalten werden. Gegen dieses Verfahren ist entschieden Protest einzulegen. Die Philosophie, in welche künftige Theologen eingeführt werden sollen, mufs doch in Übereinstimmung stehen mit der Theologie der Gegenwart, nicht mit einer geträumten und gewünschten Theologie der Zukunft. Wir stellen daher die Forderung, dafs man bei Besetzung sogenannter „infallibilistischer" Philosophieprofessuren auf die Bedürfnisse der Theologen Rücksicht nehme und dieselben mit Theologen, auch mit Thomisten und thomistischen Aristotelikern besetze. Die Nichtachtung dieser Rücksicht führt zu Inkonvenienzen, wie sie wenigstens in den Augen der an der philosophischen Fakultät angestellten, zur

philosophischen Vorbereitung der Theologen berufenen Professoren erscheinen, nämlich zur Aufnahme philosophischer Disziplinen innerhalb der theologischen Fakultät. Fand es doch bereits eine Stimme in einem angesehenen katholischen Blatte befremdend, dafs trotz Berufung eines Lehrers für katholische Philosophie im Lehrplan der neugegründeten theologischen Fakultät in Strafsburg „philosophische Propädeutik" figuriert, augenscheinlich mit zarter Rücksicht auf das Monopol des katholischen Professors in der philosophischen Fakultät. In unseren Augen ist zwar diese ganze „Organisation" weit entfernt vom wünschenswerten Ideal, da wir uns aber mit den bestehenden Zuständen abfinden müssen, bleiben wir bei unserer Forderung der Anstellung von Vertretern der scholastischen Philosophie, da nur diese imstande sind, den Theologen eine für sie brauchbare, mit der tatsächlichen theologischen Wissenschaft in Übereinstimmung stehende Philosophie zu lehren. Was wir selbst wünschen und erstreben, ist die katholische Universität — trotz Dr. Güttler in München.

Ein längerer Vortrag Prof. Toniolos enthält einen geschichtlichen Überblick über den Gang der nationalökonomischen Anschauungen, die, durch die Macht der Natur der Dinge von der einseitig mechanisch-individualischen hinweg auf eine sozialorganische Auffassung hindrängen. Die christliche ökonomische Schule „anerkennt die Individualität und die Sozialität und setzt sie in Harmonie dank der juridisch-politischen Aufgabe (ministero) des Staates, so dafs die materiellen Interessen selbst zu den höheren allgemeinen fortschrittlichen Zwecken der Zivilisation beitragen" (S. 86).

In der Sektion für Religionswissenschaft entwickelt P. Dahlmann seine Ansicht von dem spekulativen Aufschwung der indischen Religionsphilosophie und seiner Wurzel in der Opfermystik. Die bekannte Formel: Sat-tschid-ânanda dürfte indes, wie aus den Kommentaren eines Sankara und Sadananda hervorzugehen scheint, dem eleatischen *ὂν κατὰ τὸν λόγον* näher liegen als dem streng theistischen Gottesbegriff des Aristoteles (S. 157).

In der philosophischen Sektion erklärt sich Prof. Dr. A. Schmid gegen die Schellingsche Theorie der Schöpfung als einer uni-versio für die scholastische, derzufolge Gottes Wesenheit insofern Quelle der ewigen Wahrheiten sei, als „all das, was in ihr vermöge einer unendlichen, überzeitlichen, überräumlichen Seinsweise existiert, durch Negation dieser letzteren als eine Welt endlicher, zeiträumlicher Existenzmöglichkeiten vor Gottes Auge steht und durch dessen freien Schöpferwillen Verwirklichung finden kann, ohne dafs er als all-eines Wesen stoffliche Ursache dieser

Verwirklichung werden könnte" (S. 177). Ob diese Darstellung der scholastischen Lehre konform und ob sie an sich zutreffend sei, mufs an diesem Orte dahingestellt bleiben.

Über das „Relativitätsprinzip in der Philosophie" spricht Dr. E. L. Fischer. Es sei hier nur kurz bemerkt, dafs es auch falsche Vermittlungen gibt und diese häufiger sind, als die „absoluten" Aufstellungen, ja dafs das dynamistische System des Redners selbst zu diesen falschen Vermittlungen gehören dürfte (S. 179 f.).

Nach Prof. Dr. Schell liegt der Wahrheitsbeweis für die Realität unseres Erkennens in dem Tätigkeitscharakter des Bewufstseins sowie in der ursächlichen Kraft und Bedeutung des Bewufstseinsinhaltes (S. 183). Zu dieser Erklärung ist man wohl gezwungen, wenn man als unmittelbares Objekt des Erkennens den Bewufstseinsinhalt, nicht den äufseren Gegenstand betrachtet. „Die Vorstellung ist ein Schein, aber nicht wie ein Brett zwischen Sein und Seele, sondern als Erscheinung des Seienden" (S. 184). Das wären ungefähr die „wahren Halluzinationen" des Positivisten Taine. Vermag indes praktische Geltung und soziale Brauchbarkeit der „Vorstellungen" die objektive Realität ihrer Objekte zu garantieren?

Domet de Vorges bestreitet die Beweiskraft des Anselmschen Arguments. „Die Idee des höchst Denkbaren ist keine direkte und adäquate Idee, sondern eine durch die Arbeit der Intelligenz gebildete Idee, die nur soviel gilt, als diese Arbeit selbst" (S. 186). Wir würden sagen: Der Begriff des denkbar Höchsten enthält nichts, was uns über die innere Möglichkeit (das Wesen) des damit gemeinten Seins Aufschlufs geben könnte, so dafs über die Existenzmöglichkeit daraus nichts gefolgert werden kann, noch weniger über die wirkliche und notwendige Existenz. Nur der hypothetische Schlufs ist berechtigt: wenn ein solches Sein existiert, so existiert es kraft seiner Wesenheit — notwendig.

Prof. Dr. Abert verteidigt die thomistische Lehre von der Seinseinheit von Leib und Seele mit dogmatischen und philosophischen Gründen (S. 194 ff.).

Unter den eingesendeten Arbeiten heben wir Dr. Englerts Vorwort zu einer aus den Werken des hl. Thomas gezogenen, noch zu veröffentlichenden Summa Philosophiae und Professor Dr. Commers: Quid sit Deus hervor. Ut Thomas Theologus intelligatur, bemerkt Dr. Englert, nemo poterit valere, quantum Thomas Philosophus (S. 202). Göttliches Wesenskonstitutiv ist nach Prof. Dr. Commer der höchste metaphysische Grad der

Immaterialität, quo ipsa Dei essentia seu forma seu actus seu natura Dei constituitur quasi per differentiam specificam, qua ipsa Dei essentia non solum ab omnibus aliis rebus, sed a proprietatibus quoque divinis sic distinguitur, ut proprietates ex essentia ordine optimo derivari possint.

In dieser Bestimmung sind die verschiedenen Ansichten sowie die mannigfaltigen Aussprüche des englischen Lehrers selbst, Gott sei ens subsistens, ens formalissimum, actus purus, ens a se, die metaphysische Wesenheit bestehe in der wurzelhaften Intellektualität, glücklich vereinigt.

Die übrigen Arbeiten behandeln aufser philosophiegeschichtlichen Thematen das Kausalitätsprinzip, die synthetischen Urteile a priori u. a. Als prinzipiell wichtig sei noch die Verteidigung der unmittelbaren Wahrnehmung der Körper durch Dr. Capsir-Martinique gegen die Einwürfe M. de Vorges' und der Idealisten erwähnt.

Ein näheres Eingehen auf die einzelnen Aufsätze verbietet sich von selbst teils wegen der bunt gewürfelten Menge, teils wegen der auszugsweisen Form derselben.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFTEN IN AMERIKA.

Von

Pfarrer NIKOLAS PIETKIN.

I. **The Philosophical Review** edited by J. G. Schurman and J. E. Creighton. Macmillan and Co. New-York (3 Doll. = 12 Mk.).

II. **The Psychological Review** edited by J. Mark Baldwin and J. Mc Keen Cattell. Macmillan and Co. New-York (4 Doll. = 16 Mk.).

Beide Revuen sind durchgängig wissenschaftlich gehalten und, in ihrem Fache, wohl die bedeutendsten der neuen Welt, so dafs derjenige, der sich über den Fortgang der philosophischen Studien in den Vereinigten Staaten auf dem laufenden halten will, dieselben nicht entbehren kann. Von der ersten liegt uns nur das Januarheft 1899 vor; von der anderen einzelnen Hefte