Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 21 (1907)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Literatur
Autor: Gloszner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761734

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: 08.07.2025

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

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITERATUR

VON DR. M. GLOSZNER.

1. K. Mühlenhardt, Gott und Mensch als Weltschöpfer. Berlin, Selbstverlag. 1905. 2. Motora, An Essay on eastern philosophy. Leipzig, 1905. 3. O. Kiefer, Plotin, Enneaden. In Auswahl übersetzt. 2 Bde. Jena und Leipzig, 1905. 4. C. Sentroul, L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote. Louvain, 1905. 4. Hoffmann, René Descartes. Stuttgart, 1905. 6. O. Flügel, Herbart. Leipzig, 1905. 7. H. Richert, Schopenhauer. Leipzig-Berlin, 1905. 8. Dr. C. Gutberlet, Phychophysik. Mainz, 1905.

Wie begründet die des öfteren gemachte Bemerkung über die enge Verwandtschaft des Pantheismus mit dem Materialismus sei, davon bietet einen neuen Beleg die Schrift Mühlenhardts (1) „Gott und Mensch als Weltschöpfer", die unter der Maske eines allein „echten Theismus" die Gottheit selbst theosophisch der Entwicklung, Unvollkommenheit und Sünde, d. h. dem Widerstreit zwischen Wirklichkeit und Ideal unterworfen sein läßt, und zur Begründung dieser trüben, an Böhme erinnernden Mystik es nicht verschmäht, Darwinistische und Häckelsche Hypothesen zu Hilfe zu rufen. Was sich nach diesen rein mechanisch vollzieht, der Prozeß vom „Protisten" zum Menschen, soll nach dem Vf. durch göttliche Tätigkeit sowohl in der Natur als auch in Gott selbst bewerkstelligt werden, indem jene vom göttlichen Geist, der göttliche Geist selbst aber durch eigene Kraft zu idealer Vollkommenheit emporgehoben werde. Die Seelen seien Besonderungen des göttlichen Geistes und machen Wanderungen oder richtiger Wandlungen durch. All das vollzieht sich aber auf Weltkörpern und keinem anderen Ziele entgegen, als einem recht vollkommenen Sinnenleben, bestehend in der Anschauung der im Innersten sich auswirkenden göttlichen Tätigkeit: Ansichten, in denen man unschwer ein Zerrbild theistischer und christlicher Weltanschauung erkennt.

Als Beleg für diese kurze Charakteristik mögen folgende möglichst wörtliche Zitate dienen.

Ausgangspunkt könne nur unser Erkennen als Produzent der ganzen äußeren Welt sein: „dies der tiefere Sinn des cogito, ergo sum“ (S. 9 f.). „Existieren“, „Dasein“ heißt Wirken, Tätigkeit, Tätigseinwollen (S. 10). „Erst infolge der Verrichtung seiner (des Ich) Vorstellungstätigkeit ersteht die Welt als Vorstellung, d. h. die Außenwelt, die wir allein kennen“ (S. 13). Die Welt „ist Tätigkeit einer einzigen, in sich einheitlichen Kraft des Schöpfers“ (S. 16).

Das Denken ist nichts weiter als ein „Sinnen“. „Scharfsinn und Tiefsinn sind im Grunde nur das Vermögen, die Tätigkeit der ‚Sinne‘ und das damit eng verbundene mentale Vorstellen scharf, tief und richtig zu vollziehen; und das Denken ist identisch mit diesem ‚Sinnen‘ selbst“ (S. 32). Man glaube indes nicht an ein selbständiges Objekt des „mentalen Vorstellens“. Das Denken und Schließen steht ganz im Dienste der Sinne. So kommt das Sehen nicht ohne einen Schluß zustande, der aber „lediglich ein integrierender Teil“ des mit dem „Empfinden direkt identischen Sehens ist“ (S. 35). Sollen wir doch in jeder Sensation ein göttliches Tun erfassen![1]

Von diesem bei „Menschen und Tieren sich offenbarenden Denken aber ist alle höhere und zuhöchst die wissenschaftliche Denktätigkeit im wesentlichen nicht verschieden“ (S. 37). Der vorgestellte Raum „ist nichts weiter als die Art und Weise, wie wir unsere Hauptvorstellungstätigkeit verrichten“ (S. 41).

Gewissen kommt allen animalischen Wesen zu und ist das Gefühl für das, „was sein wahres Wesen in dieser Hinsicht (d. h. welches Wollen und Handeln gerade jetzt gezieme) von ihm fordere“: also einfach, was man sonst „Instinkt“ nennt!

Vernunft ist nicht „ein besonderes Erkenntnisvermögen“, sondern „ihrem Grundwesen nach dasselbe Vermögen wie das Gewissen“ (S. 45).

Und nun zum mystischen Sensualismus! „Die räumliche Vorstellungstätigkeit, insbesondere das Sehen ist unsere Geistestätigkeit par excellence“ (S. 52). Die Welt wird „erst durch unser Sehen zur eigentlichen Schöpfung vollendet“ (S. 53). Das „möglichst vollendete Anschauen

[1] Unwillkürlich wird man an den mystischen Sensualismus Feuerbachs erinnert.

oder räumliche Vorstellen der Schöpfertätigkeit und deren Vollendung zur eigentlichen Schöpfung eben dadurch, das ist der Zweck unserer Existenz, das Ziel unseres ganzen Wesens" (S. 55).[1]

„Mit welchem Worte wäre wohl unser Wesen einheitlich zu bezeichnen? Mit dem Worte Geist offenbar; denn dieses bedeutet ‚erkennendes Wesen'" (S. 57).[1]

„Auch die tierischen Lebenskräfte sind ihrem Wesen nach Geister." Nach einer anderen Stelle sind sie dies dem Ziele ihres Wesens nach. Dasselbe gelte von den Pflanzenseelen, ja auch von den Zellkräften, „welche die Pflanzen in den Dienst nehmen, um sich mit ihrer Hilfe zu einem Organismus auszugestalten"[1] (S. 67).

Alle diese Kräfte gehören zum Wesen des Schöpfers: „wenn sie auch nicht an der Verrichtung der Schöpfertätigkeit teilnehmen, so vollenden sie dieselbe doch durch ihre anschauende Erkenntnistätigkeit erst zur eigentlichen Schöpfung, der im Vorstellungsraum vor ihnen dastehenden Welt des Lichtes und der Farben. Sie sind am besten mit dem Gesamtnamen ‚der Geist des Schöpfers' zu bezeichnen" (S. 68).

Über die dynamistische Erklärung, die der Vf. von der Körperwelt versucht, können wir hinweggehen; sie liegt in der Konsequenz des Monismus. Er unterscheidet physische und metaphysische Erklärung, letztere erfordere ein „Ich" als Urkraft (S. 75).

Die Sünde gründet im Wesen der Seelen; sie sind schon ursprünglich in verkehrtem Egoismus befangen" (S. 81). Durch den schöpferischen Willen werden sie von Wandlung zu Wandlung dem „Ideal" entgegengeführt. Man kann diesen Vorgang aber sehr wohl als eine Seelenwandlung bezeichnen wegen der Umwandlung, die die Seelen nach der Trennung von ihrem bisherigen Leibe ihrem Willen gemäß durchmachen. Sie bleiben dabei, dem Kern ihres Wesens nach, immer dieselben, werden aber nach der speziellen Ausgestaltung desselben andere"[1] (S. 90).

Der Vf. findet also annehmbar, was Aristoteles als absurd erklärt, daß die Seele wandere und sich wandle: als so absurd, wie wenn das Flötenspiel in eine Geige

[1] Vom Verfasser unterstrichen.

führe. „Tier- und Pflanzenseelen (sind) ursprünglich alle Protisten- und Ein-Zellseelen gewesen“ (S. 96). Der Vf. betrachtet es als sicher (!), daß „bei der geschlechtlichen Fortpflanzung der animalischen Wesen der Wille des Männchens es ist, der die jungen Seelen gewissermaßen (!) herbeiruft, indem es ihnen die Möglichkeit gewährt, sich in seinen Keimdrüsen zuerst organisierend zu betätigen“ (S. 113).

„Die jungen Seelen sind Seelen von Verstorbenen“, was im § 33 näher ausgeführt wird (S. 120 ff.).

Über die kosmologischen und geologischen Erörterungen gehen wir hinweg; es spielt darin die Teleologie, doch eine sehr eigenartige, eine Rolle. Was den Menschen betrifft, so stamme er zwar nicht vom Affen ab, wohl aber mit diesem „von einer einstmals auf Erden lebenden animalischen Spezies“ (S. 138).

Auf der Wanderung der „Seelen nach dem Ideal“ halten die Seelen nicht stets den geraden Weg ein, wozu sie auch der Schöpfer nicht zwingen könne (S. 140): eine monistische Verlegenheitsphrase, ähnlich dem Schellingschen „Abfall“ und der Hegelschen Unfähigkeit des logischen Begriffs, im Anderssein (Natur) die Idee rein zu fassen.

Begreiflicherweise bedarf der sensualistisch gedachte künftige Idealzustand des Vf.s des christlichen Himmels nicht als Wohnort seiner schließlich nach allen Wanderungen und Wandlungen entsündigten Phäaken„geister“ (S. 147). Von einer Nietzscheschen „Wiederkehr“ will der Vf. nichts wissen (S. 161). Wir waren zwar einmal, nämlich als Protisten; zur Vollendung gelangt, dauern wir ewig (S. 166). Was aber zu ewigem Leben auf Erden (!) nicht gelangt, „muß in des Schöpfers Geist wieder aufgelöst werden und dann auf einem größeren Weltkörper es nochmals versuchen, zur Vollendung hindurchzudringen“ (S. 169).

Die Zeit hat einen Anfang genommen, was der Vf. gegen die Ansicht des hl. Thomas — dies sei nicht streng beweisbar — beweisen zu können glaubt. Dem geordneten Zustand sei das Chaos vorausgegangen. „Während der vorzeitlichen Ewigkeit nun, als die alleinige in sich indifferenzierte schaffende Kraft nur gleichsam sich selbst auswirkte und für sich allein tätig war, konnte es bei wachsender Selbstbestimmung doch nicht ausbleiben, daß sich derselben eine immer stärkere Unbefriedigung bemächtigte. Denn

für wen und wem zuliebe schuf sie? Für niemanden, niemanden zuliebe! Dieses wachsende Unbefriedigtsein der Weltkraft mußte wieder ihre vernünftige Selbstbestimmung steigern und schließlich den großen Entschluß reifen lassen, ihr Wesen umzugestalten oder neu zu konstituieren, indem ein Teil von ihm abgezweigt wurde, der nun als Geist die Tätigkeit der restierenden Grundkraft anschauend zu erkennen hatte" (S. 177).

Das Angeführte mag genügen, um die oben gegebene allgemeine Charakteristik der Schrift zu rechtfertigen.

Im Schlußkapitel (S. 193—241) polemisiert der Vf. gegen die beiden Herolde des Unbewußten und des Pessimismus, v. Hartmann und Drews, und macht dagegen seinen auf schwachen Fundamenten stehenden, widerspruchsvollen „Theismus" geltend.

In seiner Auseinandersetzung mit Religion und Christentum versteigt er sich zu der phänomenalen Äußerung: „Gerade dieses (in der Annahme, die materielle Welt sei etwas Niederes, liegende) Nichterkennen der materiellen Welt als Tätigkeit des Schöpfers ist der religiöse Unglaube par excellence" (S. 224).

Der Versuch, Theismus und Monismus zu verbinden, ist, wie alle früheren ähnlichen Versuche, dem Vf. mißlungen und mußte der Natur der Sache nach mißlingen. Das Wesen der Gottheit ist nun einmal keine chemische Lösung, in der Seelen wie Kristalle anschießen, um nach Belieben sich wieder darin aufzulösen; und wäre es dies, so könnte ein solches Wesen nicht als selbständiger Intellekt und Wille existieren. Diese neue Form eines alten Irrtums steht, was inneren Zusammenhang und dialektische Begründung betrifft, tief unter älteren Systemen des Pantheismus, wie z. B. des eleatischen und Hegelschen, ein Mangel, den evolutionistische Mode-Hypothesen nicht ersetzen können.

Über orientalische Philosophie handelt Y. Motora, Prof. der Psychologie an der k. k. Universität Tokyo, in der Schrift: An Essay on eastern philosophy. Der Vf. Japaner und Buddhist, redet einem psychischen Monismus, dessen Fundament in gewissem Sinne ein „philosophischer" Nihilismus bildet, das Wort. Er spricht sich hierüber am Schlusse aus. „Der Buddhismus erklärt das Verhältnis Shin-Nyo (was wörtlich: „true as [it is]" bedeutet, im Gegensatze zur illusorischen Tatsache der Vorstellung) zu den

psychischen Aktivitäten in folgender Weise. Das Shin-Nyo, das absolut unveränderlich ist und Araya-Shiki bildet, das in einer Hinsicht veränderlich, in anderer unveränderlich ist, und das ich der psychischen Realität vergleiche (sic). Araya-Shiki ist wörtlich ‚bewahrt', weil es nie verloren geht, oder seinem Sinne nach: ‚bedingtes Bewußtsein', weil es durch das Selbstgefühl bedingt ist; doch ist es weiter und umfassender. Shin-Nyo ist ein Wasser, das vom Wind der Nichtintelligenz bewegt ist, wie Wasser durch die Bewegung der Luft bewegt wird, und so kommen sieben sich verändernde Bewußtheiten (die konkreten Vermögen) in Existenz, die wie Wasserwogen sich verhalten, und Wogen und Wasser zusammen stellen das Araya-Shiki dar. Shin-Nyo muß die Weltseele sein, an der jedes Individuum teilnimmt, in seinem Leibe eine Person zu bilden, in demselben Sinne, wie jede Welle am großen Körper des Wassers teilnimmt; wenn aber der Körper tot ist, ist keine Person mehr vorhanden und nur Shin-Nyo bleibt, wie der Körper des Wassers bleibt, wenn die Welle zu existieren aufhört. So betrachtet, ist Shin-Nyo ein Zustand des Geistes, wenn das leibliche Leben zu Ende ist. Es ist unnennbar; denn ein Name bezeichnet immer illusorischen Unterschied. Es mag als Widerspruch erscheinen, wenn das Unnennbare Shin-Nyo genannt wird. Es soll aber damit gerade jeder Name ausgeschlossen werden: wie wenn man etwa durch einen Signalruf zum Schweigen auffordert. Wird das Signal zu oft gegeben, so wird es lärmend. Daher dürfen wir den Namen Shin-Nyo nicht zu sehr betonen, oder Shin-Nyo wird selbst ein „Idol" der Täuschuug. Es ist Nichtigkeit. Der theoretische Buddhismus vernichtet beide Welten, äußere und subjektive, und versucht intuitiv die Nichtigkeit begreiflich zu machen. In diesem Sinne ist Buddhismus philosophischer Nihilismus."

„Anders verhält sich die Sache vom praktischen Gesichtspunkt. Solch eine Idee, daß Shin-Nyo das wahre Wesen des Selbst ist, woher das Selbst kam und wohin es zurückkehrt, hilft uns, irgendwo (sic) eine Idee zu bilden, und führt uns so hinauf zur wahren Kenntnis des Selbst — der Intuition des Shin-Nyo. Der Begriff des Shin-Nyo ist Philosophie, in direkter Erfahrung aber bildet es das Wesen der Religion. Von diesem Gesichtspunkt stellt sich Shin-Nyo dar als ein Mond und die individuelle Person als ein von einem zufälligen Objekt, wie einer Welle oder einem

Wassertropfen — dem menschlichen Leibe —, reflektiertes Bild. So wird in einem Gedichte gesagt: „Die Bilder des Mondes, reflektiert von jedem Wassertropfen, der von Bambulaub fällt, das durch einen Nachtsturm erschüttert ist."

„Direkt erfahren ist Shin-Nyo nicht nur ein hypothetisches Prinzip, sondern die Realität. Es ist nicht ein persönliches Wesen, wie der Gott des Christentums, aber es ist die ewige und unveränderliche Existenz. Es ist nicht ein unerkennbares Etwas, sondern die Realität, zu der wir Zutritt haben. Man sagt daher, Shin-Nyo habe zwei Bedeutungen, als letztes unnennbares Sein ist es leer, weil es aber seine eigene Existenz hat und allumfassende Kräfte besitzt, ist es nicht-leer (non-empty). Der Buddhist sucht nicht allein zu verstehen und zu begreifen, was Shin-Nyo ist, sondern sucht auch selbst durch Vernichtung alles Erkennens und Denkens Shin-Nyo zu werden. Ist uns dies gelungen, so müßte unser Verhalten ein Ausdruck seiner Kräfte sein, und dann sind wir Buddha. Wir haben dann nicht weiter zu diskutieren, sondern diese Kräfte zu betätigen. Gotama oder Sakya ist nur eine Person, der es vollkommen gelang, Buddha zu werden."

Diese Lehre soll mit der Lehre Kants eine gewisse Verwandtschaft haben. Schließlich verwahrt sich der Vf. gegen die Meinung, Shin-Nyo sei ein Zustand, der erst mit dem Tode eintrete. „Wir werden Shin-Nyo und erfahren es in diesem Leben oder der Buddhismus hat keinen Sinn. Es ist die direkte Erfahrung psychischer Realität, ich möchte sagen, was die Entfaltung und Verwirklichung des unveränderlichen psychischen Potentials ist" (S. 32). Man sieht, wie der orientalische Philosoph den Pantheismus ernster nimmt, als unsere Schelling und Hegel ihn genommen haben. Er erzählt von sich, daß er einen Monat in einem „Zen-Kloster"[1] sich aufhielt, wo es ihm gelang, durch Meditation einen Geisteszustand herbeizuführen, in welchem keine Vorstellung mehr ist und nur das reine Selbst bleibt (S. 11). Vielleicht fühlen sich unsere „Experimental"-Psychologen durch das Beispiel angeregt, es auch einmal in einem Zen-Kloster mit dieser Art von Experiment zu versuchen. Speziell für die occidentalen Neubuddhisten eröffnet sich da eine ungeahnte Perspektive.

---

[1] Zen ist eine buddhistische Sekte, die sich in China entwickelte und von da nach Japan gelangte.

Dieselbe vom Christentum abgewandte Strömung, die nach anderen religiösen Formen sucht, macht sich, wie im Neubuddhismus, auch in dem Interesse geltend, das sich dem Neuplatonismus sowie dem Theosophismus und damit den Schriften eines Plotin, Meister, Eckart, Jakob Böhme u. a. zuwendet. Es handelt sich nämlich dabei nicht allein um Philosophie, sondern zugleich sozusagen um ein religiöses Surrogat, um eine Weltanschauung, die ohne den Ernst und die Strenge eines supernaturalistischen Dogmatismus und einer festen kirchlichen Organisation unter völliger Freigabe des individuellen Gedankens das religiöse Bedürfnis befriedigen will.

Diesem Interesse dienen die für die sog. Gebildeten bestimmten Neubearbeitungen, resp. Übertragungen ausgewählter Schriften der genannten Autoren, wie sie in eleganter Ausstattung im Diederichschen Verlage erscheinen. Vor uns liegt (3) Kiefer, Plotins Enneaden in Auswahl, übersetzt und eingeleitet (2 Bde. 1905). Der Vorrede zufolge soll Hegel zuerst in seinen Vorlesungen über Geschichte der Phil. mit der „herkömmlichen" falschen Beurteilung Plotins aufgeräumt haben. Auch Hartmanns Untersuchungen über Plotins Axiologie und seine Kategorienlehre werden hervorgehoben. Von Drews, dem bekannten Anhänger Hartmanns, wird eine Monographie über die Philosophie Plotins in Aussicht gestellt. Weggelassen seien die dunkleren und schwierigeren Teile, indem die vorliegende Ausgabe sich „an den großen Teil der Gebildeten unserer Tage wende, in welchen eine lebhafte Sehnsucht nach Verinnerlichung und Vergeistigung (Verflüchtigung?) unserer Religion lebt. Wer sich vom Geiste eines Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann oder der indischen Philosophie angezogen fühlt, wird sich auch mit Plotin befreunden können" (S. IV): eine Bemerkung, gegen die wir nichts einzuwenden haben.

Die Einleitung erklärt sich sowohl gegen die Hegelsche aprioristische Geschichtsauffassung, die aus der Geschichte ein dialektisches Spiel und Widerspiel der Ideen mache, als auch gegen die materialistische, welche die Ideen als eine Funktion wirtschaftlicher Zustände betrachte. Von Plotin wird uns berichtet, daß er sich geschämt habe, in einem Körper zu sein (S. V), er sei Eklektiker in bestem Sinne des Wortes. In Alexandrien, wo er zuerst wirkte, sei das Bekanntwerden mit dem Christentum außerordentlich

wichtig geworden für die weitere Entwicklung des geistigen Lebens, in welchem das Interesse an politischen Fragen ganz fehle. Ein Freund führte ihn dem im christlichen Glauben erzogenen Ammonius Sakkas zu, der Glauben und Gewerbe (eines Sackträgers) verließ, um sich ganz der Philosophie zu widmen. Er glaubte, in der Idee des über Denken und Sein erhabenen Einen ein neues Prinzip zu finden, „das dann im Systeme Plotins eine so entscheidende Rolle spielen sollte“ (S. XI). Plotin schloß sich einem Kriegszug des Kaisers Gordian nach Persien an, so daß man wohl eine, wenn auch nur oberflächliche, Bekanntschaft Plotins mit persischer und indischer Philosophie annehmen könne (S. XII). „Plotin war zu einer hohen Mission berufen; in ihm sollte der Geist des Hellenismus zum letztenmal der Welt seine ganze Schönheit, Tiefe und Größe zeigen“ (S. XV). In Rom schlossen sich ihm Aurelius und Porphyrius an. Der erstere polemisierte gegen die Annahme, daß die Ideen auch außerhalb des Geistes existierten (S. XVI).

Bezeichnend für das Ansehen Plotins ist, daß viele Freunde und Bekannte ihm, wenn sie sich dem Tode nahten, ihre Söhne und Töchter mitsamt ihrem Vermögen „als einem heiligen und göttlichen Wächter“ übergaben (S. XIX). Der Übersetzer rühmt seine „ganz außerordentliche Kraft der Konzentration; denn es gelang ihm, wie Porphyrius .. berichtet, viermal in seinem Leben, seiner Wesenseinheit mit dem Göttlichen in so hohem Grade inne zu werden, wie dies nach seiner eigenen Lehre nur in ganz seltenen Augenblicken tiefster Intuition den sittlichen, ganz auf das Geistige gerichteten Menschen als letztes Ziel ihres Strebens zuteil wird“ (S. XX). Plotins Lehre machte keine Wandlung durch; seine erste Schrift weist genau denselben Standpunkt auf, wie seine letzte. Was die Darstellung betrifft, so entbehren seine Schriften sowohl der klassischen Formenschönheit eines Platon, als auch der Klarheit eines Aristoteles. Dem Tode nahe, begrüßte er seinen Arzt und Freund Eustochius mit den Worten: „Nur auf dich habe ich noch gewartet, ehe ich versuchte, das Göttliche in mir zum Göttlichen im All emporzuführen“ (S. XXII ff.).

Diese Worte enthüllen uns das innerste Wesen der plotinischen Philosophie. Es ist ein Platonismus, der den Monismus der Eleaten, die im Sinne des Aristoteles zu einer immanenten Formenlehre umgestaltete Ideenlehre

Platons mit der dem Christentum entlehnten, aber naturalistisch gedeuteten Idee einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott durch Intuition zu einem schlecht und recht verarbeiteten spekulativen System verbindet. In diesem Sinne ist Plotins Lehre eklektisch. Man kann dieselbe als eine Zusammenfassung des Ideengehaltes der antiken intellektualistischen Philosophie, verbunden mit dem Bestreben, die neue religiöse Idee des Christentums sich anzueignen, die ein Platon ahnen mochte, wenn er das Verlangen nach einer unmittelbaren göttlichen Kundgebung ausspricht, bezeichnen. So erklärt sich die Täuschung des Philosophen, in den seltenen Momenten vollkommener Abstraktion von aller Bestimmtheit und Vielheit das „Göttliche", die reine Einheit selbst zu schauen, wie ein verwandter Denker, Meister Eckart, versichert, daß mit der Entfernung alles bildhaften (sinnlichen und begrifflichen Erkennens) unfehlbar die Anschauung des reinen, des göttlichen Seins von selbst sich einstelle. Man versteht aber auch, daß sich das „Geschaute" schließlich auf den logischen Grundbegriff, den des bestimmungslosen, allbestimmbaren Seins reduziert, das gewissermaßen Alles und Nichts ist und jeden Gegensatz, auch den des Denkens und Seins transzendiert: ein Begriff, durch den zuerst das Denken der Eleaten geblendet wurde.

Als Belege für diese allgemeine Charakteristik mögen folgende Stellen aus der vorliegenden Übersetzung angeführt werden.

„Schaffen heißt Formen schaffen, das aber heißt alles erfüllen mit Schauen" (I. 9). „Der Urgeist ist nicht das Erste . . . (er) ist Zahl, das Prinzip der Zahl aber und einer solchen Zahl ist das wahrhaft Eine; ferner ist der Geist denkender Geist und gedachter zugleich, mithin zwei in Einem" (S. 11). „Was ist es (das Eine) seinem Wesen nach? Die Möglichkeit von Allem" (S. 13). „Man lege ihm (dem Einen) nicht einmal das Denken bei, damit man es nicht zu einem Anderen und damit zu Zweien macht, zu Geist und Gutem" (15). „Da jenes Erste unbewegt ist, so muß das Zweite, welches nach ihm entstehen soll, zustande kommen, ohne daß jenes Erste es zugibt, es will oder irgendwie sich regt" (25). „Wie erzeugt jenes Erste den Urgeist? Nicht anders, als indem es sich zu sich selbst hinwendet und sich selbst schaut, und dieses Sehen ist der Urgeist" (S. 26). „Das Erzeugnis des Urgeistes ist ein Begriff, dessen Wesen im Nachdenken besteht . . . eine

an ihn geknüpfte Spur (die Seele)." „Unmittelbar nach dem Seienden ist der Urgeist, und als Drittes hat sich die Urseele ergeben. Wie in der Natur diese genannten drei Prinzipien vorhanden sind, so muß man sie auch bei uns als vorhanden annehmen" (28 ff.). „Das Denken ist nicht das Erste, weder seinem Sein noch seiner Vortrefflichkeit nach, vielmehr ist es ein Zweites, ein Gewordenes, während das Gute die Substanz ist" (37).

„Sein (des Geistes) Vater ist zu groß, als daß man ihm Schönheit zuschreiben könnte, darum blieb ihm die ursprüngliche Schönheit, obgleich auch die Allseele schön ist" (S. 73). „Da diese Sinnenwelt ein lebendes Wesen ist, welches alle Wesen umfaßt, . . . so muß notwendig der Urgeist (als ihr Prinzip) das gesamte Vorbild enthalten" (83). Gott bringt nur sich selbst (schaffend) hervor und ist ganz er selbst, denn hier sind nicht zwei, sondern eines" (S. 111).

„In diesem (d. i. des Schauens der Urschönheit) Zustand verschmäht die Seele sogar das Denken, das sie sonst liebte; denn das Denken ist eine Art Bewegung" (165). Daß das Denken dem ersten Prinzip nicht zukommt, wissen alle die, die sich damit beschäftigt haben" (171).

„Würde gar nichts existieren, wenn die Materie nicht wäre? Gewiß nicht, so wenig wie ein Spiegelbild da wäre, wenn es keinen Spiegel oder sonst etwas der Art gäbe" (217).

„Daß der Schlechte verlangt, ein anderer solle sein Retter werden unter Verzichtleistung auf sein eigenes glückseliges Leben, das ist nicht in der Ordnung, selbst wenn der Schlechte die Götter darum bittet" (247).

[Hierzu bemerkt der Herausgeber: „Scheint sich gegen das Christentum zu richten, vor allem gegen die dem gesunden Gerechtigkeitssinne unseres Denkers widerliche Lehre (!) vom stellvertretenden Opfertod Christi." (Bd. II. S. 286.) Ist diese Vermutung richtig, so hat Plotin einerseits die christliche Lehre mißverstanden, anderseits aber konnte er auf seinem monistischen Standpunkt eine andere als eine Selbst-Erlösung nicht anerkennen. Der Herausgeber aber verrät deutlich die bei den jetzt so zahlreich auftretenden Neubearbeitungen der theosophischen Schriften für die „Gebildeten" obwaltende Tendenz.]

(Was Ewigkeit ist:) „Also die ganze vollständige Wesenheit des Seienden, nicht nur in der Gesamtheit seiner Teile,

sondern auch darin, daß ihr nichts weiter fehlen und Nichtseiendes nicht an sie herantreten kann, dieser Zustand und seine Beschaffenheit ist die Ewigkeit" (S. 276).

„Wer die Natur der Welt tadelt, weiß nicht, was er tut und wie weit er sich in seiner Frechheit versteigt. Das kommt aber daher, weil viele Menschen das Gesetz der Stufenfolge vom Ersten, Zweiten, Dritten usw. bis zum Letzten nicht kennen" (II. S. 21).

„Was ist das Wesen der Seele? Ist sie weder ein Körper, noch ein körperlicher Zustand, sondern Tätigkeit und schöpferische Wirksamkeit, und hat vieles in ihr und aus ihr Bestand, so ist sie ein von den Körpern verschiedenes substantielles Wesen; aber von welcher Art? Von der Art offenbar, die wir wahre Wesenheit nennen. Alles Körperliche nämlich ist nur ein Werden, aber keine Wesenheit, es entsteht und vergeht, aber es ist in Wahrheit niemals, es hat indessen am Seienden Anteil und bleibt insoweit, als es Anteil hat, erhalten" (II. S. 153).

„Unsere Seele taucht nicht völlig in den Körper ein, sondern ihr besserer Teil befindet sich stets im geistigen Reich; nur läßt uns der im Sinnlichen befindliche Teil, wenn er herrschend wird, oder vielmehr beherrscht und verwirrt wird, nicht zur Erfassung dessen gelangen, was der bessere Teil der Seele erschaut" (II. S. 171).

„Auf jeden Fall ist sie (die Seele) eine, und auf sie beziehen sich die vielen Einzelseelen; sie teilt sich der Menge der Einzelseelen mit und bleibt dabei doch eine" (S. 176).

„Wem das Gute durchaus fehlt, wie der Materie, das ist das schlechthin Böse, das am Guten gar keinen Anteil hat" (207).

„Worin liegt die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen in der Sinnenwelt und dem Schönen im Reich des Geistes? Darin, daß es Anteil hat an der gestaltenden Idee" (S. 229).

„Wie soll man das angreifen, was soll man tun, um zur Anschauung der unsagbaren Schönheit zu gelangen? . . . Es gehe und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag, aber er lasse draußen, was der Blick des Auges erschaut" (237).

„Nehmen wir zwei Weise an, von denen der eine alles äußere Gut besitzt, während sich der andere in ganz entgegengesetzter Lage befindet: können wir behaupten, beide

sind gleich glücklich? Jawohl, wenn sie gleich weise sind' (S. 267).

„Der Weise genießt das Gute, auch wenn er handelt, nicht weil er handelt, noch aus dem Erfolge der Handlung, sondern aus dem, was er in sich selbst besitzt" (S. 274).

Wie man sieht, hat Plotin seinen auf die Spitze getriebenen monistischen Spiritualismus auch auf dem Gebiete der Ethik in seine letzten Konsequenzen verfolgt. Begreiflicherweise konnte sich die christliche Wissenschaft wohl mit der besonnenen Tugend- und Glückseligkeitslehre des Stagiriten, nicht aber mit der dem Gnostizismus näher verwandten neuplatonischen Lehre befreunden.

Eine vergleichende Studie über die Metaphysik Kants und Aristoteles' wird uns aus der Löwener Schule des hl. Thomas geboten in der Schrift von (4) Sentroul: L'objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote. Der Vf. gibt am Schlusse seiner Untersuchungen folgende Charakteristik von dem kritischen Philosophen: „In Kant erblicken wir diese befremdende Tatsache: ein für Wahrheit schwärmender Philosoph, aber trocken, spitzfindig, verworren in seinem Stil, furchtsam in seiner Darstellung, ohne jeden rednerischen oder dichterischen Schwung, der an die Wahrheit zögernd herantritt — und ausruft: man müsse mit dem Herzen sich ihr nahen! Bei Kant aber ist das Herz nicht die Wärme des Geistes, sondern die Geradheit, ja Steifheit einer ehrlichen Gewißheit, die über die Spitzfindigkeit und Verzweiflung der reinen Betrachtung die Oberhand gewinnt und der theoretischen Vernunft zugunsten der praktischen den Primat bestreitet" (p. 240).

Gleichwohl ist der Vf. geneigt, ungeachtet seines aristotelisch - thomistischen Standpunkts, den Ansichten Kants die möglichst günstige Seite abzugewinnen und, wo sich Übereinstimmungen finden, sie hervorzuheben. Das erste Kapitel enthält einen Überblick über den „Kantismus" im allgemeinen und konstatiert, daß Kant nicht nach der unbestrittenen Gültigkeit, sondern nach dem „Wie" dieser Gültigkeit der wissenschaftlichen Urteile fragt (p. 5). Insofern ist Kant Dogmatist, sein „Dogmatismus aber ist ein solcher sui generis, der die Gewißheit auf andere Grundlagen als die herkömmlichen stellt" (p. 10). Mit dem Gewißheits- ändert sich der Wahrheitsbegriff: „Die

Wahrheit der Erkenntnis besteht darin, mit Bezug auf ein Reelles, das sich hinter den Kulissen hält, Urteile zu fällen, die psychologisch normal sind" (p. 15). Über das „Wissen" erhebt sich als Krönung des Gebäudes das „Denken" der bekannten drei Ideen als subjektiver, den Drang nach Einheit befriedigender Abschluß (p. 15).

„Die Kantsche Wissenschaft hat zwei Ausgangspunkte: 1. das Reelle außer uns, das der intellektuellen Spontaneität in uns den Anstoß gibt; 2. den kategorischen Imperativ" (p. 16).

Die nähere Untersuchung hat vom Begriff der Wahrheit auszugehen und zunächst unabhängig von Kant zu erörtern, was Wahrheit ist (Kap. II: La question de la vérité). Logische Wahrheit kommt nur dem Urteil zu (p. 23). In der Formel: verum est id quod est (S. Thomas), das die ontologische Wahrheit ausdrückt, ist das zweite: est nicht als verbum substantivum, sondern als v. copulativum zu nehmen: „nicht als wäre die ontologische Wahrheit ein Urteil, sondern sie ist eine Identität" (p. 25. n. 1).

Diese Auffassung „gewährt einen doppelten Vorteil: zuerst, die logische Wahrheit nicht durch eine utopische Übereinstimmung mit dem Ding an sich zu bedingen, dann das Feld der Wahrheit nicht auf die empirischen Urteile allein einzuschränken" (p. 29).

Existenzialurteile enthalten nicht die Behauptung einer bloßen Äquivalenz, sondern etwas Absolutes. „Realität bedeutet zuerst die Möglichkeit der Existenz, eigentlich und schließlich aber die Existenz selbst" (p. 32 sq.).

„Die Prinzipien entlehnen dem, was die sinnliche Wahrnehmung vorstellt, die zu ihrer Aussage nötige sinnliche Hilfe, um dann hinwiederum konkret auf das reelle Objekt angewendet zu werden, das dieselbe sinnliche Wahrnehmung darstellt" (p. 44).

Zahlreiche Aussprüche Kants beweisen den abweichenden Wahrheitsbegriff desselben (p. 45 sq.). Auch wo von Übereinstimmung mit dem Objekte die Rede ist, ist der Sinn subjektivistisch. Objektivität bedeutet hier allgemeine Gültigkeit. Streng genommen sind nur synthetische — Erfahrungs- — Urteile der Wahrheit fähig (p. 60).

Die folgende Untersuchung über die „Realität nach Kant" behandelt die von Kant versuchte Widerlegung des Idealismus: die günstigste Interpretation derselben würde ausgehen von der Passivität der Eindrücke, um mittels

des Prinzips der Kausalität auf die Einwirkung und das Dasein äußerer Dinge zu schließen (p. 81). Steht dieser Weg offen? Bekannt ist der Streit, der sich an diesen kritischesten Punkt der Kritik knüpfte, ferner wie Fichte an die Stelle des Anstoßes von außen durch das „Ding an sich" den von innen durch die „Schranke" setzte.

„Für Kant sind die Kategorien rein logisch. Ihre Einteilung ist der der logischen Funktionen der urteilenden Intelligenz parallel. Er sieht im Begriff eine Dependenz unseres Vermögens zu urteilen . . . Der Unterschied, der in diesem Punkt Kant von Aristoteles trennt, läuft auf eine abweichende Ansicht über die ewige Theorie von den Universalien hinaus. Bei Aristoteles geht das Universale dem Urteil voraus, bei Kant folgt es ihm nach" (p. 123 sq.).

Der Vf. konstatiert, daß unter den Modernen Kant allein die innige Verbindung der Sinne und der Intelligenz behauptete, wir fügen hinzu: ebenso wie ihren realen Unterschied, den er aber durch seine Theorie vom Schema wieder in Frage stellte. Aber auch jene Verbindung oder die Theorie von leeren Verstandesformen, die sich durch sinnliche Anschauungen zu „Erkenntnissen" gestalten, wird der wahren Bedeutung der Intelligenz nicht gerecht. Das „harmonische" Produkt, das die Erkenntnis ausmachen soll (p. 133), von Anschauung, Schema und Begriff: solidarische Wirkung der Sinne, Einbildungskraft und des Verstandes, läßt keines dieser Vermögen in seiner berechtigten Eigenart bestehen und macht die Erkenntnis zu einem am Gestänge des „Dinges an sich" oder der „Schranke" sich abwickelnden Gestrick, um uns des Bildes eines Anhängers der Jakobischen Glaubensphilosophie zu bedienen.

Zur Parallelisierung der aristotelischen species impressa mit dem Schema Kants müssen wir ein Fragezeichen setzen. Was bei Aristoteles als c. instrum. fungiert, ist das Phantasma, woraus unter dem Einfluß des int. agens die sp. impressa im int. possibilis resultiert. Es ist dies der von Albert dem Großen und dem hl. Thomas so lichtvoll analysierte Prozeß der Abstraktion, in welchem den Sinnen der gebührende Einfluß, Materie und Werkzeug für den das Allgemeine abstrahierenden Verstand zu bilden, gewahrt ist, dessen Verständnis aber bereits Suarez und den Nominalisten verloren gegangen war, und wovon dem kritischen Philosophen keinerlei Kunde mehr zuging.

Der Vf. hebt die Verwandtschaft mit Platon hervor: während aber nach dem Griechen die Idee der ontologischen Ordnung angehört, ist sie für Kant von der logischen (p. 150).

Ist für Metaphysik Raum im Kantschen System? Nach den einen fällt sie mit der Kritik selbst zusammen (p. 161), was Kant selbst nicht wollte, aber doch veranlaßte (p. 164). In den „Numena", die freilich nur gedacht, aber nicht erkannt werden, soll indes die Metaphysik ein eigentümliches Objekt besitzen (p. 183): so daß sich mit Secrétan sagen ließe, im Systeme Kants seien zwei Partien, eine Wissenschaft, die nicht wahr, und eine Wahrheit, die nicht gewußt ist (p. 192).

Da Kant den „gedachten" Numenen mit Hilfe der Moral eine „geglaubte" Realität zu verleihen sucht, redet man von einer métaphysique morale (p. 197 sq.)

Gegenüber den Urteilen von Paulsen und Vaihinger drückt der Vf. das eigene in folgenden Worten aus: „In unserem Sinn hat der Verfasser der drei Kritiken mit mächtiger Hand einen gewaltigen und schwerfälligen Tempel aufgeführt, er hat bis in die geringsten Einzelheiten alle Materialien des Baues und seine Verhältnisse bemessen, zugleich aber ging ihm der größte Teil dieses Labyrinths in Säulengängen und Anbauten verloren, so daß der Metaphysik nur ein schwach auf seine Grundlagen gestütztes Heiligtum und ein schmaler Altar übrig blieb. Auf diesen Altar schrieb er das Wort (Huldigung oder Lästerung?) der alten Athener: Ignoto Deo. Davor zündete er eine Lampe an, die seine Nachfolger entweder kläglich unterhielten — so die Neukantianer —, oder mit dem Hauche einer ausschweifenden idealistischen Metaphysik anfachten — so ein Fichte oder ein Hegel —, oder mit dem des Agnostizismus auslöschten — so die Positivisten" (p. 210).

Das siebente und letzte Kapitel führt uns die Metaphysik des Aristoteles vor, „die nicht mehr Traum, sondern Gedanke, nicht mehr Poesie, sondern Wissenschaft ist" (p. 211), und von den (übrigen) Wissenschaften nur dem Grade nach sich unterscheidet. „Für Kant ändert der Charakter der Notwendigkeit die Wahrnehmungsurteile in Erfahrungsurteile um und verleiht ihnen eine objektive Bedeutung; für Aristoteles ist es die vollkommene Objektivität der Wissenschaft, welche die Notwendigkeit beansprucht" (p. 213), woraus dann weiter folgt, daß nicht alle wahren

und gültigen Urteile die ontologische, sondern die logische Notwendigkeit aufzeigen (p. 214), die Allgemeinheit aber den Zusammenhang mit der spezifischen Wesenheit (p. 215). „Um das Partikuläre zu erkennen, genügt es Arist., das Allgemeine an das „Phantasma“ zu knüpfen, woraus es mittels Abstraktion gezogen wurde“ (p. 210). Wenn Arist. das Besondere (Individuelle) durch den Intellekt nur indirekt, nicht nach seinem eigentümlichen Begriff erkennen läßt, so hat das mit der Kantischen Nichterkennbarkeit des Dinges-an-sich nichts zu tun (p. 222).

Nach Arist. sind auch analytische Urteile wahre Erkenntnisurteile, solche, die das Erkennen erweitern; in jedem Urteil aber werden zwei Begriffe identifiziert. Gerade die analytischen Urteile nehmen den ersten Rang ein (p. 223 sq.). Analytisch sind beide: Metaphysik und Mathematik (p. 227). Alle Wissenschaft aber forscht nicht nur nach Ursachen, sondern auch nach Gründen — raisons, *αἴτιαι* —, die sich von jenen darin unterscheiden, daß sie vom Begründeten nicht reell unterschieden sind (p. 228). Die analytischen Wissenschaften suchen die Gründe, und selbst in dem Falle, daß sie die Ursachen bezeichnen, geben sie die Gründe dieser Zueignung (attribution) an (p. 229).

Die Metaphysik begründet alle Wissenschaften und bildet zugleich ihre Spitze, jenes nicht zwar psychologisch, sondern logisch (p. 231). Für Aristoteles liegt die ganze Philosophie im Verbum: „Sein“, für Kant ist das Sein, d. h. das Numenon, das Unbekannte und Unerkennbare (p. 236).

Schließen wir hier unser Referat und sagen wir, an die letzte Bemerkung anknüpfend, daß Arist. zugleich mit der Betonung des „Seins“ den Satz verbindet: *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς*, und sich damit sowohl über den Monismus der Eleaten als auch über die Theorie von den transzendenten Ideen erhebt, die nur von Substanzen weiß und diese von der Erfahrung isoliert. Arist. steht auf dem Höhepunkt einer fortschreitenden Entwicklung, Kant leitet eine auf abschüssiger Bahn gleitende ein. Die Frage, wie Wissenschaft möglich sei, war längst gelöst, der Faden der Tradition aber verloren gegangen. Kant, schon als Protestant subjektivistisch, durch pietistische Einflüsse von vornherein aufs Praktische gerichtet, nahm die Frage von neuem auf, und unbefriedigt von der Paralleltheorie sowohl als auch

vom Empirismus, mit der wahren Theorie der Abstraktion unbekannt, versuchte er es mit der Umkehrung der bisherigen Annahme, daß das Subjekt sich nach dem Objekt zu richten habe, und eröffnete auf diese Weise, ohne es selbst zu wollen, da sein nüchterner Sinn vor der letzten Konsequenz einer weltschaffenden menschlichen Intelligenz zurückschrak, jene spekulative Entwicklungsreihe, die in dem Panlogismus Hegels ihren Abschluß fand.

Eine Darstellung von Leben und Lehre des Begründers des philosophischen Rationalismus und Vorläufers des rationalistischen Idealismus, des bahnbrechenden Urhebers des modernen Subjektivismus enthält der 18. Band der Frommannschen Klassiker der Philosophie unter dem Titel: (5) René Descartes von Abr. Hoffmann. Denn, wie der Vf. bemerkt, es ist der Ausgangspunkt von der Selbstgewißheit des menschlichen Bewußtseins an erster Stelle zu nennen, wenn man sich nach einem charakteristischen Merkmal umsieht, das die neuere Philosophie im allerschärfsten Gegensatz zu allen früheren Gedankenbildungen kennzeichnet. Dieses neue Prinzip hat René Descartes, Frankreichs größter Philosoph, in die Philosophie eingeführt (S. 3).

Es ist richtig: nachdem Bacon bereits vom empirischen Ich den Ausgang genommen, hat Descartes dem subjektiven Gang der neueren Philosophie in seinem: cogito, ergo sum den schärfsten Ausdruck gegeben. Zwar wußte man längst vor ihm, daß das Bewußtsein der eigenen Existenz jedem skeptischen Angriff widerstehe, man wußte aber auch, daß dies nicht der einzige Anker menschlicher Gewißheit sei, daß man vielmehr, um darüber hinauszukommen, auch die Sinne und die Vernunft als selbständige Erkenntnisquellen anerkennen müsse. Indem D. an diesen beiden Fundamenten rüttelte, hatte er zwar, wie man wohl sagte, einen Punkt, wo er stehen, von dem er aber nicht weiter vorwärtsschreiten konnte. Ja durch Bezweiflung der Verstandeserkenntnis mußte schießlich das Selbstbewußtsein, das eine Betätigung der Vernunft ist, selbst ins Schwanken geraten und zum Phänomen herabsinken: das letzte Wort, das bis jetzt die dem Nihilismus verfallene moderne Philosophie gesprochen.

Das harte Urteil, das D. über die ethischen Schriften der Alten fällt, führt der Vf. auf den Einfluß der jesuitischen Lehrer des Philosophen zurück (S. 9), ebenso, und wohl

mit mehr Recht, die logische Klarheit und dialektische Schärfe, besser gesagt, die stilistischen Vorzüge seiner Schriften, die allerdings zum Teil der französischen Sprache gutzurechnen sind (S. 13 f.). Wenn aber Vf. von dem Prokrustesbett der mittelalterlich-katholischen Weltanschauung spricht, in welche die Anschauungen des Aristoteles eingezwängt worden seien (S. 12), so zeigt sich hierin die, wie es scheint, unüberwindliche Befangenheit des Modernen.

Überdies hat der Vf. wohl keine Ahnung von der eigentümlichen Stellung der Jesuiten zur älteren Scholastik, zum Thomismus, nämlich von den erkenntnistheoretischen Ansichten eines Toletus und Suarez, deren Lehren selbst in protestantischen Schulen Aufnahme gefunden. Es läßt sich mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß D. zu seiner Theorie der eingeborenen Ideen nicht ohne Einwirkung der verflachten Abstraktionstheorie des zuletzt Genannten geführt wurde.[1]

Von solchen Einflüssen schweigt zwar der französische Philosoph; er wollte eben um jeden Preis den originalen Reformator der Philosophie spielen: ein Beispiel gebend, dem die späteren „großen" Philosophen eifrigst folgten, von denen fast jeder auf Originalität Anspruch erhob.

Wenn D. die Beschäftigungen, die er auf der Schule getrieben hatte, vollkommen aufgab, so war es die „Unproduktivität der scholastischen Denkungsweise", die dem Jüngling (!) zum klaren Bewußtsein gekommen war (S. 17). Der Kavalier, der Mann von Welt, der Soldat mochte sich freilich von der Lektüre scholastischer Folianten nicht angezogen fühlen. Zudem führte ihn die damals vorherrschende Richtung der Geister auf mathematische und physikalische Probleme, die Gebiete, auf denen er seine Lorbeeren sammelte. Freilich sollten diese für seine Philosophie verhängnisvoll werden, indem sie ihn verleiteten, die in jenen Gebieten erfolgreiche Methode auf das Gebiet der philosophischen Disziplinen anzuwenden, uneingedenk der aristotelischen Mahnung, die Methode dem Gegenstande, nicht diesen jener anzupassen.

Der Vf. unserer Schrift spricht von einem „Wissen, was alle innere Fruchtbarkeit verloren hat, was abgestanden

[1] Das Eigentümliche dieser Theorie besteht darin, daß Suarez eine bloße Anregung seitens der Phantasie annahm, auf Grund deren der Intellekt die intellektuelle Vorstellung bilde, also einen realen Einfluß des Sinnenbildes auf den Verstand in Abrede zog.

und geistlos genug ist, um unter der großen Masse der Gelehrten zirkulieren zu können". Wenn irgend eines, so wäre ein solches abgestandenes „Wissen" das Einmaleins. So schaffe man es doch ab und füttere die kleinen Rangen nicht länger mehr mit dieser abgestandenen „breiten Bettelsuppe".

Merkwürdig ist, daß derselbe Philosoph, der die Natur völlig „entgeistigte", in einem früheren Stadium seines Denkens dem „verführerischen Gedanken" erlag, daß die Natur dem Geiste wesensgleich und verwandt sei (S. 38). Aber sein „scharfer, zergliedernder Verstand" habe mit einer derartig ästhetisch gefärbten Weltanschauung keine ernsthafte Freundschaft schließen können (S. 39). Indes die Geschichte rächte sich, und ein Späterer (Schelling) brachte die ästhetische Anschauung aufs neue zu Ehren, freilich nicht ohne dem Extrem des cartesianischen Dualismus das andere des Monismus entgegenzusetzen.

Ein diplomatisches Spiel treibt nach dem Vf. der Philosoph, wenn er dem P. Noel gegenüber von seinen Schriften als einer Frucht schreibt, die ihm, seinem Lehrer, gebühre (S. 107). Nach dem oben Gesagten mag der Leser urteilen.

In den Auseinandersetzungen D.' über den Ursprung der Gottesidee, meint der Vf., sei kein Trugschluß enthalten (S. 135). Auch kein Fehlschluß? Haben wir wirklich eine derartige Idee von Gott, daß sie sich nur als unmittelbar von ihrem Objekt dem Geiste eingeprägt erweisen ließe? Das Anselmsche Argument (das sog. ontologische) soll D. in einer weit schärferen Fassung gegeben haben. Wir bestreiten dies. D. behandelt das Dasein als eine im Begriffe Gottes neben anderem enthaltene Realität, in welcher Fassung es für Kant leicht war, seine Beweiskraft in Abrede zu stellen. Jenes Argument ist aber in keiner Fassung, auch nicht in der Anselmschen, wie schon Thomas v. Aq. zeigte, haltbar. Das „realistische Gefühl von der Existenz Gottes", das D. und vor ihm das ganze Mittelalter besessen haben soll (S. 137) und das aller Beweisführung zugrunde liege, ist eine Fiktion. Die aristotelisch-scholastischen Argumente tragen ihre Kraft in sich selbst und verdanken dieselben nicht dem Gefühl. Was aber D. an deren Stelle setzte, entbehrt dieser Kraft, ja seine Auffassung der Gottesidee beruht auf der verhängnisvollen Verwechslung des Verstandesbegriffes des

Seins mit dem des konkret Unendlichen, ist also ein latenter Pantheismus.

Wie der Dualismus des D. an altchristliche Anschauungen anknüpfen soll (S. 145), ist nicht abzusehen. Oder ist der gnostische Dualismus altchristlich? Ist er derselbe mit dem des D.? Weder das eine noch das andere trifft zu. Die Verwirrung, welche die aristotelische Philosophie „durch die Ausfüllung der tiefen Kluft zwischen Geist und Körper angerichtet hat", existiert doch wohl nur im Kopfe des Vf.s.

Der Vf. gesteht zu, daß die Theorie D.' über die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen in der strengen Fassung des Philosophen „angreifbar" sei (S. 153). Ist sie aber nicht eine Konsequenz jener „Trennung" von Geist und Körper? Auch die Auffassung der Tiere als Maschinen ist dem Vf. nicht sympathisch (S. 171 f.). Und doch die heillose Verwirrung, die Aristoteles angerichtet! Nein, vielmehr hat der D.sche Raumbegriff, den er an die Stelle des aristotelischen setzte, eine solche verschuldet (S. 155). Die Konsequenzen der D.schen Gleichsetzung von Stoff und Raum sind vom Vf. dargelegt: Unendlichkeit, durchgängige Gleichartigkeit des Stoffes (S. 157). Dem tiefer Blickenden müsse die Physik des Philosophen in einzelnen Partien fast wie ein Mummenschanz erscheinen, wie eine Parodie, sehe er doch durch den luftigen mathematischen Flitter die roheste Empirie durchscheinen (S. 170). Die Urzeugung, wie sie D. vertrete, müsse geradezu als Wahnsinn erscheinen (S. 175).

Die D.sche Theorie der Leidenschaften erscheint als großes Zugeständnis an die aristotelisch-scholastische Auffassung; die stoische wäre dem Dualisten näher gelegen. Ein besonderes Verdienst können wir daher (wie der Vf. S. 191) hierin nicht erblicken. Was die Definition und Einteilung der Affekte betrifft, so ist die bezügliche Theorie des hl. Thomas der des modernen Philosophen unbedingt überlegen.

Descartes' Reform ist der Philosophie durchaus verderblich geworden. Seine Auffassung der Substanz und sein Dualismus verleiteten Spinoza zu seiner Theorie der beiden Attribute der einen unendlichen-göttlichen Substanz. Leibniz wurde zu dem Vorurteil seiner Monadologie verführt, daß die Prinzipien auf dem Wege der Analyse, der mechanischen Teilung zu suchen seien. Kant ergriff den

Gedanken eines Durchdrungenseins sinnlicher Anschauungen von rationalen Elementen (S. 150) und setzte an die Stelle des Parallelismus die Bestimmtheit des Objektes durch das Subjekt. Im System Fichtes ruht auf dem Fundament des Ich nicht nur alle Erkenntnis, sondern auch alle Realität: was Schelling in seine Identitätsphilosophie umdeutet, und Hegel dialektisch begründet. In Schopenhauers Willensphilosophie endlich feiert die Theorie des Urteils als einer angeblichen Funktion des Willens, sowie die Lehre von einer selbst die intellegible Ordnung beherrschenden göttlichen Willkür ihre Auferstehung. Fürwahr der von D. ausgestreute Same des Irrtums hat reichliche, leider aber verderbliche Früchte getragen.

O. Flügels (6) „Herbart" enthält eine gedrängte Darstellung des Lebens und der Lehre des Philosophen von einem seiner Bewunderer und Anhänger. Die S. 37 f. gegebene kurze Charakteristik des philosophischen Systems H.s soll nach der Meinung des Vf.s zeigen, wie seine Metaphysik in genauer Kontinuität mit der Geschichte der Metaphysik stehe. „So hat er mit den Eleaten den Begriff des absoluten Seins gemein; mit dem Atomismus den Satz, daß aus dem wahrhaft Vielen nicht Eins wird und aus dem Eins nicht das Viele; mit Platon die Erkenntnis des Widerspruchs in dem sich verändernden Dinge; mit den Skeptikern den Satz, daß das wahre Wesen der vorhandenen Dinge nicht erkannt werden kann; mit Locke, daß das wahre Wesen der Substanz unbekannt ist; mit Leibniz, daß das wahrhaft Seiende unräumlich ist; mit Kant, daß das Sein keine Qualität der Dinge ist, sondern nur die Position derselben, daß reale Elemente nicht für sich allein, sondern nur im Zusammen (nexus) tätig werden können, und daß eine spekulative Theologie zu den Unmöglichkeiten gehört; mit Fichte, daß das Ich als Identität des Subjekts und Objekts undenkbar ist; mit Hegel und Heraklit endlich die Erkenntnis der Widersprüche in den Begriffen des Geschehens."

Was das Sein betrifft, das nach Kant und Herbart nicht eine Realität, sondern Position derselben ist, so ist, wie wiederholt bemerkt sei, das Sein = Dasein freilich nicht ein Wesensmerkmal irgend eines (endlichen) Dinges, gleichwohl ist es geradezu die Realität, weshalb wir mit Thomas von Aquin das Sein als metaphysische Wesenheit der Gottheit bestimmen und in allen Dingen außer Gott einen realen

Unterschied von Wesenheit und Dasein, durch welches die Wesenheit realiter außer ihren Ursachen gesetzt ist, annehmen. Von diesem Punkte abgesehen, enthält jene Aufzählung eine Kette von Irrtümern. Nur einer sei hervorgehoben. Indem H. sich zum eleatischen Seinsbegriff bekennt und doch den Monismus verwirft, gerät er in einen Pluralismus absolut Seiender und würde dem entschiedenen Atheismus verfallen sein, wenn ihn nicht seine persönliche Gläubigkeit von der Anerkennung dieser Konsequenz zurückgehalten hätte. Merkwürdig, daß in dieser angeblichen „Kontinuität der Metaphysik" ein Name fehlt, der jenes Philosophen, welcher den höchsten metaphysischen Begriff, den des Seins, am sorgfältigsten bestimmt und dessen berühmtes: *τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς* den Eleatismus in der tiefsten Wurzel zerstörte — der des Aristoteles!

Ein höchst zweideutiges Lob ist es, das H. wegen seiner Übereinstimmung mit Darwin und der modernen mechanistischen Naturauffassung gespendet wird. Indem aber H. die Evolution und den kontinuierlichen Fortgang vom Einfachsten zum Höchsten durch seinen „Animismus" der Realen erklärlich zu machen sucht, gerät der sonst so nüchterne Philosoph in eine phantastische Auffassung hinein, die mit der berühmten empirischen Grundlegung in schreiendem Widerspruche steht. Seine Teleologie aber ist so unsicherer Art, daß sie eingestandenermaßen die Möglichkeit einer zufälligen Entstehung der zweckmäßigen Ordnung offen läßt: ein beachtenswerter Wink für jene, die durch mathematische Formeln dem teleologischen Beweise eine vermeintlich „exakte" Bestätigung geben zu können vermeinen. Was endlich die von H. auf die Psychologie angewandten Formeln betrifft, so sind sie durchaus nicht, wie der Vf. meint (S. 29), durch Rechnung gewonnen, sondern kleiden nur begrifflich gewonnene oder angenommene Resultate in ein mathematisches Gewand, wie dies auch die Logik tut, ohne damit sagen zu wollen, daß ihre Gesetze dadurch einen exakten, mathematischen Ausdruck und eine Bewährung durch Rechnung gewinnen.

Eine populäre Darstellung bringt das 81. Bändchen der Sammlung: Aus Natur und Geisteswelt von (7) Schopenhauers Persönlichkeit, Lehre und Bedeutung von H. Richert. Der Frankfurter Pessimist tritt uns hier in einer unverdienten, möglichst günstigen Beleuchtung entgegen. Die wirklichen oder vermeintlichen Wahrheitsmomente in

seinen Lehren werden hervorgehoben. Auf der einen Seite soll kein Satz Schopenhauers klarer und bewiesener sein als der Satz: Das Primäre in uns ist der Wille, nicht der Intellekt. Auf der anderen sei es Sch. nicht gelungen, aus dem Willen die Welt und den Menschen zu begreifen, weil unter Willen nur ein blindes, grundloses, unvernünftiges Prinzip verstanden werde: wiewohl der Versuch, die Welt aus einem vernunftlosen Prinzip zu begreifen, als Reaktion gegen Hegels Weltkonstruktion notwendig (?) gewesen sei (S. 111). Der schreiende Widerspruch, der in der Annahme liegt, daß der vernunftlose Wille bis zum Heiligen und Erlöser sich emporarbeitet, wird vom Vf. ausdrücklich konstatiert (a. a. O.). Der Sklave, der Intellekt, soll den Herrn, den Willen, zum Schweigen bringen, und, „um den Widerspruch vollständig zu machen: dieser Intellekt ist dem Philosophen identisch mit dem Gehirn“ (S. 112). Und das Gehirn ist ein Phänomen, ist Vorstellung, also „die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung“ (a. a. O.).

Der Vf. meint nun, Schopenhauers Weltwille müßte mit Goethes Weltvernunft zu einer Synthese vereinigt werden, jedoch so, daß der Wille das Primäre sei. Sch.s Philosophie fordere eine „gefühlsmäßige“ Ergänzung im religiösen Sinne; ja der überschwengliche Ausblick, den Sch. am Schlusse eröffne, müsse (nach Volkelt) jede verwandt gestimmte Seele auffordern, sich dem großen Geheimnis des Hintergrundes der Dinge „gefühlsmäßig“ zu nahen (S. 113).

Also gefühlsmäßig! Denn der nüchterne Verstand wird zu dieser Ergänzung einer atheistischen Weltanschauung den Kopf schütteln. Warum aber erwähnt der Vf. mit keinem Worte die Ergänzung, die Sch. durch v. Hartmann erfuhr? Erscheint ihm die v. Hartmannsche Weiterbildung denn doch zu absurd?

Wir begreifen, daß diese „großen“ modernen Philosophen, mit Ausnahme Herbarts, auf Beweise verzichten. Wie Schelling, so beruft sich auch Sch. auf Anschauung. Von den zwei Fundamentalirrtümern seiner Philosophie soll der eine, der sophistische Satz, der seinen Idealismus ausdrückt: ohne Subjekt kein Objekt, unmittelbar evident sein, obwohl er ein plattes Sophisma, eine Verwechslung des reduplikativen mit dem denominativen Sinne enthält; der andere aber, der Satz vom Willen, soll aus innerer Erfahrung

stammen, die uns im Willen das Kantsche Ansich offenbare: wobei dann die Begriffe von Kraft und Willen identifiziert werden mit mißbräuchlicher Berufung auf sprachliche Ausdrücke, wie: es will nicht regnen u. dgl.

Das ist der Philosoph, der die „Fichte, Schelling, Hegel als Windbeutel, Pinsel, Unsinnsschmierer, Kopfverdreher und Sophisten tief unter sich stellt" (S. 98), der, wie der Vf. schließlich meint, nicht nur in Einzelheiten seiner Lehre unvergänglichen Wahrheitsgehalt in bleibenden Formen ausgeprägt hat, nicht nur eine eigentümliche Widerspiegelung eines kulturell bedeutsamen Zeitalters ist, nicht nur das philosophische Denken vergangener Jahrzehnte[1] beherrscht hat und mit unvergänglichen Zügen die Eigenart seines Geistes seinem Zeitalter aufprägte, sondern die klassische Ausprägung eines großen Menschentypus sei, der viele Seiten unseres Lebens am klarsten dargestellt und am tiefsten von ihnen geredet habe (S. 116). Wir unterlassen es, in diesem Panegyrikus Wahres und Falsches auseinanderzuscheiden. Nur in einem Punkte mag es geschehen. Thomas von Aquin nimmt in allen Wesen ein Streben an, das der Formbestimmtheit entspricht, so daß jegliches Werden auf ein Ziel gerichtet ist, unterscheidet aber dieses Streben sorgfältig von dem auf ein Sinnengut gerichteten „Begehren" der Sinnenwesen, sowie von dem auf ein Vernunftgut gerichteten Wollen. Sch. sieht in diesem Streben, resp. Begehren ein depotenziertes Wollen und macht überdies die „Form" zu einer Folge, statt zur Voraussetzung des Strebens, resp. Begehrens und Wollens: wozu noch die Inkonsequenz der gewaltsam eingeführten „Idee" kommt. Über dem kreatürlichen Streben, Begehren und Wollen aber erhebt sich der allumfassende göttliche Wille, so daß das System Sch.s sich als eine sophistische Verzerrung einer großen Wahrheit darstellt: eines transzendenten Willens, der wirkender und universaler Grund alles außergöttlichen Strebens, Begehrens und Wollens ist.

Dr. Gutberlets (8) ausführliche „Psychophysik", eine historisch-kritische Darstellung dieses modernen Forschungsgebietes, bildet einen willkommenen Führer in

[1] Auf den Titel der phil. perennis hat also die Phil. Sch.s keinen Anspruch; sie ist ein Eintagsprodukt, das im Ernste wohl niemand mehr „repristinieren" wird.

diesem Labyrinthe. Kaum ein anderer als der Vf. dürfte sich einer so gründlichen und umfassenden Kenntnis der einschlägigen Literatur, sowie praktischen Beschäftigung mit dem Gegenstande rühmen können. Würden nur auch die Resulate zur aufgewandten Mühe im Verhältnis stehen! Mit Recht bezeichnet die Vorrede den psychophysischen Parallelismus, für den die Psychophysik ohne Grund in Anspruch genommen werde, als eine absurde Dichtung (S. VII).

Psychophysik und Experimentelle Psychologie seien sachlich sehr verschiedene Begriffe, bei jener handle es sich um das Verhältnis zwischen Physischem und Psychischen, genauer um durch Experimente zu gewinnende mathematisch genaue Bestimmung des Verhältnisses von Reiz und Empfindung (S. 1). Experimentieren auf psychologischem Gebiete sei nur durch Selbstbeobachtung möglich; sogar die physiologische Methode könne eine solche nicht entbehren, da wir das Seelenleben besser kennen als das Gehirn. Daher sei es jedenfalls einseitig, wenn Wundt nur Völkerpsychologie neben dem Experiment als Erkenntnisquelle für die Psychologie anerkennt.

Allerdings hätten sich die auf das Experiment gesetzten Hoffnungen nur schwach erfüllt; manche erklärten sich entschieden dagegen, ja hielten es geradezu für schädlich. Die Experimente seien nicht die Psychologie, leisten ihr aber Dienste (S. 2 ff.).

Unter den psychophysischen Methoden ist als Kuriosum erwähnt die mit „Medien“ operierende sog. naturwissenschaftliche Seelenforschung (S. 19). Ein eigenes Kapitel handelt vom Mißbrauch der Psychophysik (S. 22 ff.). Von der „Empfindung“ (sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung) ist treffend gesagt, sie sei kein rein geistiger Akt, wie Denken und Wollen, könne also wohl, jedoch nur nach ihrer organischen, physischen Seite, der Messung anheimfallen (S. 28). Beim Denken und Wollen aber ist diese Seite nur indirekt beteiligt, sofern diesen rein geistigen Akten die sinnliche Tätigkeit als Grundlage dient (S. 29). Diese Punkte energisch zu betonen, halten wir für ein Verdienst des Vf.s, sowie auch die späteren Bemerkungen gegen den Nominalismus des Gros der neueren Psychologen (S. 655). Das Kap. schließt mit den Worten: „Das (nämlich die Verwerfung des psychophysischen Parellelismus und die Annahme einer realen Wechselwirkung) ist

kein Dualismus . . . es wirkt nicht ein Wesen auf ein anderes, sondern die im Leibe und Organe verkörperte Seele auf ihre Glieder, auf sich, der Sinnenreiz nicht auf toten Stoff, sondern auf ein von der Seele belebtes Organ: das ist die wahre, von den Tatsachen geforderte Psychophysik der christlichen Philosophie" (S. 39).

Eine Frage wollen wir nur andeuten: ob es richtig sei, Farben und Töne als etwas Psychisches zu bezeichnen? In unserer Ansicht sind sie physische Phänomene, sensible Qualitäten im objektiven, nicht subjektiven Sinne. Oder sollen unseren Sinneseindrücken nur Bewegungsformen in den Dingen entsprechen? Wie will man da dem Idealismus entgehen? Der Einwand, wie man z. B. von einer geringeren Wärmeempfindung reden könne, wo nur eine Empfindung (vielmehr Wahrnehmung!) geringerer Wärme vorhanden ist (S. 55), erscheint uns wohlbegründet.

Der Vf. gibt zu, eine Messung des Psychischen sei „nicht so unmittelbar durch Anlegung einer homogenen Einheit" möglich, wohl aber durch Benutzung der zur Empfindung nötigen „Reizstärken", darauf gehe „die ganze Maßmethode der Psychophysik hinaus" (S. 66). Nach dem oben Gesagten würde mit der nur mittelbar meßbaren Intensität des Lichtes, Schalles doch nur ein physisches Phänomen gemessen.

Eingehend ist im 5. Kapitel Fechners Psychophysik dargestellt (S. 78 ff.). Die philosophische Anschauung F.s sei kaum etwas anderes als Materialismus. Dem Gesetze von der Erhaltung und dem Umsatz der Kraft sei die geistige Kraft nicht unterworfen (S. 83). Bezüglich der Ausdrücke: Übergang, Abgeben von Bewegung (S. 84) glauben wir bemerken zu sollen, Bewegung gehe nicht über, sondern werde bewirkt. Strenge, aber verdient, ist die Kritik an F.s metaphysischen Phantasien (S. 85).

Auf die Frage, ob wirklich eine und dieselbe Substanz Subjekt psychischer und physischer Zustände sein könne, würden wir antworten mit der Unterscheidung, daß eine wesentlich einheitliche, aber aus Form und Materie zusammengesetzte Substanz dies sein könne, ja daß die eine und selbe aus der Verbindung von Stoff und Geistseele resultierende Substanz des Menschen Träger organisch gebundener und geistiger, organfreier Vermögen sei. Man mag immerhin Seele und Körper (richtiger Materie) als

Teilsubstanzen bezeichnen, ohne aber zu vergessen, daß sie sich, weil als Akt und Potenz sich verhaltend, zu einer Substanz zusammenschließen.

Die unbewußten „Empfindungen" sind nicht zu leugnen, vorausgesetzt, daß man zugibt, daß alles Psychische, von den vegetativen Phänomenen abgesehen, ins Bewußtsein erhoben werden könne (S. 98 ff.).

Beachtenswertes über Folgerungen aus dem Weberschen Gesetz enthält S. 135; es ist nicht bloß mechanisch, sondern auch psychisch und geistig zu verstehen. Hervorgehoben ist auch der teleologische Gesichtspunkt, angesichts der Tatsache, daß „die Empfindungen um so weniger ihren Reizen proportional gesteigert (werden), je stärker letztere werden" (S. 164).

Die Einheit der Wahrnehmung beweist die Einheit des „innewohnenden" psychischen Prinzips (S. 183). Eine Eigentümlichkeit des Psychischen ist die Immanenz desselben; denn sich stellt der Wahrnehmende etwas vor, sich begehrt der Wille ein Gut.

Das 6. Kapitel behandelt die „Fortführung und Bekämpfung der Fechnerschen Psychophysik" und macht den Eindruck, daß auf diesem Gebiete noch viel des Unfertigen und Ungewissen sich findet. Meint doch Lipps, es müßten „erst Grundsätze aufgestellt werden, die der Besonderheit des zu lösenden Problems Rechnung tragen" (S. 215).

Die Frage, ob die zeitliche Dauer der psychischen Akte ihre Materialität verlange, ist verneinend beantwortet (S. 222). Es mag von Interesse sein, zu erinnern, daß nach dem hl. Thomas Denk- und Willensakte an sich der Zeit nicht unterworfen seien; anders sei zu sagen von sinnlichen Akten.

Die Bemerkungen über die Reaktionsdauer oder die „Zeit, welche die Psyche braucht, um auf einen Reiz zu reagieren", sowie die über das „Hippsche Chromoskop" (S. 233), den „Passageapparat", die „Kreisel" übergehen wir. Auf die Dauer der ganzen „physiologischen Zeit" übe das Bewußtwerden der Empfindung den bedeutendsten Einfluß aus (S. 239). „Alle Beobachtungen auf diesem interessanten Gebiet weisen darauf hin, daß rein psychischen Akten, wie der Aufmerksamkeit und der freigewollten Richtung der Aufmerksamkeit, der hauptsächlichste Einfluß auf die Zeitdauer einer bewußten Empfindung zuzuschreiben ist" (S. 245). Die Unterscheidung des sinnlichen Bewußtseins

(sensus communis der Scholastik) vom geistigen, organfreien möge hier nur angedeutet werden.

Der Abschnitt über die „Aufmerksamkeit“ schließt mit den Worten: „Man sieht, eine allgemein befriedigende Erklärung der ‚Aufmerksamkeitsschwankungen‘ ist noch nicht gefunden“ (S. 292).

Die Illusionen werden aus der Einmischung von Phantasie- (Gedächtnis-) vorstellungen in Wahrnehmungen erklärt (S. 307). Auch für die Gedächtnisphänomene scheint uns die Unterscheidung des intellektuellen und sinnlichen Gedächtnisses von Bedeutung; nur das letztere ist an ein Organ gebunden und bildet ein besonderes Vermögen.

Eingehend ist die „Zeitschätzung“ erörtert. Die Frage, ob wir gleichzeitig mehr als eine Vorstellung im Bewußtsein haben können (S. 346), beantworten wir mit dem hl. Thomas dahin, daß dies der Fall sei, wenn Vorstellungen sich zu einem einheitlichen Gesamtbilde verbinden lassen. Sensationen verschiedener Sinne vereinigen sich im Gemeinsinn, dessen Verzweigungen die Sinne sozusagen sind.

Auf die Untersuchungen über die einzelnen Sinne, so interessant sie sind, näher einzugehen, müssen wir uns versagen. Gelegentlich des „Gesichtssinns“ ist bemerkt, es müsse physiologische und psychologische Erklärung verbunden werden (S. 447).

Über die Ausdrucksweise, die Sinnesqualitäten nach ihrer „psychischen“ Seite als Farben und Töne zu bezeichnen, ist es überflüssig, dem früher Gesagten etwas hinzufügen. Der Ausdruck „farbiges Gehör“ für die „eigentümliche Verbindung von Farben- und Gehörsempfindungen“ scheint uns nicht glücklich gewählt (S. 509). Es handelt sich hier hauptsächlich, wie S. 523 gesagt ist, um den Einfluß der Analogie der Sinneswahrnehmungen.

In der Bestimmung des Objekts, bezw. der Objekte des Geschmacks- und Gefühlssinns, ist ein wesentlicher Fortschritt durch neuere Forschungen nicht zu erkennen. Bezüglich der Raumwahrnehmung werden sowohl dem Empirismus als auch dem Nativismus berechtigte Momente zugestanden. „Die genauere Bestimmung der Räumlichkeit und Örtlichkeit kommt durch Übung und Erfahrung“ (S. 559).

Über Traum und Schlaf hat viel Sicheres die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden nicht gebracht (S. 582).

Die Resultate der Forschungen über die Gefühle stehen mit den Bemühungen nicht im Verhältnisse (S. 586). Der Unterschied zwischen Freude und Schmerz ist ein psychologischer, womit der Einfluß des Seelischen auf den Körper nicht geleugnet werden soll (S. 591). Die „Gefühle“ sind eben an Organe gebunden, wie die „Empfindungen“.

Die Schlußkapitel handeln über die Psychologie des Lesens und Schreibens, sowie über differenzielle Psychologie (S. 610 ff.), von anderen Charakteriologie, Ethologie, individuelle Psychologie genannt. Die Forschung verliert sich hier in eine Sammlung von Tatsachen und Anekdoten, während es der Wissenschaft um das Allgemeine zu tun ist.

Das Schlußwort lautet wenig tröstlich: „Für die eigentlichen großen Fragen der Psychologie ist noch wenig Sicheres und Entscheidendes gefunden worden. Besseres können wir von der Zukunft erwarten“ (S. 659).

Wir scheiden von dieser jüngsten dankenswerten Gabe des gelehrten und vielseitig bewanderten Forschers mit dem Eindruck, daß von der neuen „Wissenschaft“, soweit es sich um haltbare Resultate handelt, eine Gefahr der Bestätigung des Materialismus und Naturalismus nicht droht. Die alte Psychologie mit ihren sinnlichen und geistigen Vermögen ist vorläufig unerschüttert geblieben und wird es für die Zukunft bleiben, da sie auf sicherem Fundamente vernünftig gedeuteter Esfahrungstatsachen ruht.

ZUM BEGRIFF DES SCHÖNEN.

Von P. JOS. GREDT O. S. B.

Das grundlegende „ästhetische Formprinzip“ ist, nach Th. Lipps,[1] „die Einheit in der Mannigfaltigkeit“. „In der Natur der Seele liegt die Tendenz, jedes Mannigfaltige, das ihr zumal gegeben ist, in eine Einheit . . . zusammenzufassen, oder es in einen einzigen Akt der Auffassungstätigkeit, der Aufmerksamkeit, der Apperzeption zusammenzuschließen.“ Daher entsteht ein ästhetisches Lustgefühl

[1] Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst von Theodor Lipps. Erster Teil. Grundlegung der Ästhetik. Hamburg u. Leipzig, Verlag von L. Voss. 1903.