

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 6 (1892)

Buchbesprechung: Litterarische Besprechungen

Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.10.2024

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Analytische und synthetische Phantasie.** Von Dr. Hans Schmidkunz. Halle a. d. S., Pfeffer. 1889.
2. **Von der Abstraktion.** Von demselben Verfasser. Halle u. s. w. 1889.
3. **Der Substanzbegriff.** Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Grundvorstellungen. Von Dr. Ferdinand Zitscher. 1. Heft. Leipzig, Fock. 1889.
4. **Der Begriff der Wahrnehmung.** Eine Studie zur Psychologie und Erkenntnistheorie von Dr. Wilhelm Enoch. Hamburg, Carly. 1890.
5. **Cause efficiente et cause finale** par E. Domet de Vorges. Extrait des annales de philosophie chrétienne. Paris 1889.

1. Ohne in eine Untersuchung über das Verhältnis von Phantasie und Verstand unter sich wie zum Schönen und Ästhetischen einzugehen, vielmehr einfach den „modernen“ Begriff der Phantasie und „das, was wir produktive Einbildungskraft (S. 8) nennen“ voraussetzend, behandelt die erste unter den vorliegenden Schriften die verschiedenen „Bewegungsrichtungen“ der Phantasie im künstlerischen Schaffen und Genieffen und führt sie auf Analysis und Synthesis zurück. Der Gegenstand wird in einer mehr skizzenhaften, aber vielseitigen und anregenden Weise unter Anführung zahlreicher Aussprüche von Dichtern, Künstlern und Ästhetikern zuerst im besondern, d. h. im engern, ästhetischen Kreise dargestellt (S. 1—20), dann anknüpfend an die aristotelische Lehre von einem mehrfachen *πρότερον* auf einer breiteren Grundlage, indem auch die „allgemeinen Verhältnisse außerhalb des Kunstbezirkes, welche für die ästhetischen Behauptungen (des Vfs.) als Analogieen aufgestellt werden können“ (S. 31), in Betracht gezogen werden. Als solche werden erörtert: Realgrund und Erkenntnisgrund, Deduktion und Induktion, Einzelnes und Allgemeines, analytische und synthetische Urteile u. s. w. Der Vf. ist sich indes der nahen Berührung des Analogischen mit dem Äquivoken bewußt und lobt den Aristoteles, der die in der äquivoken Bedeutung vieler philosophischer Begriffe liegende Schwierigkeit mit Nachdruck hervorgehoben habe, während sich die neuere Philosophie ziemlich rücksichtslos gegen solche Verschiedenheiten verhalte (S. 21). Im dritten und vierten Teile geht der Verfasser auf das Verfahren der schaffenden (S. 33—53) wie der genieffenden Phantasie (S. 54—70) näher ein. Die übrigen Teile der Schrift verbreiten sich über Ähnlichkeit und Verschiedenheit der ästhetischen Analysis und Synthesis mit den gleichnamigen Verfahrensweisen der theoretischen Vernunft („Beziehung zur Erkenntnis“) und mit den „schaffenden Thätigkeiten der Natur“ sowie über die Frage nach dem Werte. Der Vf. räumt der analytischen Methode mit Rücksicht auf Ordnung, Anschaulichkeit, Zusammenhang, auf Verständnis, Reichtum der Associationen und Wahrheit den Vorzug ein, schließt aber mit dem Goetheschen Worte, daß nur Analyse und Synthese zusammen, wie Aus- und Einatmen, das Leben der Kunst möglich machen (S. 103).

Wir halten es für überflüssig, ausdrücklich zu bemerken, daß wir den erkenntnistheoretischen Standpunkt und die psychologischen Voraussetzungen

des Vfs. nicht teilen. Sympathisch aber berührt uns die Rücksicht, welche auf die aristotelischen Theorien über Kunst und künstlerisches Schaffen genommen ist (vgl. S. 49. S. 102). Alles in allem genommen enthält die Schrift einen nützlichen Beitrag zur angewandten Methodik.

2. Eine interessante Studie über das Wesen der Abstraktion (S. 3—24) und die Grenzen von konkret und abstrakt (S. 25—42). Im ersten Teile seiner Abhandlung sucht der Vf. ein gemeinsames, die verschiedenen Weisen der Abstraktion zusammenfassendes Merkmal und glaubt dasselbe weder in dem negativen des Weglassens (der aristotelischen ἀφαιρέσις) noch in der Verallgemeinerung, sondern in der psychischen und logischen „Verstärkung“, durch die das Absehen und Weglassen erst ermöglicht werde, zu finden. Dieses Element der Verstärkung darf nach dem Vf. weder einfach der Aufmerksamkeit gleichgesetzt werden, noch bedeutet es eine bloße Intensitätssteigerung; vielmehr liege eine Neubildung vor. „An Stelle der roten Dinge in der Natur schaffen wir unser Geistesprodukt — die abstrakte Röte, und sind durch nichts behindert, dasselbe gegen alle Einmischungen abzugrenzen.“ (S. 17.) Im Abstrakten ist, was im Konkreten nebensächlich, verborgen, implicit war, in den Vordergrund getreten, offen, entwickelt, explicit geworden. (S. 19.) Die Sprache bestätige dieses Resultat durch die Ausscheidung der konkreten und abstrakten Namen, die Bezeichnungen von Gegenstand und Attribut. „Wie wir seinerzeit gesehen haben, daß diese logische Verstärkung nicht ohne eine gleichzeitige negierende Thätigkeit vor sich gehen kann, so erfahren wir es auch hier; die Kosten jener Verstärkung der Mitbezeichnung zur Bezeichnung muß die ursprüngliche unmittelbare Bezeichnung tragen, der Gegenstand des konkreten Namens. Er weicht seinem Attribut. Die Seele hat extensiv verloren, was sie intensiv gewann.“ (S. 37.) — Daß indes der Verf. sein Problem nicht in der ganzen Tiefe erfaßt, scheint er selbst mit den Worten einzugestehen: „Wir kämen bei weiterer Verfolgung dieses Problems tief in das ganz nah verwandte von Materie und Form hinein.“ (S. 34.) Ein tieferes Eindringen führt zur Erkenntnis, daß die wahre Natur der Abstraktion in der Vergeistigung des Sinnlichen, also in der Erhebung des Materiellen in eine höhere Sphäre, d. h. aus der potenziellen in die aktuelle Intelligibilität besteht. Eine solche findet statt, sowohl wenn wir die Eigenschaft für sich in Unterscheidung von ihrem Träger, als auch wenn wir das Individuum durch einen allgemeinen Begriff auffassen. Je nach der stufenweisen Vergeistigung oder Entsinnlichung werden dann auch die Grade der Abstraktion zu bestimmen sein. — Erfreulich ist die Art, wie der Vf. auf die großen Scholastiker, besonders den hl. Thomas von Aquin, Rücksicht nimmt; eine tiefer eindringende Untersuchung würde ihn, wie wir nicht zweifeln, mit der Abstraktionstheorie des genannten Denkers inniger befreunden und auch zu einem besseren Verständnis der aristotelischen Auffassung der Abstraktion führen.

3. In den landläufigen Vorurteilen über die Scholastik ist dagegen der Verfasser des Schriftchens über den Substanzbegriff befangen, wenn er von einer Wüste der Scholastik realistischer oder nominalistischer Tendenz spricht, in welchen das große, von den Eleaten aufgeworfene Problem vom Sein des Einen und Vielen überhaupt nicht mehr verstanden worden sei. Sogar der metaphysische Trieb des Verstandes, der im unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen das Beharrende, das Identische, das Seiende, das wahrhaft Wirkliche suchte und zu diesem Zwecke den Seinsbegriff formulierte, schein in der öden unfruchtbaren Wortkrämerei erloschen. Die Scholastik sei nie darüber ins Reine gekommen, ob gewisse Worte, wie z. B. genus, species, proprium, accidens u. s. w. für bloße Worte oder für

Realitäten, Wesenheiten, Substanzen zu halten seien. (S. 11. 12) Den Beweis für diese Behauptungen bleibt der Vf. schuldig; wir können ihn übrigens dahin belehren, daß die klassische Scholastik über den letzten Punkt vollkommen im reinen war und die Universalien (genus u. s. w.) weder als Worte noch als Realitäten, sondern als in der Wirklichkeit wohlbegründete Verstandesgebilde (zweite Intentionen) betrachtet, eine Auffassung, für die der Verf., dem die platonische und aristotelische Ontologie ein „Labyrinth“ ist, allerdings kaum ein Verständnis besitzen dürfte. — Wenn der Vf. trotz seines eleatischen Standpunktes seine Erörterungen an die empiristischen Theorien Lockes anknüpft, so motiviert er dies mit der „epochemachenden Bedeutung“ des Lockeschen Versuchs über den menschlichen Verstand, in welchem zum ersten Male (?) dieses Werkzeug des Denkens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht und die psychologische Analyse, die in Kant ihren Abschluß gefunden habe, eröffnet worden sei. (S. 1.) Substanz ist ihm ein „selbstgenugsames, autonomes, absolutes Ding“; da er aber nur „Kräfte“ und einen allgemeinen Kausalzusammenhang oder vielmehr die allgemeine Form der Kausalität als das wahrhaft Seiende anerkennt, so entbehrt nach seiner Ansicht der Substanzbegriff überhaupt der objektiven Realität. Der Begriff der geistigen Substanz löst sich ihm in das Selbstbewußtsein als dem „einheitlich idealen Beziehungspunkt aller Vorstellungen, dem subjektiven Mittel- und Schwerpunkt unserer Vorstellungswelt“, der Begriff der körperlichen Substanz in den „rein formalen Begriff von einem letzten Grunde der Dinge“ überhaupt auf (S. 69). Geistiges und körperliches Sein aber sind ihm dasselbe, da angeblich in beiden die gleichen Kräfte und Gesetze walten. — Den Beweis für seine Auffassung scheint der Verf. in den Verlegenheiten und Widersprüchen zu suchen, in welche Locke durch den Substanzbegriff und seine Anwendung auf die empirischen Dinge geführt wurde. Hiergegen aber ist zu erinnern, daß solche Verlegenheiten und Widersprüche nur dann entstehen, wenn man entweder, wie Locke, nach einem sinnlich-empirischen Ursprung des Substanzbegriffs sucht, oder, wie der Vf., einen Substanzbegriff zu Grunde legt, mit welchem entweder das Dasein von Substanzen überhaupt oder wenigstens veränderlicher, dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Substanzen unvereinbar ist.

4. Die an vierter Stelle angeführte „Studie“ über die Wahrnehmung enthält in vier Kapiteln eine von Scharfsinn und Kenntnis der neueren Litteratur zeugende Erörterung des Begriffs der Wahrnehmung sowohl im allgemeinen als auch nach seinem Verhältnis zu den Begriffen der Erkenntnis, Vorstellung, Anschauung, Erinnerung, Empfindung, insbesondere aber des Denkens (S. 41—91), endlich des Gefühls und Willens. Die Absicht des Vf.s geht dahin, den Anteil, den die verschiedenen Seelenfunktionen (um den heutzutage so vielfach bestrittenen Begriff von Seelenvermögen zu umgehen) an der Wahrnehmung nach des Vf.s Ansicht haben, aufzuzeigen und so den Unterschied derselben von Empfindung, Erinnerung und Denken, ja selbst von Gefühl und Willen als einen fließenden zu erweisen. Thatsächlich also dient die Schrift dem Bestreben, dem Monismus auf psychologischem Gebiete Vorschub zu leisten. — Soweit es sich um den Anteil der Erinnerung und des Denkens an der Wahrnehmung handelt, vermag der Verfasser seinen Erörterungen einen Schein von Wahrheit zu geben, der seinen Grund in der Zweideutigkeit des Wortes Wahrnehmung hat. Die Sprache nämlich gestattet uns nicht bloß zu sagen, ich nehme Rotes, Hartes, Weiches u. s. w., sondern auch, ich nehme einen Stern, eine Wiese, eine Uhr, einen Menschen wahr. An der letztern Art von Wahrnehmung haben zweifellos Erinnerung und Denken wesentlichen

Anteil. Der Trugschluss nun, dessen sich Physiologen und Philosophen häufig schuldig machen, liegt darin, dass sie die in Bezug auf Wahrnehmung im letzteren Sinne richtige Auffassung auf die erste, allem Erinnern und Denken vorangehende Erfassung individueller Sinnesobjekte (Farben, Töne u. s. w.) anwenden. Begünstigt wird dieses Sophisma durch das herrschende, wiewohl der natürlichen Überzeugung widersprechende Vorurteil, dass die Empfindung subjektiver Zustände aller objektiven Erkenntnis (Wahrnehmung) vorgehe, dass es also einer die letztere begründenden „Objektivierung“ bedürfe, die dann als Werk des urteilenden oder schließenden Denkens, der Spontaneität, schliesslich des Willens hingestellt wird. — Zur Begründung unseres Urteils diene die sophistische Art, wie Wahrnehmung und Erinnerung einander genähert und fast identifiziert werden in der Bemerkung, das gegenwärtige Objekt schrumpfe fast (!) zu nichts zusammen, wenn es nicht reichlich mit Erinnerungsinhalten ausgestattet werde (S. 92). Die Stützen der sophistischen Dialektik des Verf. bilden teils der Mangel eines festen Princips behufs Unterscheidung der Seelenfunktionen und Seelenvermögen (man vgl. was S. 94 über das Gefühl gesagt wird), teils Homonymieen (nach Aristoteles die Quelle zahlreicher Irrtümer) wie die gleiche Bezeichnung des Tastsinns und der Affekte durch Gefühl (S. 95). — Hervorgehoben verdient zu werden, dass der Verfasser, obgleich der Psychologie Brentanos (in ihrem späteren, empirischen Stadium, d. h. der Schrift: Psychologie vom empirischen Standpunkt) nicht unsympathisch gegenüberstehend, doch an seiner verfehlten Theorie des Urteils eine im allgemeinen treffende Kritik übt (S. 81 ff.).

5. Der hervorragende französische Metaphysiker E. Domet de Vorges bietet uns eine eingehende, durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Abhandlung über die wirkende und finale Ursache, die sich den Freunden des Jahrbuchs durch ihren Anschluss an Aristoteles und den hl. Thomas empfiehlt und, so viel an ihr liegt, beweist, wie die peripatetische Philosophie über die nationalen Gegensätze in der Philosophie zu erheben geeignet ist. Die inhaltsreiche Schrift zerfällt in sechs Kapitel. Das erste handelt im allgemeinen über Begriffe, universelle Wahrheiten und Axiome. Das zweite Kapitel erörtert ausführlich das Kausalitätsprincip in der Beschränkung auf die wirkende Ursache. Dieses Princip unterscheidet sich von dem in neuerer Zeit formulierten principium rationis sufficientis, das nicht klarer ist, als jenes, und selbst des Beweises bedarf (p. 33). Das Princip der Kausalität resultiert aus dem Begriffe der Thätigkeit, dessen wir in innerer Erfahrung gewiss sind. Kein Thun ohne Subjekt; das Subjekt aber, das Princip des Thuns ist, heisst Ursache, wenn es sich um ein Wirken nach aussen handelt; die hierdurch entstehende Wirkung wird als solche durch die Neuheit, die Thatsache der Veränderung erkannt. — Die Veränderlichkeit der Dinge, denen das Sein nicht wesentlich, sondern zufällig ist, führt zur notwendigen Annahme einer höchsten, göttlichen Kausalität (Kapit. 3). Diese wird nach ihrem Dasein, nicht nach ihrem Wesen erkannt; unter den Beweisen für jenes ist der teleologische der populärste, der aus der Kausalverknüpfung geschöpfte der strengste und fruchtbarste (p. 59). Dem von der Bewegung entnommenen, auf den unbewegten Beweger schliessenden hat der hl. Thomas die vorzüglichste Form gegeben, indem er gerade auf sein Ziel losgeht. Treffend ist die Kritik des Anselmschen Arguments. Den späteren Versuchen gegenüber, dem letzteren durch eine eingeborene Gottesidee eine feste Grundlage zu geben, bewundert der Vf. die Besonnenheit der grossen Scholastiker, denen es so wenig als einem Malebranche an geistigem Schwung in Bezug auf göttliche

Dinge fehlte, die sich aber nicht verleiten ließen, Gefühle an die Stelle der Vernunft und Wissenschaft zu setzen (L. c.).

Im vierten Kapitel wird gegen Leibnitz und Malebranche die wirkliche Aktivität und Kausalität der geschaffenen Dinge nachgewiesen. Die kartesiansche Bewegungstheorie, die von P. Secchi in seiner Studie über die Einheit der Naturkräfte ihre vollständige Entwicklung erhielt, bedarf einer wesentlichen Umgestaltung. Die aristotelische Zurückführung der Bewegung auf ein Unbewegtes in einer tiefen, fast mathematischen Erörterung ist allen zu empfehlen, die wie P. Secchi es für absurd halten, daß Bewegung in der Materie einen anderen Grund als wieder Bewegung habe (p. 79). Bewegung ist nicht Zustand, sondern Übergang, Veränderung; ihre Erhaltung bedarf der fortdauernden wirkenden Ursache, ist ohne aktive Kraft in den Körpern nicht zu erklären (p. 81 f.). — In Wirklichkeit ist zwar alles bestimmt, determiniert; gleichwohl besteht nicht absolute Notwendigkeit, sondern nur bedingungsweise. Das Zusammentreffen der großen Kausalreihen bedarf der Determination. Die Naturursachen müssen entweder, um wirken zu können, einen Anstoß von außen erhalten, oder verlangen wenigstens einen Stoff, einen Gegenstand für ihre Kraftäußerung. Der Vf. führt uns durch die verschiedenen Gattungen geschöpflicher Kausalität hindurch bis hinauf zur Willensfreiheit, die er mit Recht als aktive Indifferenz begreift, deren Wurzeln in der objektiven Indifferenz der partikulären Güter und der subjektiven der Selbstbestimmungsmacht des Willens liegen.

Das sechste oder Schlußkapitel enthält eine kurze Betrachtung der Finalursache, die in den Intelligenzen als Zweckthätigkeit, in den übrigen Wesen als Zielstrebigkeit sich äußert und daher mit Recht von Aristoteles unter die ersten und wesentlichen Bedingungen des Seins gezählt wird (p. 131—136).

Wenn wir auch Punkte von nicht untergeordneter Bedeutung hervorheben sollen, in denen wir von der Ansicht des Vf. abweichen, so ist es unter anderen die Bezeichnung der scholastischen Theorie von Materie und Form als einer Hypothese, die einseitige Begründung des Kausalitätsprinzips durch innere Erfahrung, vor allem aber die Auffassung des menschlichen Intellekts als eines aktiven Vermögens, dessen Thätigkeit nur der Anregung und Gelegenheit der Sinne bedürfe, um die Idee des Seins (die durch die Verstandesthätigkeit unmittelbar repräsentiert werde) zur Fülle der Ideen zu gestalten. Auch halten wir die Bemerkungen über die eingebornen Sinnesenergien der modernen Wissenschaft nicht für zutreffend. Überschwenglich und mißverständlich ist die Bezeichnung der Geschöpfe als von Gott gedachter und durch Denken gefestigter (verkörperter, qu'insolidifie) Modi und Figuren.

Die geistvolle, wenn auch von ontologischen Nachklängen, wie uns scheint, nicht ganz freie, im ganzen auf der soliden Basis kirchlicher Wissenschaft sich bewegende Studie schließt mit einem begeisterten Rückblick auf die alles mit ihrer Gegenwart durchdringende und belebende absolute göttliche Kausalität.

Ingolstadt.

Dr. M. Glofsner.

Henri Kleffler: La conscience naturelle et la conscience religieuse. Paris, Fischbacher; Genève, Stapelmohr. 1890.

Der Verfasser dieser Abhandlung steht nicht auf dem Boden der übernatürlichen Offenbarung. Er will gegenüber den Ansprüchen der Religion die Rechte des persönlichen oder natürlichen Gewissens wahren und

dem Privaterteil es anheimstellen, über die Dogmen und über das Gesetz Gottes zu richten. „Der Glaube in Christus war Instinkt (la foi de J. Ch. fut instinctive), der in den Aposteln Ergebnis der Belehrung (doctrinaire), der des Mittelalters war auf Dogmen gegründet, der in der Neuzeit wird mehr und mehr der Vernunft angepaßt (rationnelle), der wahre Glaube aber muß der logische (logique) d. h. er muß durch die Vernunft klar formuliert und durch das Gewissen bestätigt sein (nettement formulée par la raison et confirmée par la conscience). Die letzte Art von Glauben allein kann die Versöhnung herbeiführen mit dem Instinkt glauben Christi und kann ihn vervollständigen, ohne den Sinn zu ändern“ (S. 7). Diese Ideen werden in 7 Abschnitten entwickelt. Sie sind betitelt: Die Einleitung, wo der Verf. seinen Standpunkt klarlegt; — das allgemeine Gewissen (la conscience universelle): — das logische Gewissen; — Fatalismus und Freiheit; — das Gewissen und das Evangelium; — mein Heil; wo gezeigt wird, daß das Gewissen es nicht gestattet, das Heil der Menschen von einem außerhalb befindlichen Princip abhängig zu machen; — das Gute und Böse; — Zusammenfassung und Schluß.

Der Verf. spricht fortwährend von der Vernunft und ihren unantastbaren Rechten. Nun, es tastet diese Rechte niemand an, wie eben der Verf. und jene wissenschaftl. Richtung, welcher er angehört. Am wenigsten denkt der christliche Glaube daran, die Vernunft zu beengen oder gar derselben ihr Gebiet streitig zu machen. Der Verf. würde dies leicht erkannt haben, wenn er nicht immer unbestimmt von der Vernunft gesprochen hätte. Unsere, die menschliche Vernunft, ist eben nicht die Vernunft schlechthin. Wir unterschreiben es ohne alles Bedenken, wenn der Vernunft nicht zugemutet werden soll, die Richtschnur ihres Wirkens außerhalb ihrer selbst zu finden, oder wenn der Glaube am Ende, das religiöse Gewissen, zusammenfallen soll mit dem Wissen oder dem natürlichen Bewußtsein. Aber damit ist nicht gesagt, daß unsere Vernunft nicht naturgemäß und nach ihrer eigenen Bestimmung eine Regel für das Erkennen außerhalb ihrer selbst finde.

Oder ist denn unsere Vernunft die Vernunft? Wäre dies der Fall, so müßte sie als im höchsten Grade vollkommen dastehen, so zwar, daß in ihrem Bereiche eine höhere Vollkommenheit ausgeschlossen sein würde. Dies aber wird durch die ganze Geschichte des menschl. Forschens bereits geleugnet; es ist gar nicht notwendig, auf das Wesen unserer Vernunft und den ihr eigens entsprechenden Erkenntnisgegenstand einzugehen. Was heute „als das endliche Ergebnis wissenschaftl. Forschung“ betrachtet wird, das verwirft man morgen und erklärt, man stehe hier vor einem Rätsel, dessen Lösung der Zukunft vorbehalten sei. Niemand spricht ja so gern von dem „steten Fortschritte wissenschaftlicher Entwicklung, dessen Ende nicht abzusehen sei“, wie der Verf. und dessen Richtung. Was aber unvollkommen und noch weiter entwicklungsfähig ist, dies bedarf im entsprechenden Bereiche der Existenz von etwas Vollkommenem und der Entwicklung Unfähigem. Gäbe es kein Licht, zu dessen Wesen es gehört, hell zu sein und das deshalb immer und im höchsten Grade hell ist, von dem alle Helligkeit abhängt, so gäbe es kein mehr oder minder hell erleuchtetes Zimmer, das noch immer heller werden kann. Gäbe es keinen Menschen, dessen Natur nämlich es ist, Mensch zu sein, so würde man nicht von Menschlichem sprechen, was ja im selben Grade mehr oder minder menschlich ist, als es dem Wesen „Mensch“ nahesteht. Trägt etwas nicht dies in seinem Wesen eingeschlossen, daß es das Sein der Existenz hat, sondern kann es, von seinem Wesen aus betrachtet, sein oder nicht sein, so muß es Sein empfangen von außen her, nämlich von jenem Sein, dessen Natur oder Wesen

es ist, zu existieren und das deshalb nicht anders verstanden werden kann, als daß es Sein hat oder vielmehr das Sein ist.

Nun ebenso; kann unsere Vernunft bald mehr bald weniger, bald gar nicht erkennen, so besteht notwendig eine Vernunft, deren Wesen es ist, immer und alles zu erkennen. Denn was jetzt erkennt und jetzt nicht, dessen Wesen ist es nicht, den ersten Grund oder Anstoß für das Erkennen in sich zu haben, sonst würde es, sowie es ja sein Wesen immer behält, immer auch den Grund für alles Erkennen in sich haben, denn es wäre eben selbst dieser Grund für das Erkennen; ist ja doch jegliches Ding das, wovon es das Wesen in sich hat. Folglich muß unsere Vernunft, die bald erkennt und bald nicht, bald das erkennt, bald jenes und sonach es nicht in sich hat, immer und die ganze Wahrheit zu erkennen, von aufsen her bestimmt werden für das Erkennen. Es muß eine Vernunft bestehen, die durchaus und dem ganzen Wesen nach Vernunft ist, die volles Erkennen ist und somit auch selber als der erste maßgebende Gegenstand des eigenen Erkennens dasteht. Unsere Vernunft selber also in ihrer allseitigen Abhängigkeit zeigt notwendig auf den Bestand einer unendlich selbständigen, ganz und gar vollkommenen, und zwar dem unveränderlichen Wesen nach vollkommenen Vernunft, von welcher an erster Stelle die Erleuchtung aller andern Vernunft abhängt.

Bei dieser ewigen Vernunft, die allein als die Vernunft bezeichnet werden kann, weil ihr Erkennen ein völlig unbeschränktes ist und alles andere Erkennen verursacht, gibt es keine Geschiedenheit von Glauben und Wissen. In ihr ist alles oder vielmehr sie ist alles Wissen. Sie ist ihre eigene Regel. Diesem Wissen der Urvernunft, also Gottes, ist aller Glaube untergeordnet. Aber unsere Vernunft, eben weil erfahrungsgemäß unvollkommen, strebt nach Vollendung, und diese kann ihr nur werden vermittelt des Einflusses der Urvernunft. Da besteht also ein Unterschied von Glauben und Wissen, insoweit beim Glauben der Grund des Erkennens einzig in der Urvernunft bleibt, von wo die Erleuchtung kommt; beim Wissen aber der Grund, warum es so ist und nicht anders, in unserer Vernunft selber ist. Und natürlich steht da der Glaube höher als das Wissen, weil ein Erkennen um so höher ist, je höher sein Grund ist. Der Glaube ist das denkbar höchste Erkennen für unsere Vernunft, weil sein bestimmender und maßgebender Grund der denkbar höchste ist, soweit nämlich der natürliche Bereich des Erkennens in Betracht kommt. In Christus war der Glaube Wissen, weil Christus, als Gott seiner Person nach, die Urvernunft selber ist; und deshalb erscheint seine Lehre von vornherein verpflichtend für unsere Vernunft; im selben Maße, wie unsere Vernunft von Natur verpflichtet ist, nach der eigenen Vervollkommnung zu streben.

Das Gewissen ist ein „allgemeines (universelle)“, insofern die Grundsätze betrachtet werden, nach denen der einzelne sein Wissen auf das praktische Handeln anwendet; es ist ein persönliches, insoweit jeder diese Anwendung macht unter seinen persönlichen, völlig bestimmten Umständen und Verhältnissen, unter seiner eigensten Verantwortung.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Ludwig Ballauf: Die Grundlehren der Psychologie und ihre Anwendung auf die Lehre von der Erkenntnis.

2.-sehr vermehrte Aufl. Cöthen, O. Schulze, 1890.

Dieses Werk beabsichtigt zuvörderst, die Leser in die Herbartschen psychologischen Forschungen einzuführen, so daß sie in den Stand gesetzt seien, auch die schwierigeren Untersuchungen dieses Philosophen zu ver-

stehen. Es will aber zudem jenen, die nicht in der Lage sind, sich eingehender mit der Psychologie zu beschäftigen, einen gewissen Abschluss für ihre psychologischen Kenntnisse bieten. Der Herr Verfasser ist Schulmann und wendet sich deshalb vorzugsweise an seine „Kollegen, die aus dem Volksschullehrerstande mit eingeschlossen“. Die Beurteilung, welche Herbart findet, wird sich im großen Ganzen auch auf Ballaufs Grundlehren anwenden lassen.

Man mag nun über das eigene philos. System Hartmanns denken, wie man will, — wir sind gewiß die letzten, die sich demselben anschließen möchten, — in der Kritik der anderen Systeme trifft er gewöhnlich das Richtige. Und so versagen wir auch nicht seine Berechtigung dem Urteile, das er über Herbart fällt und das sich in die Worte zusammenfassen läßt: „Erschreckende Dürftigkeit an spekulativem Ideeengehalt“ und „ängstliche Kleinkrämerei, die den Schein der Exaktheit erwecken will“ (Gesamm. Aufsätze S. 563). „Herbart hat“, so Hartmann weiter, „dies erkennen wir gern an, im einzelnen gewisse berechtigte Seiten zur Geltung gebracht, die vorher vernachlässigt waren. Gegenüber der inhaltlichen Ästhetik des Idealismus betonte er die Notwendigkeit der Betrachtung der auf die rein formalen Verhältnisse bezüglichen ästhetischen Urteile. Aber indem er die gesamte Schönheit der Natur und Kunst zu einem völlig inhaltsleeren Formalen machen wollte, verirrte er sich in eine zehnmal ärgere Einseitigkeit, als die Vernachlässigung der rein formalen Verhältnisse von seiten der idealistischen Ästhetik gewesen war. Gegenüber der Vernunftmoral Kants und der Gefühlsmoral der Schotten stellte er den sittlichen Geschmack im weiteren Sinne als ethisches Princip auf. Indem er aber die Bedeutung aller übrigen ethischen Principien verkannte und dem Geschmack anstatt einer relativen eine absolute Berechtigung zuschrieb, schuf er eine Karikatur der Ethik. In der Psychologie bekämpfte er mit Recht die Vielheit der Kantschen Seelenvermögen, obwohl er sich sowohl in dieser Einheitstendenz mit Fichte, Schelling und Hegel auf gleichem Wege befand, als auch mit Hegel den Fehler teilte, den Willen in seiner ursprünglichen und der des Vorstellens mindestens koordinierten Bedeutung zu verkennen und aus dem Prozeß der Vorstellungen als Resultat ableiten zu wollen. Schlimmer als dies aber war, daß er ganz in die von Kant überwundene rationale Psychologie und in die metaphysische Einfachheit ihres Seelenwesens zurückfiel und daß er aus dieser Voraussetzung die Einfachheit der psychischen Funktion in jedem Augenblicke folgern zu müssen glaubte, was mit der Erfahrung in auffälligem Widerspruche steht. Der auf ganz unhaltbaren Voraussetzungen errichtete mathematische Teil seiner Psychologie ist der schlagendste Beweis für das vorangestellte allgemeine Urteil über Herbart.“

Man kann ja gegen Einzelheiten in diesem Urteil manches einwenden, wie z. B., daß Hartmann die Art und Weise, wie Herbart die Einfachheit der psychischen Funktionen nimmt, nicht genau wiedergegeben habe. Aber die eigengeartete Stellung, welche Herbart mit seinem System in der deutschen Philosophie einnimmt, hat der Philosoph des Unbewußten unseres Erachtens richtig gekennzeichnet. Es wäre nun verfehlt, zu meinen, daß Ballauf sich mechanisch oder sklavisch anlehne. Er stellt allerdings keine eigenen Grundprincipien und keine eigene Methode auf. Aber er verkennt in keiner Weise, daß mit dem Herbartschen Fundamente für psychologische Forschungen keineswegs das letzte Wort gesprochen ist. Darin liegt die Bedeutung der Ballaufschen Arbeit. Der Verf. ist gewohnt, selbständig zu denken, das verrät jede Zeile seines Buches. Er täuscht sich nicht über den Charakter der eigenen Begabung. Zur Auffindung eines ganz

neuen Systems findet er sich nicht geeignet. Aber er versteht es sehr gut, den Mafsstab seiner persönlichen Beobachtungen, der Ergebnisse aus der modernen Naturwissenschaft und des vorurteilsfreien Denkens philosophischer Gröfsen an die Herbartsche Philosophie oder besser an deren Resultate kritisch anzulegen. Man lernt aus dem Buche, wie viel den Herbartschen Principien noch fehlt, um geeignet zu sein, dafs sie alle Thatsachen des Seelenlebens erklären oder auch nur genügenden Aufschlufs geben über das Wesen der Seele. Der nüchterne Ernst in seinem Forschen, seine grofse Belesenheit in der entsprechenden Litteratur, eine feine Beobachtungsgabe, vorurteilsfreies kritisches Urteil, verbunden mit der Abwesenheit jeglicher Annafsung und mit einer klaren, durchsichtigen Darstellungsgabe, befähigen den Verfasser, dem Leser zu zeigen, ein wie grofses Feld für die psychologische Forschung die moderne Philosophie noch zurückgelassen hat. Es sind wenig Punkte im ganzen Buche, welche für den Verfasser durchaus unzweifelhaft feststehen. Fast überall macht er mit lobenswerter Offenheit auf die Schwierigkeiten aufmerksam, welche mit einer betr. Behauptung verbunden sind. Er will nur vorarbeiten für einen grofsen Umschwung in den psychol. Untersuchungen, den er von einer nahen Zukunft erwartet. Diesen Zweck hat er sicher erreicht.

Der Verf. ist, wie bereits bemerkt, Schulmann. Es ist ja bekannt, wie gerade Herbart als Grundlage für die moderne wissensch. Pädagogik angesehen wird. Dies veranlafst uns, in unserer kritischen Besprechung eingehender zu werden und zumal an einigen der Herbartschen Principien zu prüfen, ob denn dieses philos. System in der That einer gesunden Entwicklung der pädagogischen Wissenschaft dienen kann. Damit der Leser weifs, woran er sei, stellen wir von vornherein unsere Ansicht folgendermafsen fest. Die Einzelheiten im Herbartschen System, welche nach Hartmanns spöttischer Ausdrucksweise „nur trockene Schulmeisterseelen befriedigen können, mögen sich solche auch hie und da auf das Katheder verirren“, bestreiten wir nicht, obgleich wir denselben nicht den hohen wissensch. Wert beimessen, wie dies Ballauf thut. Wir behaupten aber, dafs die Principien Herbarts für die wissenschaftliche Pädagogik, zum mindesten, keinen Wert haben, wenn sie nicht verderblich sind. Möge man dazu übergehen, die, sagen wir einmal so, mathematischen Schemata Herbarts an die Principien der Alten anzuknüpfen, deren hauptsächlicher Vertreter Thomas ist; dann werden auch die Herbartschen Bestimmungen, die alle äufserlichen Einzelheiten der psychol. Erscheinungen regeln wollen, wissenschaftl. Wert erhalten. Nur eben dann erlangen solche Einzelheiten wissenschaftl. Bedeutung, wenn sie als Anwendungen aus allgemeinen Principien sich ergeben.

Zuerst aber skizzieren wir den Inhalt des Ballaufschen Buches. Der Stoff wird in 7 Abschnitten verarbeitet. Der erste behandelt die Vorstellungen und deren Gegenstände: das Selbstbewufstsein, das Ich, die Trennung von der Außenwelt, den Begriff der Seele und der Psychologie. Der zweite Abschnitt hat zum Gegenstande die Leugnung von eigengearteten Seelenvermögen. Der dritte Abschnitt schildert den Vorstellungsverlauf und seine Ergebnisse im allgemeinen: also die sinnlichen Wahrnehmungen, die einfachen Empfindungen, die Erinnerungsbilder, ihr Auftauchen, ihr Verschwinden, die Bildung von Vorstellungsreihen, von Vorstellungsmassen, die Verschmelzung des Gleichen, Gefühle, Bestrebungen, die Möglichkeit des äufseren Handelns, die Mitwirkung der leiblichen Glieder und die Affekte. Der vierte Abschnitt ist der Entstehung der Vorstellungen von Raum und Zeit gewidmet. Der fünfte geht über zum Denken, insoweit dieses die sinnlichen Vorstellungen verarbeitet. Es kommt da zur Sprache

die Natur der freien, der allgemeinen Vorstellungen, der Begriffe und Urteile, der Begriff vom Sein, von Ursache und Wirkung, vom Möglichen, Wirklichen, Notwendigen, die Zahlenlehre, Gröfsenlehre, die Geometrie, Mechanik, Wissen, Ahnen, Glauben und zuletzt der Verstand und wie von Verstandesbildung die Rede sein kann. Der innere Sinn, die Apperzeption, das Empfinden, Wollen, Handeln, Leiden, Vernunft, Freiheit, Selbstbewusstsein, Ideenbildung findet seine Stelle im sechsten Abschnitte. Der siebente endlich bespricht allgemeinere Fragen, wie Idealismus, Materialismus, die Eigenschaften und den Wesenscharakter eines Atoms, die Einheit und den Sitz der Seele, die Verbindung des Seelenlebens mit den leiblichen Thätigkeiten, Ermüdung, Schlaf, Unsterblichkeit. Den Schluss bildet die Ergänzung der Ueberzeugung von der Einheit und Einfachheit der Seele durch den Glauben und die Widerlegung der Lotzeschen Einwürfe gegen die diesbezüglichen Ansichten Herbarts.

Wollen wir nun die thomistischen Grundprincipien, welche hier in Frage kommen, kurz vorlegen, so ist naturgemäfs das erste jenes, welches für das Erkennen als maßgebend betrachtet werden muß. Thomas formuliert es mit den Worten des Aristoteles und überhaupt aller alten Philosophen: „Das thatsächlich Erkennende ist das thatsächlich Gekannte“; *intelligens actu est intellectum in actu*. Wir können wohl sagen, dafs auch die moderne Philosophie die Einheit des Erkennenden und Erkannten als Grundlage des Erkennens festhält, so dafs dieses Princip an sich allgemeine Geltung hat. Es kommt nur darauf an, zu erklären, wie solche Einheit, welche für das Erkennen erforderlich ist, von Thomas aufgefaßt wird. Die Schwierigkeit nämlich beginnt, wenn dargelegt werden soll, in welcher Weise das, was aufsen ist, eine Einheit werde mit dem Erkennenden, also in denjenigen, der erkennt, eintrete. Bei Herbart ist hier das subjektive Auffassen durchaus maßgebend. „Wir versetzen das Gesehene“, so heifst es bei Ballauf oft, „unbedingt nach aufsen“. Wodurch? Durch Angewohnheit. Es soll dadurch dem Idealismus, der sich um das Einzelne, Besondere gar nicht kümmert, vorgebeugt werden.

Thomas geht einerseits so weit wie kaum ein anderes phil. System in der Auffassung der Einheit. Die letztere ist für ihn eine vollständig unbedingte, insofern das, was im Erkennbaren macht, dafs es erkennbar ist, durchaus das Eine, Selbe ist im Erkennenden, was da macht, dafs dieser das bestimmt Vorliegende erkennt. Andererseits aber trennt er auch so streng wie kein anderes System die Aufsenwelt als das Erkennbare vom Erkennenden, insofern das wirklich bestehende Sein, welches erkannt wird, nicht das wirklich bestehende einzelne Sein des Erkennenden sein kann.

Erläutern wir dies am vernünftigen Erkennen. Wir betonen jedoch vorerst ausdrücklich, dafs der Grundsatz derselbe bleibt für alles Erkennen, auch für das sinnliche: Das, was aufsen macht, dafs etwas sichtbar, hörbar etc. ist, dieses Eine, Selbe, nicht etwa blofs ein einfaches Bild oder ein Abglanz davon macht im Sehenden, Hörenden, dafs dieser hört oder sieht. In der That! Was wird denn so recht eigentlich vernünftig erkannt? Darin sind auch alle einig. Nämlich das Allgemeine im Dinge ist Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis. Ist nun das Ding, welches da vorliegt, in seinem Wirklichsein etwas Allgemeines? Es ist, gemäfs seinem Wirklichsein, geschieden von allem anderen; es ist nichts von dem, was andere Dinge sind; es hat seine eigene, wie auch immer beschaffene Selbständigkeit; also das, was im einzelnen Apfel z. B. macht, dafs von ihm der allgemeine Gattungsbegriff „Apfel“ ausgesagt wird und dafs der einzelne Apfel somit Sein hat und ein Glied des All ist; dies ist nicht dasselbe, wie das, was diesen selben einzelnen Apfel zu einem wirklich

bestehenden macht. Denn nach der ersten Auffassung ist er eins mit allen andern Äpfeln, und nach der zweiten ist er geschieden von allen andern.

Wenn also, wie dies alle sagen, der Gegenstand vernünftiger Kenntnis das Allgemeine ist, so bedeutet dies im gegebenen Falle nichts anderes, als daß der einzelne Apfel nur insofern von der Vernunft erkannt wird, als er in sich das hat, was die Ursache ist des Gemeinsamen mit allen andern Äpfeln und vermittelt dessen die Ursache des Gemeinsamen mit allen Dingen. Der einzelne Apfel ist zwar direkt Gegenstand des Erkennens, aber einzig unter der Form und dem Gesichtspunkte dieses allgemeinen Moments; wie auch das Auge direkt den sichtbaren einzelnen Gegenstand sieht, aber unter der Form des Sichtbaren und nicht insoweit dieser selbe Gegenstand hörbar oder fühlbar ist.

Auch darin sind alle einig, daß man dieses Moment, wodurch im Dinge das Allgemeine, als Grundlage der Aussage des Gattungsbegriffs, hergestellt wird, die Substanz, das Wesen oder die Natur nennt. Diese Substanz also im einzelnen Dinge, das Wesen, die Natur oder die allgemeine Gattungsform für das einzelne Wirklichsein ist als eine selbe, nicht durch irgend welches Bild oder irgend welchen Abglanz, im Erkennenden und heißt da, insoweit sie die Vernunft für den wirklichen einzelnen Erkenntnisakt formt, I d e e. Es besteht hier keine Gleichheit, keine Ähnlichkeit, sondern absoluteste, unbedingteste Einheit oder Einseitigkeit. Eine Gleichheit oder Ähnlichkeit besteht zwischen dem außen befindlichen Wirklichsein, dem Einzeldinge, in welchem die Substanz die Zugehörigkeit zur betr. allgemeinen Gattung herstellt, auf der einen Seite und dem einzelnen Erkenntnisakt innerhalb des Erkennenden, in welchem Akte die Idee die allgemeine Form ist, die auf das Einzelding außen richtet und deshalb ein esse intentionale (in aliquid tendere, auf etwas sich richten) hat, auf der andern Seite. Danach kann auch, d. h. mit Rücksicht auf das Einzel-Wirkliche auf beiden Seiten, von einem Bilde gesprochen werden, insofern der wirkliche Erkenntnisakt ein Bild ist des einzeln außen Bestehenden. Aber was das allgemeine Moment außen und innen anbelangt, was da außen zu einem der allgemeinen Gattung entsprechenden Sein formt und innen zu einem entsprechenden Erkenntnisakte, dies ist durchaus ein und dasselbe; nur daß es außen formt gemäß dem Stoffe, der das Sein der Gattung im einzelnen tragen soll, und innen gemäß dem Vernunftvermögen, das erkennen soll; wie die eine selbe Form dessen, der sich im Spiegel beschaut, im Spiegel ist und außen, nur ist sie im Spiegel gemäß der Eigenheit des Glases und außen gemäß dem Sein des Schauenden.

Wird gefragt, wie denn die Substanz außen zugleich die Idee innen sein kann, so ist die Antwort sehr leicht. Was außen die Dinge scheidet, was überhaupt macht, daß das eine Ding nicht das andere ist, dies ist das Wirklichsein, die Einzelexistenz. Diese aber ist nicht im Erkennenden. Der Apfel bleibt seinem Wirklichsein nach Apfel. Die Vernunft wird nicht der einzelne Apfel, der einzelne Stein, der einzelne Stern, den sie erkennt. Aber wodurch dieser Apfel eins ist mit den tausend andern und noch eins sein kann mit endlos tausenden andern Äpfeln; wodurch dieser Stein, dieser Stern eins ist mit endlos vielen andern Steinen oder Sternen; durch das allgemeine Gattungssein, also durch die zum Apfel-, Stein-, Sternsein bestimmende Form ist er auch eins mit dem Erkennenden. Diese substantielle Wesensform ist weder das einzelne Wirklichsein, sonst gäbe es nur einen Apfel, nur einen Stein, nur einen Stern, wie es nur eine solche Gattungsform gibt; noch verleiht sie das einzelne Wirklichsein, sonst würden endlos viele Äpfel, Steine, Sterne bestehen, da ja von seiten der Gattungsform dem nichts entgegensteht, daß sie in endlos vielen Einzeldingen sein

kann. Diese zum Gattungssein bestimmende Wesensform ist eben notwendig im Stande eines Vermögens für das wirkliche Sein der Existenz. Von ihr allein aus ist es nichts als möglich, daß ein entsprechendes Einzelding existiert. Sie schließt in sich ein das Nichts für die einzelne Wirklichkeit, insoweit sie eben nicht notwendig mit dieser verbunden ist. Die Wirklichkeit kommt von wo anders her. Ist aber die Substanz oder genauer diese bestimmende Wesensform indifferent gegen den einzelnen wirklichen Bestand, kann sie ebenso gut unter solchen bestimmten einzelnen Verhältnissen sein wie unter andern, so steht dem nicht das mindeste entgegen, daß sie ebenso gut in der Vernunft, gemäß deren Wesenscharakter, zum einzelnen Erkenntnisakte formt, wie sie aufsen gemäß dem Wesenscharakter des betr. Stoffes zum wirklichen einzelnen Apfel-, Stein-, Sternsein formt. Ähnlich ist ja auch die eine selbe königliche Macht im Könige, wie in den beliebig zu vervielfältigenden Beamten. Aber im Könige ist sie gemäß ihrer Fülle, in den Beamten je nach deren Stufe; sie ist überall je nach der Beschaffenheit desjenigen, der sie trägt. Das eine selbe Gewicht macht, daß diese Wagschale hinauf- und jene herabgeht. Warum? Das Gewicht bildet bloß die Möglichkeit, das Vermögen für das wirkliche Heraufgehen da und das wirkliche Herabgehen dort. Daß hier diese Wirklichkeit im einzelnen besteht, dort jene, dies hängt von der Verfassung der beiden Wagschalen ab.

Wir können noch weiter gehen. Wer über diesen Erkenntnisgrundsatz, wie ihn Thomas auffaßt, mit Ernst nachdenkt, wird finden, daß derselbe weit genug ist, um das positiv Wahre in allen modernen Systemen in sich zu enthalten. Wir haben eben gesagt, das einzelne Wirklichsein könne nicht von der bestimmenden, allgemeinen Wesensform im Dinge verursacht werden, schon weil diese ganz gleichgültig dagegen ist, hier oder dort, in dieser oder jener Zahl der Wirklichkeit nach, unter solchen oder anderen einzelnen Umständen zu sein. Nun ist aber dieses einzelne Wirklichsein der direkte oder materielle Gegenstand des vernünftigen Erkennens, insoweit nämlich das Wirklichsein erkannt wird unter der Form oder unter dem Maße des allgemeinen oder des substantiellen Vermögens im Dinge. Ich erkenne nämlich den einzelnen Menschen nicht vermittelt der Vernunft, insofern er 6 oder 7 Fuß hoch ist, insofern er am 3. oder 4. Mai geboren ward u. s. w., dies alles hat keinen Grund in der inneren Substanz oder im Wesen „Mensch“. Ich erkenne vermittelt der Vernunft vielmehr, warum er einen Körper, warum er Sinne, warum er Freiheit u. dgl. hat; dies hat seinen bestimmenden Grund nämlich in der Gattungsform „Mensch“. Was also erkennt die Vernunft am Ende direkt als ihren (materialen) Gegenstand? Das, was nicht von der bestimmenden Richtung der Vernunft abhängt; das, was nicht die in ihr bestimmende Form ist.

Drücken wir uns ganz bestimmt aus, so ist der direkte Gegenstand unserer erkennenden Vernunft, soweit die in ihr bestimmende Form allein in Betracht kommt, das Nichtsein, das, was vom Charakter des allgemeinen Gattungsseins nicht berührt wird; das Einzelne, Wirkliche hat vor der erkennenden Vernunft vielmehr ein Nichtsein wie ein Sein, insoweit es nicht geregelt wird durch den Einfluß der Gattung. Die Außenwelt existiert nach diesem Erkennen, wenn es auf sich selbst beschränkt wird, nicht; und deshalb kann ich auch bei meinem vernünftigen Erkennen vom Einzelnen, Wirklichen absehen. Daß etwas in positiver Wirklichkeit aufser mir existiert, diese Erkenntnis ist eine unmittelbar den Sinnen gedankte und erst mittelbar der Vernunft. Damit die positive Wirklichkeit aufsen ein direkter Gegenstand vernünftiger Erkenntnis werde, bedarf es zuerst eines vermittelnden Schlusses auf die wirkende, allgemeine Ursache

des Seins, und in dieser Ursache ist die Vernunft dann nicht mehr bloßes Vermögen, sondern Wesenheit, Thatsächlichkeit, Einzelsein selber.

Darum beginnt Thomas seine Beweise für das Dasein Gottes mit dem *sensu constat, aliqua moveri*. Durch vernunftgemäßen Schluß gelangt er von dem positiven Wirklichsein, soweit es der Sinn wahrnimmt, zu dem positiven Wirklichsein, welches von sich aus Gegenstand der Vernunft ist. Es ist dies an erster Stelle jenes Wirklichsein, welches Wesenheit und deshalb Allgemeinheit ist: Gott. Von Gott erkennt die Vernunft dann nur, daß Er ist. Denn für eine Vernunft, deren natürlicher Gegenstand das Allgemeine ist, was nicht einzelne Wirklichkeit, sondern vielmehr gleichgültig dagegen ist, kann nicht natürlicher Gegenstand sein jenes Allgemeine, was notwendig als Thatsächlichkeit oder einzelnes Wirklichsein dasteht. An zweiter Stelle ist dasjenige positive Wirklichsein Gegenstand der Vernunftkenntnis, welches nur unter Gottes verursachender Kraft besteht; wie thatsächlich Sichtbares nur dadurch dies ist, daß es vom Lichte berührt ist. So ist das Wirklichsein, als Gegenstand unserer vernünftigen Erkenntnis unter der Form des Allgemeinen, mit Rücksicht auf diese Form selber, also mit Rücksicht auf die allgemeine Idee in der Vernunft, vielmehr ein Nichtsein. Es wird zu etwas Positivem erst, wenn es bezogen wird auf die verursachende Kraft des ersten Urgrundes.

In dieser Weise aufgefaßt bedeutet der an die Spitze gestellte Erkenntnisgrundsatz die richtige Mitte zwischen einseitigem Idealismus und beschränktem Realismus. Es wird das Außenbefindliche thatsächlich erkannt. Denn die innere Richtschnur für das Erkennen ist eben die Richtschnur auch außen für das Sein gemäß dem Gattungsbegriffe und weiter geht unser vernünftiges Erkennen nicht. Andererseits aber ist das Erkennen durchaus etwas Innerliches, innerhalb der Vernunft sich Vollziehendes. Denn nur in dem Maße erkennt die Vernunft, als sie in sich bethätigt ist durch die Idee, d. h. durch die Wesensform für das Sein. Was aber kann dem Auge innerlicher sein als das Lichtbild, durch welches es sieht; was kann dem Holze innerlicher sein als das, wodurch es Holz ist und nicht Stein; was kann dem beleuchteten Zimmer innerlicher sein wie das Licht! Thomas gibt hier noch einen weiteren Fingerzeig, um die Bedeutung des Innerlichen beim Erkennen eindringlich vorzulegen. Nicht wird, so sagt er des öfteren, die Vernunft eins mit der Idee oder der Substanz außen, wie der Leib eins wird mit der Seele, wo ein Drittes entsteht, was weder Leib noch Seele ist. Nein, die Vernunft selber erkennt.

Die Vernunft unterscheidet sich von der Idee, wie ein Vermögen sich unterscheidet von seiner Bethätigung; wie z. B. eine Violine, die nicht gespielt wird, sich unterscheidet von derselben Violine, wann sie gespielt wird. Die ganze Vernunft wird zum Gegenstande, den sie erkennt, d. h. dessen Wesensform in ihr als zur Thätigkeit bestimmende waltet. Die Vernunft im Gärtner wird in diesem Bereiche, im intentionalen oder idealen, zur Pflanze und er erkennt alles andere in seiner Eigenschaft als Gärtner nur insoweit dieses Andere Beziehung hat zur Pflanze. Niemals kann sonach die Vernunft zwei Gegenstände erkennen, sie seien denn in einer idealen Einheit miteinander verbunden; denn sie wird ganz zu dem, durch dessen Form sie bethätigt wird. Der Gärtner besorgt die Pflanze, wie wenn er selber Pflanze wäre; der Musiker besorgt sein Instrument, als ob er selber dieses wäre; der Leiter von Menschen soll sie leiten, will er anders der eigenen Vernunft folgen, als ob das Beste derselben sein eigenes wäre und ihre Anlagen seine eigenen.

Das ist ein fruchtbarer Grundsatz für die Pädagogik, der aber nur aus der thomistischen Auffassung von der durch das Erkennen geforderten

Einheit fließen kann. Denn danach vermittelt eben das Erkennen den Eintritt der außen bestehenden Verhältnisse in uns, so daß genau das Eine, Selbe in uns maßgebend wird, was in diesen Verhältnissen als Maß und Richtschnur dasteht. Folgt man dem Herbart'schen System, so muß der härteste Subjektivismus folgen. Die Begriffe werden dann von uns nach außen versetzt; die sinnlichen Vorstellungen sind unser eigenstes und alleiniges Erzeugnis, danach allein können wir verfahren; was außen für Anlagen, für Bedürfnisse bestehen, gelangt nicht zu unserer Kenntnis; was wir uns vorstellen, das versetzen wir nach außen. Leider herrschen solche Ansichten als maßgebende in der modernen Schulleitung. Bürokratischer Zwang ersetzt die Anbequemung an die Bedürfnisse der Kinder: „So denke ich mir den menschlichen Geist, also muß er so sein“; alle Einflüsse von außen, die solche Anschauung ändern könnten, gelten als nicht vorhanden. Man stellt sich ein Gefüge der menschlichen Fähigkeiten her und da hinein müssen nun alle Grundsätze für die Belehrung und Erziehung eingezwängt werden. Es gibt keine Seelenvermögen, wird laut verkündet. Also sind alle Kinder von Natur einander gleich, denn die menschliche Seele ist ja in allen dieselbe. Die menschliche Gattung, welche durch die Seele eben hergestellt wird, ist ja in allen Menschen dieselbe. Plato ist nicht mehr und nicht minder Mensch wie Thersites; Cäsar nicht mehr und nicht minder wie ein gewöhnlicher Soldat; das kleine Kind von einem Tage hat als Mensch genau dieselben Rechte wie der erfahrene Greis.

Die verschiedenen Grade von Seelenvermögen machen die Verschiedenheit unter den Menschen aus. Aber, so wird gesagt, „Seelenvermögen gibt es nicht.“ „Nur Seele existiert und diese hat in allen Menschen denselben Sitz, nämlich in einem Punkte des Gehirns.“ Also gibt es auch von den Menschen selber aus keine Verschiedenheit, ausgenommen höchstens eine solche, die von außen, von den Umständen, von der Angewöhnung kommt. Deshalb kann man getrost schablonisieren in der Schule, Pläne für ganze große Reiche aufstellen, nach denen man um 8 Uhr dies, um 9 Uhr jenes, um 10 Uhr wieder anderes vornimmt; beiläufig darf man nicht etwa da ein paar Minuten zusetzen und dort absetzen. Alles nach der Schablone, wie sie ein Anhänger Herbarts für sich ausgedacht, der da meint, alle Menschen müßten durchaus sein, wie er sich die Einrichtung der menschl. Natur vorstellt. „Er versetzt eben“, weil er die regierende Gewalt hat, „seine Vorstellung nach außen“, mag darüber auch der Zweck der Schule durchaus vereitelt werden. Es kann kein größeres Verderben für Schulen gedacht werden, als solche Ansichten, wonach die übrigen Menschen bloß Maschinen sind, zu leitenden Principien zu machen für die Erziehung von Wesen, die von der Natur selber mit Freiheit begabt worden.

Und worin äußert sich diese Freiheit bereits beim Kinde? Darin, daß es dem Einflusse Gottes untersteht, der allein freie Wesen, dem Vermögen der Freiheit gemäß, zu ihrem jedesmaligen Zwecke geleiten kann. Freisein heißt: nicht an natürliche beschränkte Ursachen gebunden sein. Das Herbart'sche System will die Erziehung freier Wesen binden an die eigenen subjektiven, willkürlichen Vorstellungen, die dann wieder am Ende mit mathematischer Genauigkeit von unkontrollierbaren Vorgängen im einzelnen Individuum abhängen. Willkür besteht da bloß mit Rücksicht auf die andern, die geleitet werden sollen; nicht mit Rücksicht auf die leitende Person selber. Für den Quell aller wahren Freiheit, der allein, diesem höchsten Vorzuge gemäß, jeden nach dessen Weise führen kann, hat das Herbart'sche System keinen Platz. Religion ist in demselben Gefühl, nicht frei von der Vernunft getragene Unterwürfigkeit unter die höchste Vernunft. Der Glaube dient beim Herbart'schen System nur dazu, Lücken zu stopfen

und Widersprüche zu verhüllen; er ist nicht das einzig würdige Thor für eine der menschlichen Natur voll entsprechende Erziehung.

Wir haben deshalb oben nicht ohne Absicht erwähnt, wie gemäfs der thomistischen Auffassung das natürliche Erkennen notwendig auf Gott zeigt, wir möchten sagen, mit dem ersten Beginne an. Das Wirkliche wird ja direkt erkannt. Wirklich aber ist etwas nur, insoweit es unter der wirkenden Ursächlichkeit der reinsten Wirklichkeit steht, die nichts ist als thatsächliches Erkennen, Gott selbst nämlich. Da ist das Thor weit offen, so weit wie Wirkliches existiert, für den Zutritt Gottes. Da werden die Eindrücke von aufsen her an erster Stelle geregelt durch Gott, den Urquell aller Freiheit. Wer von Gott also, als der erstleitenden Richtschnur, bei der Erziehung und beim Unterrichte absieht, der sieht eben ab von der natürlichen, objektiven Lage der Dinge und stellt an die Stelle der lebendig einfließenden Freiheit den kalten Zwang, der da für den Unterricht der Kinder eben solche Schablonen formt, wie für das Abfeuern von Flinten und Kanonen.

2. Die Selbsterkenntnis, das Selbstbewusstsein, das Ich macht im Herbart'schen Systeme viele Schwierigkeiten und kann am Ende gar nicht erklärt werden. Die Voraussetzung nämlich, von der die betr. Untersuchungen ausgehen, ist falsch. Deshalb kann auch das Ergebnis kein befriedigendes sein. Das Ich wird nicht unmittelbar gewußt oder erkannt, sondern vermittelt der eigenen Thätigkeit und demnach vermittelt der Gegenstände, auf welche die diesbezügliche Thätigkeit sich richtet. So lautet ein weiteres Princip des Aquinaten. Ich kann mein eigenes Ich erst dadurch erkennen, daß ich überhaupt etwas erkenne. Und ich kann nur erkennen, wenn ich einen erkennbaren Gegenstand vor mir habe. Ich unterscheide mich als handelnde Person von anderen dadurch, daß mein Erkennen zu mir zurückkehrt, nachdem es sich auf etwas anderes gerichtet hat. Ich erkenne dann mich als handelnden oder erkennenden und das andere als das Gekannte. Es ist falsch, von einer „Spaltung des Ich“ zu sprechen, insoweit ich erkenne, daß ich nicht bin das, was ich erkenne. Es ist auch falsch, von einem formellen Gegensatze, wie zwischen Schwarz und Weiß, zu sprechen beim Ich und Nicht-Ich, so daß alles andere nur das Nicht-Ich wäre und nur soweit erkannt würde; wie Fichte das thut. Ich erkenne nicht zuerst, daß ich erkenne, also mein Ich, und dann, daß anderes besteht. Gerade umgekehrt erkenne ich zuerst anderes und auf Grund dessen erkenne ich meine eigene Thätigkeit. Dies thut die tägliche Erfahrung dar und ebenso kommt es dem Wesenscharakter der menschlichen Natur zu. Das Kind erkennt vorerst vieles andere, ehe es weiß, daß es überhaupt erkennt; es spricht zuerst von sich in der dritten Person, nämlich wie es gehört, daß die andern es nennen, ehe es dazu übergeht, zu sagen: Ich will das; Ich frage das.

Dem Wesenscharakter der menschlichen Natur aber kommt es zu, wie wir eben gesehen, daß sie, an sich betrachtet, nicht von vornherein einzelne Wirklichkeit sei; sonst gäbe es ja nur einen wirklichen Menschen, wie es nur eine menschliche Natur gibt. Die menschliche Natur an sich ist nur ein Vermögen für das Sein im einzelnen Menschen, ein Vermögen, welches dasselbe bleibt in allen einzelnen Menschen und der Grund ist, daß vom Menschen ausgesagt wird, er sei Mensch. Also ist auch das Ich keineswegs thatsächliches Selbstbewusstsein oder, wie auch immer, etwas thatsächlich Gekanntes, sondern gleich der sonstigen menschlichen Natur bedarf es der Bethätigung durch Erkenntnisakte, wenn es auch, als berechtigtes Vermögen für das Selbstbewusstsein, mit der menschlichen Natur zu sein beginnt. Im Kinde besteht das Ich, aber es ist noch nicht bethätigt.

Deshalb erfreut sich auch das Kind aller Rechte, die mit einer freien Persönlichkeit verbunden sind, wie z. B. des Rechtes, erben zu können, trotzdem es seine Freiheit noch nicht bethätigen kann.

Weit entfernt, dafs in dem Ich eine Spaltung oder ein Gegensatz sei, insofern ich erkenne, was ich nicht bin, oder erkenne, dafs ich nicht thätig bin, besteht zwischen dem eigenen Ich, als dem zu Bethätigenden, und dem Nicht-Ich, nämlich den andern Gegenständen die Beziehung wie zwischen Vervollkommnungsfähigem und Vervollkommnendem. Dadurch, dafs und insoweit ich anderes erkenne, also insoweit meine Vernunft durch die Idee bethätigt wird, erkenne ich, wie viel ich erkennen kann, wie umfassend also mein Ich ist. Das Ich, als Vermögen für freies Selbstbewusstsein in mir, ist der Entwicklung unzugänglich, es ist in indivisibili, es ist gleichwie die menschliche Natur immer dasselbe. Aber das Ich, als bethätigtes Selbstbewusstsein, kann noch weiter entwickelt werden durch zahlreichere und eindringlichere Erkenntnisakte. Ich kann immer mehr sehen, ein wie großes Feld der Thätigkeit mir meiner Natur nach offen steht und sonach kann die Gröfse des in mir befindlichen Vermögens für das Sein und Erkennen immer offener vor mir liegen. Bewufster oder unbewufster kann mir etwas sein, je nachdem die Kenntnis davon mehr oder minder mein Erkenntnisvermögen durchdringt und ich mir diese meine Kenntnis zum Gegenstande meines Erkenntnisaktes mache. Nur da, wo das Sein selber und das Wesen Erkenntnisakt, wo also nichts erkannt werden kann, wie das eigene Sein oder was unter der verursachenden Kraft desselben steht und soweit es darunter steht; nur da, einzig also in Gott, ist das Erkennen des eigenen Ich ein unmittelbares, d. h. nicht durch das Erkennen von etwas anderm vermitteltes.

Auch dieses Princip Herbarts — und in dieser oder jener Modifikation der ganzen modernen Philosophie — vom unmittelbaren Erkennen des eigenen Ich bringt, denen die es vertreten freilich unbewusst, verderbliche Früchte in der modernen Pädagogik hervor. Das Erst- oder unmittelbar Erkannte mufs ja das Mafs und die Richtschnur sein für alles nachher Erkannte, wie das Licht, was da an erster Stelle und unmittelbar Gegenstand des Sehens ist, das Mafs und die Richtschnur ist für das Sehen von allem übrigen. Somit wird das Ich in den leitenden Mittelpunkt von allem Erkennen eingerückt, was ja auch nichts anderes ist wie eine Folge aus dem vorher behandelten Princip, aus der einseitigen Subjektivität nämlich der Vorstellungen und Begriffe. Der Mensch betrachtet sich gemäfs diesen Ideen, als ob er Gott wäre, dessen Ich allein, weil reine Thatsächlichkeit und sonach reine Kraft, alle andere Kenntnis Gottes mifst.

Die moderne Pädagogik stellt nicht an die Spitze das Wohl der Jugend, sondern selbsüchtig einseitige Bestrebungen. Da soll die Schule einer politischen Parteirichtung dienen, dort der Germanisierung oder Russifizierung oder sonst einer Sprache, dort wieder der Lieblingsansicht eines Schulrats oder eines Ministers. Remunerationen, höhere Stellungen, Furcht vor Tadel und Ähnliches sind die Motive, weshalb man sich beinahe um nichts anderes kümmert, als dafs die Jugend einen gewissen Firnis von Phrasen und auswendig gelernten Formeln erhält, mit dem man glänzen kann; während das Herz leer bleibt und, hinausgeworfen in den Strudel der Welt, sich an das Erste, Beste hält, was ihm begegnet. Gegen jenes Ich, von dem allein jedes andere Ich bethätigt und gefestigt werden kann, schliessen Principien, wie die Herbartschen, ab; sie kennen als letztgiltige Instanz nur das eigene Ich, dem alles andere dienen mufs. Deshalb kennen Schulen, welche nach dergleichen pädagogischen Principien geleitet werden, Gott und die Religion nur als Lückenbüfser oder als Produkt der Heuchelei, nicht aber als den

Born, aus dem innere Kraft und inneres Leben in die jugendlichen Herzen strömt.

3. Vernunft und Sinn stehen, nach allen Meinungen, beim Menschen in einem innigen Wechselverhältnisse. Es handelt sich nur darum, zu bestimmen, welcher Art dieses Verhältnis sei. Herbart nimmt blofs, wie im Grunde genommen die ganze moderne Philosophie, einen graduellen Unterschied an. Die Vernunft ist ihm ein weiter entwickelter Sinn und der Sinn ist ihm eine etwas weniger ausgebildete Vernunftthätigkeit. Er kennt keine andere Weise, allgemeine Begriffe zu gewinnen, als die Induktion. Der Sinn vergleicht weniger einzelne Fälle und kommt somit nicht zu einer schlechthin umfassenden Allgemeinheit. Die Vernunft vergleicht mehrere solcher einzelner Fälle, kann aber ebenfalls nie gewifs sein, dafs sie zu einer wirklichen Allgemeinheit gelangt ist; es könnten doch noch Besonderheiten vorkommen, die sich in die betr. Allgemeinheit des aufgefafsten Begriffes nicht einfügen. Aus dieser Behandlung von Sinn und Vernunft folgt von selbst, dafs Herbart sich die vernünftige Thätigkeit aus der sinnlichen entwickeln läfst, sie gewissermassen über dieselbe aufbaut. Die sinnliche ist, sozusagen, der Quell, die vernünftige der aus dem Quell gewordene Strom.

So ist es nicht bei Thomas. Da unterscheidet sich die Thätigkeit der Sinne ihrem ganzen Wesen nach von jener der Vernunft, die letztere hängt in ihrem Thätigsein in keiner Weise ab von den Sinnen. Sowie der Gegenstand auf beiden Seiten ein eigener, besonderer ist, der da erkannt wird, bei der Vernunft das Wesen oder das Moment des Allgemeinen und bei den Sinnen das Besondere oder Einzelne mit seinen charakteristischen Eigenschaften des Hörbaren, Sichtbaren, Duftenden, Schmackhaften, Fühlbaren; so ist auch die Thätigkeit auf beiden Seiten eine eigene, besondere, diesem Gegenstande entsprechende. Die Sinne nehmen von Natur ihren Gegenstand auf und die Vernunft empfängt mit Naturnotwendigkeit und als Voraussetzung aller ihrer Thätigkeit oder vielmehr als deren Grundlage, freilich sich selber unbewusst, das Wesen oder die Substanz der Dinge in sich. Sowie das Wesen in einem Dinge nicht ein Ergebnis von dessen Eigenschaften ist, sondern vielmehr denselben zu Grunde liegt; ähnlich ist die Thätigkeit der Vernunft kein Ergebnis derjenigen der Sinne, sondern vielmehr besteht die letztere um der vernünftigen Thätigkeit willen.

Die eigentliche Thätigkeit der Vernunft nämlich hat den Zweck, die Substanz oder die Wesenheit im vorliegenden Dinge, welche, unbewusst, mit Naturnotwendigkeit, losgelöst durch den praktischen Verstand, den intellectus practicus, von der Wirklichkeit oder den Einzelheiten, welche sie aufsen begleiten, sich in ihr, in der Vernunft nämlich, befindet, dieser gegenwärtig zu halten. Es existiert ja keine allgemeine Gattung als allgemeine, sie mufs in einem Einzeldinge sein. Und so kann sie auch nicht, da eben die Dinge so erkannt werden sollen wie sie sind, vernünftig erkannt werden, aufser sie, die Gattung, erscheine in einem Einzelsein und unter den Einzelverhältnissen der Wirklichkeit. Das Licht wird nicht gesehen, es sei denn dafs es auf einen besonderen, einzelnen Gegenstand falle. Und ähnlich wird die Gattungsform, die Substanz, nicht erkannt, es sei denn sie werde wiedergestrahlt von Einzelheiten, wie solche sie in der Wirklichkeit begleiten.

Dazu nun dient die Thätigkeit der Sinne. Die Idee, als die das Erkennen bestimmende Form, ist in der Vernunft kraft naturnotwendigen, unbewussten Wirkens. Aber da sie ganz und gar allgemein und sonach nicht im mindesten für die Existenz bestimmt ist, da sie auch wesentlich Form, nämlich formende Substanz aufsen ist und nicht für sich allein, ohne einzelne Wirklichkeit,

besteht, so kann sie nur erkannt werden, wenn sie inmitten der Einzelheiten des wirklichen Bestandes als formende vorgestellt wird. Die Sinne stellen ein Bild dieser Einzelheiten, also der besonderen stofflichen Wirklichkeit her. Und darin wird nun der Vernunft die eigene, in ihr verborgene Idee gegenwärtig. Die Sinne also sind für das menschliche vernünftige Erkennen notwendig, einzig vom Gegenstande aus, *ex parte objecti*, nicht vom Thätigsein selber aus, *ex parte agentis*. Sie helfen nicht der Vernunft, daß sie ihre spezifische Thätigkeit entwickeln könne; sie sind nicht *ex parte elicentis actum*. Sie vertreten die Stelle desjenigen, der dem Lesenden das Buch vorhält. Dadurch erlangt der Lesende nicht im mindesten die Fähigkeit, wonach er lesen kann. Vermag er nicht zu lesen, so kann kein Buch ihm helfen, welches man ihm vorhält. Und doch, will er lesen, so muß er ein Buch haben. Nach dieser Seite hin ist letzteres durchaus notwendig. Nur jene Vernunft also bedarf keiner Sinne oder ähnlicher Mittel, durch die der Gegenstand im einzelnen vorgehalten wird, vermitteltst deren sie das Geistige lesen kann, die da selbst ihr eigener Gegenstand, ihrem ganzen Wesen nach, ist.

So bleibt die Vernunft durchaus selbständig in ihrer Thätigkeit und trotzdem bleibt ihre Verbindung mit den Sinnen eine natürliche, sowie es natürlich ist, daß die Vernunft die allgemeinen Wesenheiten in den Wirklichkeiten der sichtbaren Welt liest. Es kann allerdings noch andere Mittel geben, als die Sinne, um das Buch herzustellen, in welchem die menschliche Vernunft die geistige Wahrheit liest. Aber im Bereiche der Natur ist sie an die Sinne zu diesem Zwecke gewiesen. Wir sind mit den Herbartschen Rechnungen über den mathematisch genau geregelten Einfluß der Außenwelt auf die sinnlichen Vorstellungen einverstanden. Wir möchten darin sogar noch weiter gehen. Aber wenn dann Herbart auch auf die Vernunft mit ihren Anschauungen aus diesen Rechnungen schließt, als ob diese Anschauungen nur ein Ergebnis wären des Einflusses von seiten der Außenwelt, so irrt er. Er vergiftet dann durchaus der freien Selbständigkeit der Vernunft, die allerdings nicht darin besteht, von den Einflüssen und Bestimmungen der Außenwelt ganz und gar unabhängig zu sein, soll sie doch die Dinge erkennen, wie sie in der Wirklichkeit sind. Aber diese Selbständigkeit im Thätigsein der Vernunft sträubt sich dagegen, von jenen Einflüssen maschinenmäßig abhängig zu sein, welche auf die Sinne wirken. Die Vernunft hat eben einen eigenen Gegenstand ihrer Kenntnis und dieser kommt nicht auf dem Wege der Sinne in sie; er hat seinen eigenen Weg, wie das Licht seinen eigenen Weg hat in das Auge, der Ton in das Gehör. Wie vielmehr die Eigenschaften eines Dinges, die Gegenstände der sinnlichen Kenntnis, ihre Richtschnur zu erblicken haben im Wesen dieses selben Dinges, dem Gegenstande der vernünftigen Kenntnis, so ist die letztere, weit entfernt, in sklavischer Abhängigkeit von den sinnlichen Vorstellungen zu stehen, vielmehr berufen, diese sinnlichen Vorstellungen aus eigener Kraft, gegebenen Falles, zu berichtigen.

Auch hier läßt sich leicht auf die pädagogische Verderblichkeit des Herbartschen Principis über das Verhältnis von Sinn und Vernunft hinweisen. Man rühmt sehr die Methode des Anschauungsunterrichts. Die Methode ist ja sehr richtig, wenn ihr mit Mafß gefolgt wird. Legt man aber auf dieselbe, als auf die einzige Lösung aller Schwierigkeiten beim Unterrichten, als auf die einzige Thüre für das Eindringen von Licht in die Vernunft des Kindes, Gewicht, so erscheint sie im höchsten Grade verderblich. Denn sie führt dann zu einer Mechanik des Unterrichts, die sowohl in den Kindern bloße Automaten sieht, als auch den Lehrer nur nach außen blicken läßt als auf die Richtschnur beim Unterrichten. Wenn

auch Herbart „in der Seele selber nichts kennt, was rein aus sich selbst einen neuen Lebensinhalt schaffen, was eine neue Folge von Zuständen rein aus sich selbst beginnen könnte“; — so hindert dies nicht, daß in der Wirklichkeit die Vernunft in sich die allgemeinen Ideen selbständig erzeugt, welche dann kraft der Mitarbeit der Sinne im Gegenstande, wie solcher, gemäß seinem wirklichen Einzelbestande, durch die Phantasie vorgehalten wird, sich selbst das in ihr ruhende geistige Vermögen vergegenwärtigt. Wenn auch sich selber im Anfange unbewußt, hat das Kind doch eine von den Sinnen unabhängige, selbständige Richtschnur in sich, nach welcher das äußerlich Geschaute aufgenommen wird. Diese Selbständigkeit in der Verarbeitung des durch die Anschauung Gebotenen macht, daß kein Kind in derselben Weise wie das andere von der Methode des Lehrers profitiert. Solche Verschiedenheit zu beachten, ist gerade die Hauptarbeit des Lehrers. Herbart aber leugnet eben die Grundlage, auf der eine derartige Verschiedenheit erwächst: die selbständige Auffassung von seiten des vernünftigen Geistes. Auch von dieser Seite her ist die Schablone das Lösungswort für das Unterrichten nach Herbartschen Principien. Eine Abrichtung der Kinder kann da verbürgt werden, kein Fortschritt ihres Geistes.

Wir berühren bloß noch folgende Punkte im Herbartschen Lehrsystem, die aber nichts als Folgerungen sind aus den bisher dargelegten Grundprincipien. Herbart leugnet Seelenvermögen; — und am Ende stellt er in Wirklichkeit so viele auf, wie Nerven oder Nervenfasern sind. Denn die Seele sitzt für ihn an einem Punkte des Gehirns. Also nur mittelst der Nerven und deren Bestandteilen kann sie Empfindungen aufnehmen; sie ist ja nicht z. B. im Fusse, der Kälte empfindet. Diese selbe menschliche Seele ist bald etwas Geistiges, bald ist sie die Empfindungen selber, bald ist (S. 76) Seele und Leib wie Kolbenstange und Schwungrad bei der Dampfmaschine. Sie ist nur graduell verschieden von der Tierseele und hat mit dieser die gleiche Unsterblichkeit; es können alle Seelen nach der Trennung vom Leibe wieder zu Rohmaterial für beliebige Verwendung werden.

Wir geben dem Verfasser des vorliegenden Werkes recht, wenn er sehr oft bei seinen Darlegungen Zweifel ausdrückt, ob denn dies der wirkliche Weg zur Wahrheit sei. Dies bezeugt seine geistige Unabhängigkeit und zugleich, wie die Herbartschen Principien ihm doch nicht das unverrückbare Ideal einer Grundlage für Psychologie sind. Mit seiner Geistesschärfe wäre er viel weiter gekommen, wenn er seine Forschungen auf das Fundament der Alten aufgebaut hätte. Wir sind zudem durchaus nicht der Meinung, die verderblichen Folgen für die Volksschulen, die wir eben angedeutet, träten überall ein, wo der Lehrer die Herbartschen Principien als Grundsätze für die Pädagogik annimmt. Die Natur der Dinge ist eben stärker als alle Theorie und verbietet in der Praxis Anwendungen, die man theoretisch machen möchte. Die Herbartschen Principien nun sind, im Gegensatze zu denen des heil. Thomas, durchaus gegen die Natur der Dinge; sie sind zumal gegen die Natur der menschlichen Seele.

Prof. Dr. Julius Marquardt: De fundamentis principii illius reflexi: Lex dubia non obligat. Brunsbergae 1889.

Den index lectionum der theologischen Lehranstalt zu Braunsberg für das Wintersemester von 1889 leitet eine Abhandlung ein über das Grundprincip des Probabilismus: lex dubia non obligat. Der Verf. übergeht den Hauptpunkt der Frage. Nicht darum handelt es sich nämlich, daß ein

Gesetz, welches nicht hinlänglich gekannt wird, keine unbedingt verpflichtende Kraft hat, sondern dies steht in Frage, ob, im Falle mehrere Gründe sprechen für die Existenz des Gesetzes als für die Nichtexistenz, dann der Mensch gegen das Gesetz handeln darf. Und da hätte der Verfasser die Entscheidung im hl. Alphonsus gefunden, der von den Probabilisten ja überaus hoch erhoben wird. Im morale systema heisst es: Quodsi opinio, quae stat pro lege, videatur certe probabilior, ipsam omnino sectari tenemur; nec possumus tunc oppositam, quae stat pro libertate, amplecti. Ratio, quia ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi. At ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam quae propius ad veritatem accedit, quae est opinio probabilior. . . . Ad licite operandum non sufficit sola probabilitas. . . . unde in praefata dissertatione falsum reputavi effatum illud commune inter Probabilistas, nimirum: ‚Qui probabiliter agit, prudenter agit‘.

Es ist dies eben auch ein Gesetz, das die menschliche Freiheit eine vernünftige ist und somit dem Urteile der Vernunft zu folgen hat. Die Vernunft nun vermittelt den Grund für das moralische Handeln; wie weit demnach etwas begründet erscheint, soweit ist es vernünftig. Wo also mehr Gründe sind für die eine Seite, wie für die gegenüberstehende, ist es grundlos, letzterer, im Gegensatze zur ersteren, anzuhängen. Dieses Gesetz ist kein zweifelhaftes.

Der Verfasser führt zudem den hl. Thomas an, indem er dessen Texte so aus dem Zusammenhange losreißt, das der Sinn verändert wird. Th. sagt allerdings (17 de verit. 3): Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti; aber er fügt hinzu — und dies wird, wie nach ausdrücklicher Übereinkunft, von allen probabilistischen Autoren ausgelassen — nisi quatenus tenetur scire praeceptum, und wie dies zu verstehen, erklärt er im Verfolge des Artikels. Danach hat nämlich Patutius ganz recht und Sylvius (S. 10 und 11) widerspricht ihm durchaus nicht, wenn er sagt: Leges divinas ab aeterno promulgatas fuisse et usque ab aeterno obligandi habuisse virtutem (Kraft), priusquam creaturae legem audirent et cognoscerent. Von vornherein nämlich verpflichten die Gesetze Gottes, die hier gemeint sind. Sobald der Mensch zum Gebrauche seiner Vernunft kommt, ist er nämlich verpflichtet (tenetur), dieselben zu kennen, sowie er verpflichtet ist, nach seinem mit der Natur und somit von Gott gegebenen letzten Zwecke zu streben und darüber nachzudenken. Patutius also spricht von „virtute“, während Sylvius betont, das die erwähnten Gesetze actualiter nicht binden von Ewigkeit. Sie können ja ganz wohl die Kraft haben, zu binden, von Ewigkeit; aber sie binden thatsächlich erst, wenn jener existiert, der gebunden werden soll. Der Verfasser würde jedenfalls zu einem andern Resultate gekommen sein, wenigstens mit Rücksicht auf Thomas, wenn er nicht der Gewohnheit der Probabilisten gefolgt wäre, bloß kurze, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen anzuführen, anstatt dem Zusammenhange selber zu folgen. Im Angelicus findet sich kein Artikel, den im Zusammenhange die Probabilisten, auch nur von ferne, für sich anführen könnten.

Dr. Friedrich Marbach: Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie.
Halle, Pfeffer, 1889.

Wir haben hier einen wertvollen Beitrag zur Lösung von Schwierigkeiten aus der Psychologie vor uns, soweit die Geschichte der diesbezüglichen Forschungen solche Lösung erleichtern kann. Der Beitrag ist um

so wertvoller, als er sich von der Verquickung des Lehre des Lactanz mit den oft höchst konfusen Ansichten der modernen Wissenschaft über die menschliche Seele freihält. Es werden objektiv die einzelnen Meinungen des berühmten Rhetors aus dessen Schriften vorgelegt und damit der praktische Beweis geführt, wie zeitig das Christentum öffentlich, mit aller möglichen Bestimmtheit, Stellung nahm für die Wahrheiten, welche die bloße natürliche Vernunft wissenschaftlich begründen kann und die deshalb bereits vor Christus von einzelnen Philosophen, wenn auch unvollkommen, gefunden wurden. Kaum war das Christentum als Religion vom römischen Weltreiche anerkannt, so wurde nach den verschiedensten Seiten hin dargethan, daß der geoffenbarte Glaube der innigste Freund ist alles des Guten und Wahren, was in den menschl. Forschungen sich findet.

Nach einer Einleitung, die von diesem Gesichtspunkte ausgeht, behandelt im ersten Teile der Verfasser die Realität, die Substanz, die Entstehung, die Einheit, den Sitz und die Thätigkeit der Seele, die Sinnesphysiologie, Sprachtheorie und Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Aus dieser einfachen Aufzählung ist bereits zu ersehen, wie reichhaltig die Ausbeute ist, welche in den das Sein der Seele betreffenden Fragen der Verf. gemacht hat. Wenn er Zweifel zu haben scheint, ob Lactanz nicht in der That die Seele für etwas Körperliches gehalten habe, oder wenn er darauf hindeutet, daß der betr. Kirchenschriftsteller mit sich selber in diesem Punkte noch nicht einig gewesen sei, so möchten wir betonen, daß bei den Alten corpus überhaupt sehr oft für Substanz, für etwas in sich Selbständiges genommen wird, nicht gerade immer im engeren Sinne für etwas Ausgedehntes. Dahin gehört die bekannte Frage Tertullians: „Wer leugnet, daß Gott ein Körper sei“, quis neget, Deum esse corpus? Es ist ja nach der ganzen Lehre Tertullians gar nicht daran zu zweifeln, daß er, mit allen übrigen Vätern, Gott für einen reinen Geist gehalten hat. Und so werden auch körperliche Eigenheiten, wie dünn, dicht, oft von der Seele im übertragenen Sinne ausgesagt. Was die Einheit und den Sitz der Seele anbelangt, so hat der Verf. übersehen, daß Lactanz, gleichwie die gesamten Väter, unterscheidet zwischen der Substanz — anima — oder dem Wesen der Seele und deren Vermögen. Die Vermögen haben, je nach ihrer Thätigkeit, einen verschiedenen Sitz in den verschiedenen Organen. Die Substanz der Seele ist überall im Körper ganz. Das Vernunftvermögen oder der Geist — mens — hat seinen Sitz im Gehirne, wie Lactanz meint, nicht weil es, dem Wesen seiner Thätigkeit nach, an den Ort gebunden wäre, sondern weil die Phantasiebilder ihm den Gegenstand seiner Thätigkeit vorhalten, kraft deren es das Allgemeine oder die Ideen abstrahiert von den einzelnen im Stoffe befindlichen Wirklichkeiten. Interessant ist, wie der Verfasser die Stellen hervorhebt, in denen Lactanz die Erschaffung jeder einzelnen Seele von seiten Gottes betont. Man sieht, wie mit Bezug darauf die Ansichten des Origenes bereits in der Kirche überwunden waren. Wir möchten jedoch nicht so allgemein behaupten, ein großer Teil der Kirchenväter sei dem Kreatianismus entgegen. Von eigentlichen, anerkannten Kirchenvätern könnte hier nur Augustin in Betracht kommen. Dieser aber behauptet nicht den Generatianismus, sondern betont bloß die Schwierigkeiten, welche der Kreatianismus den Verteidigern der Erbsünde bietet; er will sich aber weder für die eine noch für die andere Seite entscheiden. — Spricht Lactanz von der Bewegung der Seele, so ist dieser Ausdruck im weiteren Sinne zu verstehen; wie nämlich Aristoteles und nach ihm Thomas sagt, daß intelligere ebenfalls quoddam moveri sei, in dem Sinne, daß die Vernunft in Thätigkeit tritt, nachdem sie im Vermögen dafür, also nicht thätig, war. Das intelligere oder geistige Verstehen wird

da als *actus perfecti* bezeichnet und die stoffliche Bewegung von Ort zu Ort als *actus imperfecti*, insofern nämlich die Vernunft thätig ist, um zu leiten oder zu bestimmen und zu vollenden, der Stoff aber bewegt wird, um von aussen her geleitet und bestimmt zu werden.

Der zweite Teil bespricht das Handeln der Seele und dabei den Wertunterschied zwischen Seele und Körper, die Willensfreiheit, den Unterschied zwischen Mensch und Tier, die Affekte im allgemeinen, den Zorn, die Unsterblichkeit und deren Beweisgründe, mit denen Lactanz den Lucrez widerlegt. Es dürfte hier noch mehr wie im ersten Teile betont werden, dafs Lactanz kein dogmatischer oder philosophischer Autor ist, der den Zweck hat, schwierige Punkte aus der Philosophie oder Dogmatik vorzulegen und zu erläutern. Lactanz schreibt für die grofse Öffentlichkeit. Sein Zweck ist vorzugsweise ein apologetischer. Durch eine glänzende rhetorische Form sucht er die christliche Wahrheit auch für Ungläubige geniefsbar zu machen. Es kann da ganz wohl vorkommen, dafs vor der strengen theologischen Kritik manche seiner Ausdrucksweisen nicht zu bestehen vermag, wenn sie auch, richtig und zumal nach der damaligen Auffassung erklärt, einen angemessenen Sinn zulassen.

Lic. Jos. Bantz: Grundzüge der kath. Dogmatik. Zweiter Teil: 1) Die Lehre von Gott dem Schöpfer; 2) die Lehre von Gott dem Erlöser. Mainz, Kirchheim; 206 S.

Es ist viel enthalten auf verhältnismäfsig wenigen Seiten. Aber man kann nicht sagen, dafs unter der knappen Form die Korrektheit des Inhalts leidet. Wer die katholische Lehre nach ihren verschiedenen Seiten hin klar hingestellt, positiv begründet und die Einwände dagegen kurz und bündig zurückgewiesen sehen will, dem ist mit diesen „Grundzügen“ gedient. Ein eingehenderes Studium kann sich ganz wohl daran anschliessen; denn der Verfasser verzeichnet mit Sorgfalt und guter Auswahl die einschlägliche Litteratur. Tiefere spekulative Erörterungen darf man freilich nicht hier suchen; der Verfasser schliesst sie bereits durch den Titel aus. Die Lehre von Gott dem Schöpfer behandelt der Verf. in vier Abteilungen. Dieselben haben den Titel: Die Schöpfung im allgemeinen, die Werke der Schöpfung im besonderen, die göttl. Vorsehung, die Sünde in der Menschenwelt. Es kommen also da zur Sprache die Freiheit der Welterschöpfung, die Zeitlichkeit der Welt, das biblische Sechstageswerk mit Zurückweisung des Darwinismus, die Entstehung der menschlichen Seele, der Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, die Ur-Gerechtigkeit im Paradiese, der Sündenfall der Engel, die Erbsünde und im Anschlusse daran die unbefleckte Empfängnis. Im zweiten Teile wird die Lehre vom Erlöser: den beiden Naturen und ihrer hypostatischen Einigung behandelt und im Anschlusse daran das Werk des Erlösers, die Erlösung im allgemeinen und das dreifache Amt Christi, besprochen. Keine der zahlreichen an diese Punkte sich anschliessenden Kontroversen ist unberücksichtigt gelassen. Die Lehre von der Ur-Gerechtigkeit, der Erbsünde und der unbefleckten Empfängnis hätte an Klarheit und innerem Zusammenhange noch gewonnen, wenn sich der Verf. streng an Thomas gehalten haben würde, der bekanntlich, mit allen alten Scholastikern, annimmt, das Wesen der Ur-Gerechtigkeit habe sich im Bereiche der natürl. Kräfte gehalten, ihr Ursprung aber sei ein übernatürlicher, nämlich die heiligmachende Gnade in Adam, und danach sei die Ur-Gerechtigkeit selber etwas Übernatürliches, *aliquid supernaturale*, wenn auch ihrer Substanz nach keine *gratia*.

G. J. Waffelaert: Confessarius rite institutus ad impugnandam blasphemiam. Brugis, Vandenberghe-Denaux, 1889.

Mit der logischen Schärfe, reichen Belesenheit und der gereiften, ersten Urteilkraft, welche den Verfasser auszeichnet, bekämpft in diesem Schriftchen der rühmlichst bekannte Moralist zu Brügge die Sünde der Gotteslästerung, indem er dem Beichtvater die wahre Schwere dieser Sünde lehrt, sowie die Art und Weise ihrer Bethätigung, und ihm die besten Mittel angibt, mit den verschiedenen Klassen der Gotteslästerer zu deren Heile im Beichtstuhle zu verkehren. Es handelt sich hier um eine wahre, leider immer weiter um sich greifende moralische Pest. Und nicht am wenigsten befördern jene Beichtväter diese Pest, die, weil die Sünde der Gotteslästerung eben so häufig und gewohnheitsmäßig begangen wird, selber nach und nach sich die Schwere derselben verbergen und nicht mit dem gehörigen Ernste dagegen auftreten. Leider helfen darin so manche Moralbücher. Mögen recht viele Beichtväter dieses Schriftchen lesen. Keiner wird es ohne Nutzen für seine Seele aus der Hand legen.

Dr. Arthur König, Professor der Theologie: Der katholische Priester vor 1500 Jahren. Priester und Priestertum nach der Darstellung des h. Hieronymus. Breslau, Aderholz.

Vorliegende Schrift ist der fast unveränderte Abdruck einer Reihe von Artikeln, die im „Schlesischen Pastoralblatt“ veröffentlicht wurden. Wir wünschten, daß sie in jedes Priesters Hände käme, so belehrend und herzerwärmend ist sie. Es kann gar nicht fehlen, daß der Priester, welcher diese Stellen aus Hieronymus, wie sie der Verfasser verständnisvoll gemäß den priesterlichen Obliegenheiten miteinander verbunden hat, nicht nur liest, sondern tief betrachtet, von heiliger Begeisterung für seinen erhabenen Beruf erfüllt wird. Wir sagen, man solle diese Stellen betrachten. Wir heben damit nur hervor, was mit den da angeführten Worten des heiligen Kirchenlehrers wie etwas Selbstverständliches verbunden ist. Man kann eben keine der vorgelegten Stellen lesen, ohne unwillkürlich in das eigene Herz zu greifen, Vergleiche anzustellen und entsprechende Vorsätze zu fassen.

Man spricht heutzutage viel vom verderblichen Einflusse des Staatskirchentums und fordert die unbeschränkte Freiheit der Kirche. Gewiß mit vollem Recht. Aber worin besteht die erste Bedingung, um diesem Einflusse vorzubeugen, ohne welche keinerlei Kampf gegen solches unberechtigtes Einmischen des Staates in kirchliche Verhältnisse etwas nützen kann? Der Priester achte sich selbst. Er halte seine priesterliche Würde für zu groß, als daß er bei staatlichen Behörden um eine gute Pfründe oder eine höhere Stellung betteln gehe; dadurch setzt er den von Gott ihm übertragenen Stand der Verachtung aus. Deshalb betonte Leo XIII. in seinem Briefe an den Erzbischof von Köln, in welchem er aussprach, er hätte die Anzeigepflicht, unter noch zu bestimmenden Modalitäten, dem Staate zugestanden und so den aditus zum Frieden geöffnet; der Papst, sagen wir, betonte, es seien ja nun die Priesterseminare wieder offen, in welchem die Kandidaten des Priestertums mit echt priesterlichem Geiste erfüllt werden können.

Leo XIII. wies damit auf den Anteil hin, den jeder Priester dadurch, daß er seine Würde achtet und damit dem echt kathol. Geiste genügt, an der Paralyse alles unberechtigten Einflusses von seiten des Staates nehmen kann. Sei jeder Priester, im Bewußtsein der Auserwählung von

oben her, die ihm zu teil geworden, innerlich unabhängig; dann ist dem sog. Staatskirchentume der Giftzahn ausgebrochen.

Wir müssen jedes Extrem vermeiden. Das eine ist so gefährlich wie das andere. Bis hinauf zur Wahl der ersten Diakone hat die Kirche stets einen gewissen Anteil an der Auswahl ihrer speciellen Diener den Laien bewilligt. Die Art und Weise dieses Anteils ward, je nach den Umständen, frei bestimmt von der höchsten kirchlichen Obrigkeit. Nie hat die Kirche gewollt, dafs ihr Priestertum eine vom Volke abgeschlossene Kaste sei, die sich rein aus sich ergänze. Das finden wir wohl bei vielen Sekten; jedoch nie bei der Kirche Gottes. Diese will im besten Sinne des Wortes eine Volks-, eine katholische Kirche sein, wo die Gläubigen folgen den einmal aufgestellten Priestern, diese aber, wie Augustin in seiner Regel sagt, „in ihrem Herzen zu Füfsen liegen den Gläubigen“ und deren Bestes allein zur maßgebenden Richtschnur ihres Handelns machen. Das besondere Priestertum in der Kirche dient dem Allgemeinen, kraft dessen jeder Gläubige sich selbst, nämlich seinen Besitz, seinen Körper und seinen Willen, geistiger Weise aufopfert dem Allmächtigen. Dies ist die heilige Einheit, welche die Kraft der Kirche bildet. Welcher Priester am vorzüglichsten und am eifrigsten dient dem Besten der ihm anvertrauten Seelen und des ganzen christlichen Volkes, der wird seiner Würde und, setzen wir dazu, seiner Bürde, am ersten gerecht werden.

Diese Gedanken wurden unwillkürlich in unserm Innern lebendig, als wir in dieser neuen, geisterhebenden Schrift des Herrn Verfassers die Worte lasen, mit welchen Hieronymus die Erhabenheit der priesterlichen Würde, die Wichtigkeit und den weiten Umfang der dazu erfordernten Vorbereitung, die dem Priester nötigen Tugenden und die hoherhabenen, schweren Obliegenheiten des priesterlichen Amtes schildert. Die Bildung des Herzens durch die schwersten Tugenden ist da nicht minder erheischt wie die Bildung des Verstandes durch alle Arten von Wissenschaft. Man darf beim Priester nicht fragen, was ist ihm notwendig; man muß da vielmehr fragen, was ist ihm nicht notwendig. Profanwissenschaft geziemt sich für den Priester ebenso gut wie die eigentl. theologische Wissenschaft.

Der Verfasser charakterisiert kurz, aber treffend die Frage nach dem Nutzen der heidnischen Autoren für den Priester. Dies steht ja nicht in Frage, ob überhaupt die sog. klassischen Autoren gelesen werden sollen. Wer dies bestreiten wollte, würde sich mit dem ganzen christl. Altertum und mit der ganzen Scholastik, den Aquinaten an der Spitze, in Widerspruch setzen. Aber dies ist verkehrt, dafs man die klassischen Autoren zur Grundlage aller weiteren Entwicklung im Schüler machen will. Das Christentum soll danach erst sich aufbauen auf der sog. klassischen Bildung. Wollte man der Weisung folgen, die der hl. Hieronymus gibt und zuerst das Herz und den Verstand des Knaben stufenweise durch die Wahrheiten der heil. Schriften bilden, wie dies von unserm Kirchenlehrer S. 22 geschildert wird, so würde das Studium des klassischen Altertums vielmehr den Gesichtspunkt des Schülers erweitern, als dafs es denselben jetzt oft beenzt und ihn von der Wertschätzung der übernatürlichen Offenbarung abzieht. Der Schüler würde den Sinn auffassen, welcher den mythologischen Ideen des Altertums, gemäß dessen ernstesten Vertretern selber, innewohnt, während er jetzt oft genug nur das Läppische und Unreine an selbigen behält und allmählich sein eigenes Herz dadurch verdirbt.

Es ist vollständig verfehlt, unreifen Kindern als Geistesnahrung Ideen, die sich im Ovid oder auch im Homer oder Virgil finden, zu bieten; es müßte denn damit zum mindesten Hand in Hand gehen, und zwar auf seiten ein und desselben Lehrers, die ernste und anziehende Einführung in

die schönen Wahrheiten des Christentums, wie solche in den h. Schriften und in den Büchern der Väter sich finden. Gegen das klassische Heidentum, welches so viele fruchtbare Ideen, einzig mit Hilfe der natürl. Vernunft, erkannt hat und in gewähltester, unerreicht dastehender Form vorlegt, ist niemand, der von wahrhaft katholischem Geiste erfüllt ist. Aber gegen das verdorbene Heidentum, gegen welches die ersten Leuchten selber der heidnischen Wissenschaft und Kunst gekämpft haben, muß sich jeder Christ und jeglicher, der den Fortschritt des Menschengeschlechts liebt, mit aller Kraft wenden. Dieses verdorbene Heidentum besteht darin, daß man den Menschen abschließen will gegen alles Höhere, Geistige; und besonders heutzutage besteht es darin, daß man die sogen. klassischen Autoren mit aller Gewalt in Gegensatz bringt zum Christentum und somit zum wenigsten die größte Indifferenz gegen die Offenbarung aus ihnen schöpft, während doch in Wahrheit die Lehren dieser letzteren die Samenkörner der natürlichen Vernunft nur befruchten können und zu höherem Leben befähigen.

Hieronymus selber war ja in der ganzen klassischen Litteratur, wie kaum je einer, bewandert. Aber ihm diente sie, um desto höher zu schätzen die Weisheit Christi, welche berufen war, der schönen Form der Alten erst ihren angemessenen, den Menschengest beseligenden Inhalt zu geben.

Es wäre sehr zu wünschen, daß solche Aussprüche über das katholische Priesteramt und dessen erhabene Obliegenheiten auch aus andern Vätern gesammelt würden. Derartige Arbeiten würden geeignet sein, jenen Geist echt priesterlicher Opferwilligkeit und innerlicher Unabhängigkeit wieder zu entzünden, welcher in den Jahrhunderten der großen christlichen Väter so Staunenswertes leistete. Der Herr Verf. hat sich durch seine Schrift Anspruch auf Dankbarkeit von seiten eines jeden Priesters erworben.

Floistorf, Commern, Kreis Schleiden.

Dr. C. M. Schneider,

Sitzungsbericht der St. Thomas-Akademie in Luzern. 1889 und 1890.

Das genannte Institut hielt im Jahre 1889 sieben Sitzungen: drei öffentliche, welchem nicht nur die Aktiv-, sondern auch die Passiv-Mitglieder und andere eingeladene Zuhörer beizuwohnen pflegen, und vier Sitzungen, an denen nur die Aktivmitglieder sich beteiligen. Die erste öffentliche Sitzung fand im großen Saale des Priesterseminars statt den 12. März. An derselben hielt der Hochw. Herr Vice-Präses Portmann, Prof. theol., einen Vortrag über „Freiheit und Toleranz“ nach den Grundsätzen der Encyklika Papst Leo XIII. „de libertate humana“ (vd. Kathol. Schweizer-Blätter 1889. 2. Heft). — In der zweiten öffentlichen Sitzung, den 18. Juni, hielt Hochw. Herr Pfarrer Bieri von Romoos einen Vortrag über „die Welterschöpfung aus Nichts nach der Lehre des hl. Thomas“. (S. cont. Gent. I. II. c. 15. 16.) Er zeigte dabei, wie der hl. Lehrer die Irrtümer des modernen Materialismus zum voraus widerlegt hat (vd. Kathol. Schwz.-Bl. 1890. 1. Heft). — Hieran schloß sich ein Vortrag vom Hochw. Herrn Präses N. Kaufmann, Prof. philos., über Giordano Bruno, sein Leben und seine Lehre. Der Vortragende wies nach, daß die Lehre des von den Freidenkern gefeierten Bruno eine Verbindung des materialistischen Hylozoismus mit pantheistischer Aftermystik enthält, und der tiefere Grund der Bruno-Feier in Rom darin zu suchen ist, daß der Nolaner als Vorläufer des modernen Monismus betrachtet wird. „Die monistische Wissenschaft in Deutschland erkennt im Pantheismus

G. Brunos die antizipierte moderne Naturphilosophie“, so schrieb der bekannte Darwinianer Professor Häckel an das römische Festkomitee, an dessen Spitze der Materialist Moleschott stand (vd. Kath. Schwz.-Bl. 1889. 3. Heft). — In der dritten öffentlichen Sitzung, den 26. November, sprach der Hochw. Herr Sekretär Thüring, Prof. theol., über „das Autoritätsprincip in der menschlichen Gesellschaft“. (S. th. II. II. Qu. 104 u. 105.) Er zeigte, wie wichtig die Betonung des Autoritätsprincips gegenüber den modernen Umsturztheorien der Sozialdemokraten ist. — Ferner trug der Hochw. Herr Pfarrer Grüter von Ballwil vor über „die Moralstatistik und ihre Bedeutung für die Sozialethik“.

In den Sitzungen der Aktivmitglieder wurde der Disputation über das jeweiligen vorgetragene Thema besondere Aufmerksamkeit geschenkt, während in den öffentlichen Sitzungen in der Regel keine Diskussionen gehalten werden. In der Sitzung vom 25. Januar referierte Herr Portmann über die Encyklika Leo XIII. „De libertate humana“; er zeigte dabei, wie sehr die Lehren des Aquinaten vom Oberhaupte der Kirche in dieser herrlichen Kundgebung des philosophisch und theologisch hochgebildeten Papstes berücksichtigt werden. Den 8. April referierte Herr Thüring in Fortsetzung der letztjährigen Erörterungen in betreff der Anthropologie des hl. Thomas über dessen Lehre von den menschlichen Seelenvermögen im allgemeinen (S. th. I. Qu. 77 u. 78). — Den 29. Oktober hielt Herr Portmann einen Vortrag über das System in den Quaestiones disputatae des hl. Thomas. Dieser Vortrag, den der Verfasser in erweiterter Form in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen gedenkt, wird ohne Zweifel anregen zum Studium des bedeutungsvollen Werkes, das oft weniger berücksichtigt wird als die beiden Summen des hl. Lehrers. — Endlich in der Sitzung vom 27. November sprach Herr N. Kaufmann über den Positivismus des französischen Philosophen August Comte. (Veröffentlicht in den Kathol. Schweizer-Blättern 1890. 2. Hft.)

Im Jahre 1890 wurden acht Sitzungen gehalten: drei öffentliche und fünf der Aktiv-Mitglieder. In der ersten öffentlichen Sitzung, den 11. März, sprach Herr Portmann über „den höchsten Abschluss der menschlichen Erkenntnis nach der Lehre des hl. Thomas“. (S. theol. I. Qu. 88.) — In der zweiten Sitzung, den 17. Juni, sprach Hochw. Herr Seminarregens Segesser, Prof. theol., über „die Bestimmung des Menschen“, „de fine hominis“ (S. theol. I. II. Qu. 1—5); Herr Grüter trug sodann die Fortsetzung seiner Arbeit über die Moralstatistik vor. — In der dritten öffentlichen Sitzung, den 18. November, führte Herr Thüring die Lehre des Aquinaten über die Willensfreiheit vor „de libero arbitrio“. (S. theol. I. Qu. 83. cf. I. II. Qu. 10.) Er widerlegte dabei auch die Einwürfe moderner Gegner. — Sodann referierte Herr N. Kaufmann über die Sitzung der philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft zu Augsburg, den 3. Sept. 1890, besonders über seinen Vortrag „das Kausalitätsprincip und seine Bedeutung in der Philosophie“. (Wird im philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft veröffentlicht werden.)

In den Sitzungen der Aktiv-Mitglieder wurden folgende Themata behandelt: In der Sitzung vom 31. Januar trug Herr Thüring vor über die intellektiven Vermögen der menschlichen Seele „de potentiis intellectivis“ (S. theol. I. Qu. 79); den 28. Februar sprach Herr N. Kaufmann über die Thätigkeiten des Intellektes (S. theol. I. Qu. 84 ff.) und referierte dabei über seine Kontroverse in betreff der thomistischen Erkenntnislehre mit Pfarrer Isenkrahe (vd. Philos. Jahrbuch der G.-G.). — Den 17. Juli führte Herr Pfarrer Grüter ein Bild vor von der Kanzelberedsamkeit des berühmten Predigers in der Notre Dame in Paris, P. Monsabré O. P.; er

zeigte, wie sehr dieser Kanzelredner die Lehre des hl. Thomas in seinen Vorträgen berücksichtigt. — Den 28. Oktober wurde im Anschluß an einen bezüglichen Vortrag des Herrn Thüning disputiert über die Lehre des Aquinaten von der Willensfreiheit. — Endlich den 16. Dezember gab Herr Portmann im Anschluß an seinen früheren Vortrag über die Quaest. disput. ein specielles Referat über die Quaest. „de Veritate“.

Möge die St. Thomas-Akademie in Luzern, welche zwar in bescheidenen Verhältnissen wirkt, aber, wie der Leser aus dem obstehenden Bericht entnehmen kann, eine rege, zielbewufste, wissenschaftliche Thätigkeit entfaltet, unter dem hohen Protektorat der kirchlichen Lehrautorität stetsfort bestens gedeihen.

Luzern, im Dezember 1890.

N. Kaufmann, Canon.
Prof. philos., d. z. Präses.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXI, 5. u. 6. Heft, CXXII, 1. Heft 1891. *M. Hébert*: La métaphysique de l'inconscient 401. *Ch. Charaux*: L'Angelus 430. *Ackermann*: La notion de liberté chez les grands philosophes; — chez S. Thomas et les scolastiques (Fortsetzung; vgl. V, 510 dieses Jahrb.) 448. *Aus. Franchi*: Le criticisme et la science moderne 497. *Th. Desdouits*: La contradiction radicale du déterminisme 524. *L. Ollé-Laprune*: La philosophie et le temps présent 535. *A. Barberis*: Des symboles mathématiques que l'on pourrait employer en logique 553. CXXII, 58. *P. Derennes*: La division des facultés de l'âme d'après les scolastiques 567. *A. Ackermann*: Les facultés de l'âme chez les anciens et chez les modernes 584. *Domet de Vorges*: La perception et la psychologie thomiste; — des sens externes; de la vue 5. *Van den Gheyn*: La définition de la religion d'après S. Thomas 36. *G. Léchalas*: La géométrie des espaces à paramètre positif 75. *Mgr. d'Hulst*; Résumé des conférences de Notre-Dame: Les fondements de la moralité 80.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XI) 11. — 14. fasciculus 1891. *P. de Groot*: De auctoritate S. Thomae Aqu. 161. 193. *A. Rotelli*: Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 165. 196. *J. B. Chabot*: Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I qu. 27—43 (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 169. 201. *J. D. P.*: Quarta via S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 172. *J. B.*: De immaculata B. M. Virginis conceptione (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 174. 205. *Semeria*: Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et iuxta recentiores theologos (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 182. 208. *Ermoni*: Commentarium in Opusculum S. Thomae Aqu. De verbo (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 177. *Vinati*: Relationum definitio et divisio ad mentem S. Thomae 185. *Ermoni*: Existentia dei et philosophus christianus 214. Secundus conventus oecumenicus doctorum catholicorum 218. Ephemeridum pertractantium de re philosophica ac theologica annua recensio 222.