Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 8 (1894)

Artikel: Aus der jüngsten philosophischen Litteratur
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761925

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

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

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

Download PDF: 11.07.2025

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

409 [64], 1. Quid ergo: Quid igitur, si. 411 [66], 20 vor hec ist tamen ausgefallen. Z. 26 mouendo: moriendo. Z. 28 nach et odio hat die Hdschr. abermals et, was aber zu streichen ist. 412 [67], 3 Vnde teste ieronimo: Vnde ieronimus.

Zum Schlusse möge es mir gestattet sein, für die S. 346 [1] Anm. 2 auf Grund des Cod. Bernens. 19 s. X—XI befürwortete Schreibweise Eriugena einen weiteren Zeugen anzuführen. Durch das Entgegenkommen der Verwaltung der Berliner Königl. Bibliothek konnte ich vor kurzem den aus Cheltenham neu dorthin gekommenen, jetzt von Val. Rose (Handschr.-Verz. XII., S. 66—69) beschriebenen ältesten aller Codices von Eriugenas Dionysiusübersetzung einsehen (cod. Phill. 46), welcher etwa hundert Jahre älter ist als der Berner und sicher dem X. Jahrh. entstammt. Auch dort ist fol. 4[r] ganz deutlich geschrieben ERIUGENA. Nun dürfte zwar, soweit ich nach meinen früher gemachten Excerpten urteilen kann, der Berner Kodex direkt aus dem Berliner abgeschrieben sein, da eine Reihe von Verderbnissen der Berner Handschrift ihre Erklärung aus der Berliner findet, und damit würde der Berner Kodex seinen Wert als selbständiger Zeuge neben dem Berliner verlieren; aber die Bezeugung der auch an sich empfehlenswerten und bestens zu erklärenden Namensform Eriugena ist durch die Berliner Handschrift bis in die nächste Nähe der Lebenszeit des Autors herangerückt.

AUS DER JÜNGSTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Beginnen wir unsere Übersicht über einige der neuesten Erscheinungen der Philosophie mit den logischen Schriften. Den modernen Standpunkt einer empirisch-psychologischen Richtung vertritt (1.) Lauczizky in seinem für Gymnasien bestimmten Lehrbuch der Logik, das sich übrigens in didaktisch-pädagogischer Hinsicht durch übersicht-

[1] (1.) Lauczizky, Lehrbuch der Logik zum Gebrauche an Gymnasien, Wien 1890. — (2.) Dr. C. Gutberlet, Logik und Erkenntnislehre, 2. Aufl. Münster 1892. — (3.) Dr. Schmidkunz, Der Hypnotismus in gemeinfaſslicher Darstellung, Stuttgart 1892. Vgl. derselb. Psychologie der Suggestion. — (4.) R. F. Finlay, Der Hypnotismus, Aachen 1892. — (5.) Dr. Osk. Braun, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg 1891. — (6.) M. Schweinsthal, Théorie du Beau, Bruxelles 1892. — (7.) Dr. Husserl, Philosophie der Arithmetik I. Bd.; Halle-Saale 1891. — (8.) Illigens, Die unendliche Anzahl und die Mathematik. Münster 1893. — (9.) Dr. Gedeon Spicker, Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit, Leipzig 1892. — (10.) Dr. A. Gieſswein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft, Freiburg i. B. 1892.

liche und verständliche Darstellung auszeichnet. Der Aufschwung aber, den nach des Verfassers Meinung die Logik in der jüngsten Zeit genommen, scheint uns zweifelhafter Natur, da wir weder in der mathematischen Behandlung der Logik durch Lange, noch in der Aufnahme mannigfaltigsten Details aus den besonderen Wissenschaften, vor allem den Naturwissenschaften einen Fortschritt nicht zu erkennen vermögen. Soweit der Fortschritt in der Wahl der Beispiele liegen soll (die man als eine Art von partie honteuse der Schullogik hingestellt hat), so fällt gegen den Vorteil der innigeren Verbindung, in welche der logische Unterricht durch die Entlehnung derselben aus den speciellen Wissenschaften tritt, der Nachteil ins Gewicht, dafs durch die vielfach notwendige sachliche Erklärung die Aufmerksamkeit von dem unmittelbaren Gegenstande abgelenkt wird. Im Interesse der Logik liegen gerade die einfachsten und farblosesten Beispiele.

Wissenschaftlich nicht befriedigend ist die Bestimmung der Logik und ihres Verhältnisses zur Psychologie; nur die letztere hat es direkt mit den Denkthätigkeiten, die erstere aber mit den Denkformen, d. h. den in den Denkobjekten hervorgebrachten künstlichen Dispositionen, also mit einem rein idealen, nicht aber realen Objekte zu thun. Nominalistisch ist die Theorie des Begriffs. Die Empfindung soll durch die Anlehnung an eine Wortform oder Wortempfindung eine gewisse Selbständigkeit gewinnen und dadurch zum Begriffe werden (S. 7): eine ganz unmögliche Auffassung, da eine Kombination von individuellen Dingen nichts Allgemeines zu erzeugen imstande ist. Oder ist nicht der „Begriff“ Rot eine nähere Bestimmung des „Begriffs“ Farbe, Eigenschaft, Ding? — Obgleich sehr viel Grammatisches aufgenommen ist, so fehlt doch die so wichtige Lehre von der Supposition des Terminus. Über die aristotelischen Kategorieen findet sich eine Bemerkung, die beweist, dafs dem Verfasser Bedeutung und Einteilungsgrund derselben trotz Brentanos Schrift (Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden bei Arist.) unbekannt geblieben ist.

Die Definition des Urteils trifft nicht das wahre Wesen desselben, denn es drückt ein objektives Verhältnis, nicht aber die blofse Zusammengehörigkeit von Gedankenelementen aus. Ebenso subjektivistisch ist auch die Modalität des Urteils aufgefafst, nämlich als beruhend auf den Graden der Zuversicht, mit welcher die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat behauptet oder negiert wird. — Bezüglich der Äquipollenz gelangt der Verfasser, indem er die Negation zum Subjekt statt zur Kopula zieht, zu der schiefen Darstellung S. 60. In dem angeführten Beispiel: alle Katzen sind Raubtiere, erhält man allerdings durch Negation von Subjekt und Prädikat kein äquipollentes Urteil, wohl aber durch Negation der Kopula und des Prädikates, nämlich: Keine Katze ist Nichtraubtier, wo nur scheinbar die Negation zum Subjekt, in Wirklichkeit zur Kopula gehört, indem der Sinn ist: alle Katzen sind nicht Nichtraubtiere. — Von der Auffassung der Äquipollenz als unmittelbaren Schlusses ist mit Recht abgegangen; diese sowie die Konversion bildet eine Eigentümlichkeit der Urteile, wie sie auch beide von der älteren Logik aufgefafst worden sind.

Die Bedeutung des Syllogismus wird treffend hervorgehoben. Das Princip des Schlusses aber dürfte kaum richtig formuliert sein (S. 76). Ein wesentlicher Mangel ist die Nichtbeachtung der Modi des Syllogismus. Aufgabe der Logik ist doch offenbar eine erschöpfende Darstellung der Formen, in denen das Denken sich bewegt, oder genauer, in die es sein Objekt kleidet, zu bieten. Dagegen legt die neueste Logik, welcher

der Verfasser folgt, das Hauptgewicht auf die Materie, den Inhalt, daher die gesonderte Behandlung der „Identitäts-Subsumtions-Exemplifikationsschlüsse“ statt einer Theorie des kategorischen Schlusses und seiner verschiedenen Formen. Es liegt darin, um im Sinn der alten Logik zu reden, eine Vermischung des Dialektischen, Topischen mit dem Logischen. Die Logik hat in der Schlufslehre zunächst die Schlufsweisen in formeller Beziehung nach Quantität, Qualität und Modalität der Prämissen anzugeben und aufzuzeigen, was sich ohne Rücksicht auf den besonderen Inhalt daraus ableiten läfst, und erst daran das Besondere, die Theorie des Beweises und des Wahrscheinlichkeitsschlusses anzureihen.

Inniger an die Tradition schliefst sich an und erscheint daher auch für den Schulgebrauch weit vorzüglicher das (2.) Lehrbuch der Logik und Erkenntnislehre von Dr. Gutberlet (in 2. Aufl.). In einer kurzen Einleitung spricht sich der Verfasser über Begriff und Einteilung der Philosophie aus. Da eine nähere Begründung fehlt, so können wir uns auf das bei Besprechung der Metaphysik desselben Verfassers Gesagte (Jahrb. VII S. 237) berufen. Mit der Darstellung der Logik, im grofsen Ganzen genommen, einverstanden, wollen wir nur die Punkte kurz berühren, in welchen wir entweder nicht vollkommen befriedigt oder abweichender Ansicht sind. Die Bestimmung des Formalobjekts der Logik läfst Klarheit bezüglich des Verhältnisses von Denkakt und Denkform vermissen; ferner scheint uns die Anwendung der Unterscheidung von Formal- und Materialobjekt, welche in Bezug auf Vermögen und Habitus vollberechtigt und unentbehrlich ist, auf den Begriff nicht zulässig; weiterhin der Ausdruck: „intuitiver Begriff“ für unmittelbar durch Abstraktion gewonnene Begriffe nicht glücklich. — Der an den aristotelischen Kategorieen geübten Kritik vermögen wir uns nicht anzuschliefsen; speciell ist die Bemerkung, Aristoteles hätte der Substanz zunächst das Accidens beiordnen sollen, unbegründet; denn dafs Aristoteles dies wirklich gethan, dafür konnte Dr. G. die Belege in der bekannten Schrift Brentanos finden.[1] Wenn gleichwohl Arist. das Accidens nicht als oberste Gattung betrachtet, so ist er vollkommen im Rechte; denn Accidenssein wird von Eigenschaften, Thätigkeiten, Relationen nicht im selben, sondern nur in einem analogischen Sinne ausgesagt. — Wie viele andere, läfst auch der Verf. den kontradiktorischen Gegensatz zwischen Begriffen (Mensch — Nichtmensch) bestehen; wie uns scheint, besteht derselbe nur zwischen Urteilen, wie denn auch Arist. konstant Bejahung und Verneinung als Beispiele jenes Gegensatzes anführt. — Das Wesen des Urteils ist nicht erschöpft durch die „Identität der Ideen“, sondern drückt das wirkliche Verhalten, also eine Beziehung zur Objektivität aus, weshalb Wahrheit oder Falschheit notwendige Eigenschaften des Urteils bilden und dieses darnach auch bestimmt werden kann. — Treffend sind die seltsamen Erklärungen, die das impersonelle Urteil gefunden, zurückgewiesen. — Obgleich die vom Verf. gegebene allgemeine Definition vom Urteil nur auf das kategorische zutrifft, betrachtet derselbe doch das hypothetische als nicht zurückführbar auf das kategorische. Wir erlauben uns bezüglich dieses Punktes statt weiterer

[1] Die Resultate der Untersuchungen Brentanos halten wir durch die Einwendungen Zellers (Philos. d. Griechen 3. Aufl. II 2 S. 265 Anm.) nicht für widerlegt; die „Aufnahme“ der Kategorieen aus der Erfahrung und eine systematische Ableitung schliefsen sich nicht aus, was freilich ein von Hegelschen Vorurteilen nicht ganz freies Urteil kaum zugestehen wird.

Bemerkungen auf Joh. a S. Thoma, Logica, de enunciat. art. 1 et 2 zu verweisen.

Indem wir über einige andere untergeordnete Punkte hinweggehen, wenden wir uns dem zweiten Teile des Buches, der Erkenntnistheorie zu, in welcher aufser logischen Problemen auch psychologische behandelt werden. Wir halten eine „Erkenntnistheorie" als besondere Disciplin nicht für berechtigt, und die vom Verf. zur Rechtfertigung vorgebrachten Gründe vermögen uns nicht zu überzeugen. Die Psychologie kann von der Beziehung auf die Objekte der Erkenntnis nicht absehen; denn Wesen und Ursprung der Seelenvermögen lassen sich ohne Rücksicht auf die Objekte nicht bestimmen. Gleichwohl sind wir weit entfernt, die Wichtigkeit der erkenntnistheoretischen Untersuchungen angesichts der modernen Richtungen zu verkennen, aber wir verlangen, dafs das Logische in der Logik, das Psychologische in der Psychologie, das Metaphysische, resp. Physische in der Metaphysik oder Naturphilosophie, kurz jegliches an seinem Orte abgehandelt werde.

Für den Standpunkt des Verf. ist folgende Äufserung charakteristisch: „Wer eine Erkenntnistheorie schreiben will, die unseren Bedürfnissen und zugleich der wahren philosophia perennis et universalis gerecht wird, mufs einen Blick besitzen, der nicht auf den scholastischen Horizont eingeengt ist; er mufs die scholastische Philosophie durch und durch kennen, um die zerstreuten Bausteine zu sammeln und zu verwerten; er mufs die gesamte philosophische Entwickelung, insbesondere auch die neuere Philosophie seit ihrer subjektiven Richtung in Cartesius und ihrer kritischen seit Kant nicht blofs kennen, sondern vollauf würdigen können. So haben Kleutgen, A. Schmid u. a. auf Grundlage der scholastisch-aristotelischen Principien eine Erkenntnistheorie geschaffen, die besser als alle neueren Versuche die Rechte der menschlichen Vernunft gegen die Skepsis zu wahren imstande ist." (S. 143.)

Wer diese Worte liest, wird der Meinung sein, dafs Kleutgen und Dr. A. Schmid die Erkenntnistheorie in ungefähr gleichem Sinne und Geiste bearbeiteten und auf „scholastisch-aristotelischer Grundlage" fortzubilden suchten. Indes ist nichts entfernter von dem wirklichen Thatbestand. Die zwei Bände der Schmidschen Erkenntnislehre würden, selbst von allen anderweitigen Arbeiten dieses Autors abgesehen, allein hinreichen, um vom Gegenteile zu überzeugen. Wenn Schmid selbst meint, auf thomistischem Standpunkt zu stehen und diesen fortzubilden, so ist dieses eben eine Selbsttäuschung, wie seine Meinung, an der philosophia perennis et universalis fortzuarbeiten. Nur wenn die geschichtliche Reihe: Plotin, Meister Eckart, Cusanus, Böhme, Baader die philos. perennis repräsentiert, kann auch Sch. den Anspruch erheben, ein Vertreter der „ewigen" Philosophie zu sein. Die Absicht aber, die „synthetischen Urteile" Kants mit der scholastischen Abstraktionstheorie, dem aristotelischen intellectus agens zu verbinden, hat ebensowenig Aussicht auf Erfolg, als der von demselben Autor auf theologischem Gebiete unternommene Versuch, die thomistische Gottes- und Gnadenlehre durch Elemente aus der Böhme-Baaderschen Theosophie zu befruchten und fortzubilden. Dafs endlich diese neue Erkenntnistheorie die Rechte der Vernunft gegen die Skepsis wahre, kann nur der zugeben, dem die wahre Meinung Schmids unbekannt ist; denn dieser betrachtet als letzten Gewifsheitgrund den Glauben und das Vertrauen auf die Vernunft, ist also im wesentlichen mit den Skeptikern einverstanden, denn was diese bezweifeln, ist nicht die Thatsache der Gewifsheit, sondern deren

Berechtigung. Den Nachweis dieser aber hält Sch. für ebenso unmöglich als die Skeptiker selbst.

Wiewohl wir keinen genügenden Grund zu haben glauben, den Vf. für einen Anhänger der glaubensphilosophischen und theosophisch-ontologisierenden Richtung Sch.s zu halten, so fürchten wir doch, eine gewisse Unklarheit in der Erörterung der Fundamentalsätze (S. 163) auf Rechnung eines solchen Einflusses setzen zu sollen. Oberster Grundsatz der Beweisführung ist, wie uns scheint, allein der Satz des Widerspruchs, der einer weiteren Stütze durch den vom Grunde nicht bedarf, dieselbe nicht einmal zuläfst; die Selbstgewifsheit aber ist nur die Bedingung für das thatsächliche Erkennen, in keiner Weise aber Grund des gewissen Erkennens, denn dieser liegt ausschliefslich in der einleuchtenden Wahrheit selbst; die subjektive Gewifsheit entspringt aus der objektiven. Es ist daher auch die Äufserung dem Mifsverständnis ausgesetzt und erinnert an den glaubensphilosophischen Standpunkt Schmids, dafs die Wahrheit und Gewifsheit von der Wahrhaftigkeit der Vernunft abhänge. Wir kehren diese Behauptung um und sagen: die Wahrhaftigkeit der Vernunft ist uns dadurch verbürgt, dafs wir mit Evidenz und mit einer jeden Irrtum und die Möglichkeit eines solchen ausschliefsenden objektiven und unmittelbaren Gewifsheit in den obersten Grundsätzen (des Widerspruchs, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten) Wahrheit erkennen.

S. 169 hätte doch angedeutet werden sollen, dafs der Theismus eines Baader (wie überhaupt der Theosophen) kein reiner, haltbarer und konsequenter Theismus ist.

Der Bewufstseinstheorie S. 170 vermögen wir nicht zuzustimmen; wir vermissen die Unterscheidung des sinnlichen vom geistigen Bewufstsein; denn ist es nicht die Vernunft, die sich in den Sinnen bethätigt, müssen vielmehr die sensitiven von den intellektiven Vermögen sorgfältig unterschieden werden, so kann auch das unmittelbare Bewufstsein der sinnlichen Akte nicht dem geistigen Erkenntnisvermögen, sondern nur der Sinnlichkeit in uns zugeschrieben werden. Die Alten haben dies in ihrem sensus communis anerkannt, der nichts anderes als das sinnliche Bewufstsein ist und auch den Tieren, denen doch das Selbstbewufstsein abgeht, zukommt.

Gerade die Sinnentheorie freilich ist es, welche die stärksten Spuren modernen Einflusses aufweist und die Schmidchen Sympathieen erklärlich erscheinen läfst. Während nach scholastischer Auffassung die Gewifsheit von der Existenz der Aufsenwelt eine unmittelbare ist, die ihren Grund darin hat, dafs die Dinge selbst, nicht aber zuerst deren Species wahrgenommen werden, nimmt der Vf. einen Übergang vom Bewufstseinszustand der Sensation auf den äufseren Gegenstand an und denkt sich denselben durch einen angebornen Trieb (eine unbewufste Anwendung des Kausalitätsprincips?) vermittelt (S. 187). „Schon bei der Objektivierung der Sinnesempfindung kann nur ein angeborner Trieb vollständig erklären, warum wir die subjektive Modifikation der Netzhaut, des Ohres u. s. w. aufser uns setzen. Dieser Trieb nötigt uns auch, die so objektivierten Sinnesqualitäten auf äufsere Dinge als deren Träger und weiter als deren erregende Ursachen zu beziehen. Die objektive Begründung, welche diesen Trieb leitet und stützt, kann als Hypothese bezeichnet werden, wenigstens läfst sie sich wissenschaftlich kaum anders fassen.“ Im Zusammenhang steht diese für uns unannehmbare Konzession an den Phänomenalismus, Idealismus und Skepticismus mit der Theorie des Vf. von den Sinnesqualitäten, die ihn auch zur Annahme von

„relativen“ Eigenschaften der Dinge führt (eine contradictio in adjecto, wie uns scheinen will).

Die Folgen der vom Vf. eingenommenen Stellung machen sich empfindlich geltend in der Widerlegung Kants, die trotz des aufgebotenen unleugbaren Scharfsinns nicht durchweg gelungen ist. Ein näheres Eingehen müssen wir uns versagen. Nur die „synthetischen Urteile a priori“ seien ihrer eminenten Bedeutung wegen noch einmal berührt. Zunächst sei bemerkt, dafs das „analytisch“ weiter als im Sinne des Herausgebers gefafst werden müsse, wenn Kant überwunden und eine eigentliche Erweiterung der Erkenntnis durch Urteil und Schlufs nachgewiesen werden soll. Bezüglich der Schmidschen synthetischen Urteile a priori erklärt der Vf., nicht zu wissen, was gegen dessen Synthesen einzuwenden sei. Also scheint ihm Sch. im Rechte, wenn er in der Sache mit den Gegnern übereinzustimmen meint? (S. 205.) Wir glauben, es sei unmöglich, in der Lehre von den synthetischen Urteilen a priori ein gutes Stück Weges mit Kant zu gehen (a. a. O.), ohne auf Irrwege zu geraten. In der That hängt die Schmidsche Theorie mit Lehren zusammen, die G. selbst an einem anderen Orte als falsch verwirft.

Es ist nicht einzuräumen, dafs Kants synthetische Urteile a priori nur insoweit verwerflich seien, als sie die Leugnung objektiver Seinsnotwendigkeit implicieren. Die Weiterentwickelung, die der Gedanke Kants in den Systemen Fichtes und Hegels gefunden, beweist vielmehr, dafs die synthetischen Urteile a priori mit objektiver Seinsnotwendigkeit vereinbar seien, freilich um den Preis pantheistischer Irrtümer. Eine ähnliche Wendung nimmt aber auch Dr. Schmid, der die synthetischen Urteile a priori mit ontologisch-theosophischen Ideen in Verbindung bringt.

In der Frage der synthetischen Urteile handelt es sich nicht blofs um die willkürliche Bestimmung des Synthetischen und Analytischen. Gibt man nämlich einerseits einen Fortschritt der Erkenntnis auf rationalem Wege nicht zu, und sucht doch andererseits dem Empirismus und Sensualismus zu entgehen, so wird man der Seele die Fähigkeit apriorischer Synthesis zuschreiben müssen, die dann irgendwie näher gefafst und begründet wird, entweder in dem Sinne einer ursprünglichen Synthesis der Apperception (also rein subjektiv und formal) oder in dem Sinne einer subjektiv-objektiven, Form und Stoff der Erkenntnis umfassenden Synthesis eines absoluten Ich oder des absoluten Begriffs (Fichte, Hegel). Schmid selbst begründet die synthetischen Urteile a priori (die von ihm aufgestellten, gewissermafsen superrationalen — nicht übervernünftigen — Synthesen) durch eine Art von ursprünglicher Vernunftanschauung in einer dem Ontologismus und der Baaderschen Theosophie verwandten Weise. Durch seinen „gemäfsigten“ Ontologismus sucht dann Sch. dem von G. mit Recht gegen die Kantschen synth. Urteile a priori erhobenen Vorwurf blinder Naturnotwendigkeit zu entgehen, indem er, wie gesagt, jenen Urteilen eine Art intellektueller Anschauung unterlegt; eben in dieser ontologisch-theosophischen Wendung aber liegt die Bestätigung dafür, dafs die Schmidschen apriorischen Urteile einen ganz anderen Sinn haben als die analytischen Erweiterungsurteile der Scholastik.

Die Bezeichnung des sog. ens rationis als imaginäres Sein scheint uns nicht zutreffend; es gibt ein ens rationis, das logische nämlich, das weder real noch eine blofse Chimäre ist, sondern ideal oder intentional im Sinne der intentio secunda: ein notwendiges Gebilde des specifisch menschlichen Denkens in Begriffen u. s. w., das seinen Gegenstand nicht

real, wohl aber ideal afficiert. Für das Verständnis der platonischen und aristotelischen Ideologie sowie der in neuerer Zeit hervorgetretenen Theorieen vom „Absoluten“ ist die richtige Auffassung des ens rationis logicum von eminenter Wichtigkeit, wie wir bei einer anderen Gelegenheit zu zeigen hoffen. — Das über das Sein der idealen Wahrheiten Gesagte nehmen wir mit der Bd. VII S. 242 des Jahrb. gemachten Beschränkung an. Zu den Äufserungen über den gemäfsigten Realismus glauben wir bemerken zu sollen, dafs das volle Verständnis des thomistischen Realismus ohne ein solches der gesamten Erkenntnistheorie des englischen Lehrers nicht zu erreichen ist (vgl. Princip der Individuat. S. 98 ff.).

Im Interesse des theologischen Glaubens stellt der Vf. die Theorie von einer „freien Evidenz“ auf. Wie uns dünkt, hat der göttliche Glaube seine eigenen Gesetze; er ist, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, eine Erkenntnis der göttlichen Dinge nach deren eigenen Weise. Um die Freiheit und Übernatürlichkeit desselben zu retten, bedarf es deshalb nicht einer „freien Evidenz“, die an das lucus a non lucendo erinnert, vielmehr bleibt der göttliche Glaube frei, auch wenn seine natürlichen Beweggründe notwendige Evidenz mit sich führen sollten, eben weil er göttlich und übernatürlich ist. Andererseits aber wäre er weder frei noch übernatürlich, wenn er auf jener „freien“ Vernunfteinsicht im eigentlichen Sinne begründet wäre. Inevidenz ist dem Glaubensinhalt und ebenso auch dem Glauben selbst und seinem Formalmotiv wesentlich und unterscheidet ihn vom Wissen und Schauen. Evidenz ist daher zwar das höchste Kriterium der natürlichen Erkenntnis, nicht aber aller Erkenntnis, nämlich nicht der übernatürlichen Glaubenserkenntnis; nur indirekt, sofern der Glaube ein von der Vernunft gefälltes Glaubwürdigkeitsurteil voraussetzt, kann man von der Evidenz als Kriterium aller Erkenntnis reden.

Das Princip der objektiven Evidenz, wie wir es verstehen, im Sinne eines criterium quod, nicht criterium secundum quod, als welches der hl. Thomas mit Recht das Widerspruchsprincip in höchster Instanz betrachtet, bedeutet nichts anderes als das Bestimmtsein des menschlichen Erkennens durch den Gegenstand und gilt daher vom sinnlichen wie vom intellektuellen Erkennen. Daher kann nicht zugegeben werden, dafs das Kriterium des Descartes mit dem der objektiven Evidenz zusammenfalle. Die idea clara et distincta, von welcher erst auf das Objekt übergegangen werden soll, besagt das gerade Gegenteil und hat auch thatsächlich die Philosophie in eine subjektivistische Bahn geführt. Als blofses crit. quod ist denn auch die objektive Evidenz für die Kontroverse ohne Wert; denn es ist unnütz, sich auf die Evidenz zu berufen; dagegen bildet das Widerspruchsprincip die letzte entscheidende Norm; wer dieses leugnet, von dem gilt: cum principia negante non est disputandum. — Die Behauptung S. 268, dafs nach dem hl. Thomas die höchsten Principien das Licht der Vernunft bilden, ist dem ontologistischen Mifsverständnis ausgesetzt. Versteht man unter dem Licht der Vernunft das intellektuelle Erkenntnisvermögen, so ist jene Behauptung unrichtig und unthomistisch, denn das Vermögen ist etwas Subjektives, die obersten Principien etwas Objektives.

Die Schwierigkeit, die Wahrheiten der sittlichen und religiösen Ordnung durch die natürliche Kraft der Vernunft zu erkennen, ist im allgemeinen richtig und treffend nachgewiesen; doch möchten wir uns nicht zu jeder einzelnen Behauptung bekennen. So bezüglich des platonischen Unsterblichkeitsbeweises; denn wenn Platons Gründe, wie sie

liegen, nicht beweisen, so steckt doch ein wahrer Kern in ihnen, den der hl. Thomas aus der teils phantastischen, teils mythischen Hülle herauszuschälen gewufst hat. (S. Th. 1 qu. 75 art. 6. Über Platons Beweise vgl. Zeller, Ph. d. Gr. II 1 S. 826 Anm. S. 833 4. Aufl.)

Vom logischen wenden wir uns dem psychologischen Gebiete zu. Hier begegnet uns zunächst mit zwei Schriften über den Hypnotismus, einer populären (3.) unter dem Titel: „Der Hypnotismus in gemeinfafslicher Darstellung" und einer ausführlichen wissenschaftlichen „Die Psychologie der Suggestion" der rührige Redacteur des unseren Lesern bereits bekannten antimaterialistischen Broschürencyklus und Privatdocent an der Universität München Dr. H. Schmidkunz. Die erstere verbreitet sich in acht Abschnitten über Hypnose im allgemeinen, über die Erscheinungen, Anwendungen und Gefahren der Hypnose, woran sich eine Geschichte derselben anschliefst. Der Vf. unterscheidet Suggestion und suggestiblen Zustand (Suggestibilität) und bemerkt, dafs die Lehre von den suggestiblen Zuständen noch weit hinter der von der Suggestion zurückgeblieben sei. Die Hypnose sei nichts weiter als ein künstlich hervorgerufener suggestibler Zustand, der seine Analogieen im normalen Zustande habe. Genauer wird die Hypnose bestimmt „als schlafartiger Zustand, worin die gewöhnliche Suggestibilität auf Grund des Rapports zu der den Schlaf erzeugenden Person und im Sinne dieses Rapports verändert, zumal vielseitig gesteigert ist" (S. 29). In dieser Definition tritt das Grundbestreben des Vf.s hervor, die Suggestion und Hypnose in einen umfassenden psychologischen Zusammenhang zu bringen. — Die Suggestion ist teils Real-, teils Verbalsuggestion; neuere Versuche scheinen selbst die Mentalsuggestion als Thatsache zu erweisen. (S. 30.) Mit besonderem Nachdruck hebt der Vf. die therapeutische Bedeutung des Hypnotismus hervor. Von den „forensischen" Gefahren meint er, „im ganzen erscheine die Schuld des Hypnotismus an solchen Gefährlichkeiten höchstens in dem nämlichen Lichte, wie etwa die Schuld eines Schaugepränges an Taschendiebereien und Ohnmachten". Was die moralische Gefahr der Unterdrückung und Schwächung der Willenskraft betreffe, trete unter den richtigen Umständen selbst das Gegenteil, Stärkung eines schwachen Willens ein, überhaupt verhalte es sich mit dem Hypnotismus wie mit allen indifferenten Dingen, die des Mifsbrauchs fähig sind. — Zur „Geschichte des Hypnotismus" im „gedankenstarren" (S. 200) Mittelalter dürfte es auch für den Vf. von Interesse sein, wenn wir eine Stelle aus den Schriften des hl. Thomas mitteilen, die uns gerade aufstöfst und die beweist, dafs nicht blofs dem „grofsen" (sic!) Albertus (S. 199), sondern auch seinem gröfseren Schüler eine psychologische, suggestionistische Auffassung gewisser Erscheinungen nahe lag. Die Stelle findet sich 1 S. Th. qu. 110 art. 2 diff. 1 und lautet: Conceptioni animae obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae ad calorem et frigus, et quandoque ad sanitatem et aegritudinem.

In der angeführten gröfseren Schrift werden die hypnotischen Erscheinungen als „normale, nur ungewohnt gesteigerte Bestandteile eines das alltägliche Leben durchdringenden Ganzen, des Suggestionismus" darzustellen gesucht. Unser ganzes seelisches Dasein sei durchsetzt von Suggestionen; es bedürfe nicht erst der hypnotischen Zustände, mit denen man sonst die Suggestion in erster Reihe zu verbinden pflege. (S. 49.) „Suggestion ist die Hervorrufung eines Ereignisses durch die Erweckung eines psychischen Bildes." „Diese Welt ist der weite Kreis der Suggestion und der suggestiblen Zustände; Erscheinungen, die alles

Seelenleben durchziehen, im reichsten System, die keine Hypnose brauchen, aber in ihr eine Steigerung, manche Verwicklungen und besondere Begleitumstände erfahren. Jener Makrokosmos ist, kurz, der Suggestionismus, und der Mikrokosmos, den er einschliefst, wie die ganze Welt das menschliche Auge, ist der Hypnotismus" (S. 87). Die Erscheinungen des Suggestionismus und Hypnotismus verbinden sich zu einer fortschreitenden Kette. „Wir verstehen die einzelnen Glieder derartiger Ketten nicht ohne diejenigen übrigen Kettenglieder, welche unterhalb der fraglichen Stelle, in der Richtung des Einfacheren liegen, und wir verstehen, erklären sie um so eindringender, je tiefer wir in der Kette zu den Elementen, zu den Wurzeln des ganzen Entwickelungsstammes herabsteigen. Diese genetische Forschungsart nenne ich die Wurzelmethode." (S. 257.)

Die angeführten Äufserungen dürften genügen, um den Standpunkt und die Methode des Vfs. zu kennzeichnen. Als charakteristisch möge noch das Folgende eine Stelle finden: „Dafs die Philosophie immer wieder darauf zurückkommt, die Dinge selbst nicht als solche, sondern als Inhalte unseres Vorstellens zu betrachten, eine Einsicht, die, ohne von Kant im geringsten abhängig zu sein, doch als gesichertes Ergebnis einer langen Entwickelung der Philosophie, insbesondere durch ihre Vertreter in England feststehen dürfte." (S. 52. Vgl. S. 57. „Dieselben — Ausdruck und Begriff der Suggestion — tauchen erst dort auf, wo überhaupt die meisten Fortschritte der Philosophie zu suchen sind, nämlich in England.")

Neben diesen Sympathieen mit dem idealistischen und phänomenalistischen Empirismus der englischen Philosophen bemerken wir indes auch gelegentlich eine freundliche Wendung zu gunsten der aristotelischen Psychologie. „An diesem Punkte treffen unsere suggestionistischen Erfahrungen mit einem grofsen Strome der bisherigen Psychologie zusammen und gewinnen den Mut, für einen ausdrücklichen psychologischen Monismus einzutreten." (S. 251.) Wir nehmen von diesem Zugeständnis Akt, soweit wirklich nur ein psychologischer Monismus im Sinne der Zurückführung der vegetativen und sensitiven Funktionen auf die eine intellektive Seele, nicht aber ein anthropologischer Monismus gemeint ist, der den Leib selbst als blofse Erscheinung der Seele betrachtet.

Dem Vf., dessen umfassender Gelehrsamkeit und wissenschaftlichem Streben unsere Anerkennung nicht versagt werden soll, standen ein medizinischer und ein ästhetischer, leider aber kein zuverlässiger theologischer Mitarbeiter zu Gebote. Wie es zu geschehen pflegt, ist auch der Vf. geneigt, die Tragweite der neu der Wissenschaft sich erschliefsenden Thatsachen zu überschätzen. Die Suggestion, die unbewufst thätige Phantasie (daher die Sympathie mit Frohschammer) soll imstande sein, alle Rätsel der natürlichen und übernatürlichen Ordnung zu lösen. In stetigen Übergängen glaubt uns der Vf. bis zu den Höhen der Ekstase, der Stigmatisation, der Prophetie emporführen zu können; selbst Schöpfung und Inkarnation legen den Schleier des Geheimnisses ab und stellen sich als Materialisationen, jene der göttlichen Ideen, diese des Logos dar. (S. 337.) „Wenn ein Hypnotiker oder sonst suggestiv Ergriffener durch einen Rapport mit einer zweiten Person oder mit sich selbst zu einer Hypermnesie gelangt, in welcher ihm vergessene Sprachen wieder auftauchen; und wenn die pfingstfeiernden Apostel durch einen Rapport mit der dritten göttlichen Person zu einer Erleuchtung gelangten, in welcher ihnen vielleicht sogar nie gekannte Sprachen geläufig wurden, so fehlt

dazwischen höchstens das eine Bindeglied suggestiver Zustände, in welchem nicht nur Erinnerungen, sondern auch neues Wissen und Können irgendwoher eingeflößt worden sind. Derartige Beispiele aber werden heute ebenfalls immer nachdrücklicher behauptet." (S. 335.)

Für die Stellung des Vfs. zur Theologie (sein theologischer Gewährsmann ist Döllinger) und Kirche ist noch folgende Äufserung bemerkenswert: „Der Verfasser selbst kann gestehen, dafs ihn seit langem nichts der katholischen Religion in eine solche Nähe gerückt hat, als seine Beschäftigung mit dem Suggestionismus und dem, was sich daran schliefst. Dieser ist endlich ein Weg, der aus dem Irdischen unserer Zeit wieder herausführt zu einer weitsichtigeren Auffassung der Welt." (S. 336.) Doch hält jene „Nähe" den Vf. nicht ab, gelegentliche Ausfälle gegen die römische Kirche zu machen oder zu gestatten. Dahin gehört z. B. der Bund, den der moderne Staat pflegt mit der römischen Kirche, „die da schlimmer einen hypnotischen Bann ausstrahlt als das Auge des Hypnotiseurs." (S. 321.) Ferner: „Wahre Orgien feiert die an Stelle des freien Gefühls und Urteils getretene, selbst narkotisch unterstützte Suggestion im Gottesdienst der römischen Kirche." (S. 334.) Vgl. den Ausfall Gersters, des medizinischen Mitarbeiters des Verfassers S. 71.

Was aber die „weitsichtigere Auffassung der Welt" betrifft, so scheint uns die Art, wie der Vf. das „Übernatürliche" behandelt, weder ein weitsichtiges noch ein tiefblickendes Auge zu verraten. Er meint, um den Begriff des Übernatürlichen wäre es nicht schade, und Gott habe uns nichts zu verbergen, sich keiner Geheimnisse zu schämen (S. 336). Der Begriff des Übernatürlichen ist die notwendige Konsequenz des echten Theismus; ein übernatürlicher Gott aber, der die Welt aus nichts schafft, nicht aber den Stoff zu ihr aus seinem eigenen Wesen entnimmt, müfste sich seiner selbst, nicht seiner Geheimnisse schämen, wenn er nicht verborgene Tiefen in sich schlösse, Tiefen des Wesens und der Weisheit, und wenn er nicht eine absolute Herrschaft über das Geschaffene besäfse. Wenn da jemand sich zu schämen hat, so vielleicht der Vf. selbst seines Gottesbegriffs, der allen Andeutungen nach ein theosophischer, Immanenz und Transcendenz verbindender, damit aber auch Gott ins Endliche und Materielle herabziehender, also ein Gottes unwürdiger ist. Daher gewisse, wenn auch reservierte Sympathieen mit occultistischen und spiritistischen Bestrebungen, wie sie in der Zeitschrift Sphinx ihre Vertretung finden und die sich besser mit Brahmanismus und Buddhismus als mit dem Christentum vertragen.

Die theologischen „Anwendungen" bilden zweifellos die schwächste Partie des sonst sehr verdienstvollen und belehrenden Werkes. Mit der Anwendung seiner „Wurzelmethode" auf Prophetie, Ekstase, Glossolalie und gar noch auf Schöpfung und Inkarnation betritt der Vf. ein Gebiet, wo der Faden der psychologischen Kontinuität zerreifst und der besonnene Forscher nicht mehr zu folgen vermag. Entschiedenen Tadel verdient die Aufnahme der Abbildung der Stigmatisation des hl. Franziskus von Assisi, angeblich nach einem italienischen Bilde aus dem vierzehnten Jahrhundert in der kleineren populären Schrift. Die auf S. 42 gegebene Erklärung im Sinne einer Autohypnose mit starrer Katalepsie ist nichts weiter als eine unbewiesene und unbeweisbare Hypothese. Sie zeigt, dafs man sehr gelehrt sein und doch von den Erscheinungen des religiösen Lebens reden könne wie der Blinde von den Farben. Warum gebrauchte der Vf. in den religiösen Fragen nicht die Umsicht, wie bezüglich der medizinischen und ästhetischen, und gab einem erfahrenen

Mystiker das Wort? Oder wenn ihm ein solcher nicht zu Gebote stand, warum zog er nicht vor zu schweigen und Philosoph zu bleiben?

Indes beweisen auch die ästhetischen Bemerkungen Hanssons, zu welchen Mifsgriffen die Überschätzung des vom Vf. behandelten Gebietes führen könne. Der ästhetische Standpunkt des genannten Schriftstellers ist zu sehr auf die etwas ungesunden Produkte einer excessiven nordischen Winternachtphantasie zugeschnitten. Wäre Hansson im Recht, so wären die aegri somnia eines tribus anticyris nicht zu reinigenden Naturpoeten vom Standpunkt der schönen Kunst höher zu schätzen, als die planvollen Schöpfungen eines Sophokles und Dante. Das höhere, religiöse wie künstlerische Geistesleben, Intuition, Ekstase u. dgl. gehören nicht jener dunklen Region des Unbewufsten an, in welcher sich die Erscheinungen des Hypnotismus, Mediumismus, Spiritismus bewegen, und diese können auch nicht einmal, wie die modernen Vertreter praktischer Theosophie (z. B. Hübbe-Schleiden) meinen, als untergeordnete Durchgangsstufen der (theosophischen!) Erhebung und Vergöttlichung dienen.

Die Gefahren des Hypnotismus dürfte der Vf. unterschätzen. Dieselben wachsen, je tiefer man in dieser dunklen Sphäre schreitet. Die Verwendung eines Mediums sei es von seiten eines Hypnotiseurs oder im Dienste des Spiritismus ist nach Hübbe-Schleiden seelische Vivisektion (Zeitsch. Sphinx 1892 S. 111) und von den physikalischen Medien urteilt derselbe an dem angeführten Orte, dafs „die meisten sogar körperlich, sittlich und geistig zu Grunde gehen, und zwar dies um so mehr, je echter und getreuer sie als Medien, als willenlose Vermittler sich selbst aufopfern“.

Eine übersichtliche Darstellung der hypnotischen Erscheinungen ist dem Leser geboten in der kleinen Schrift (4.) des P. Finlay. Der Vf. schliefst sich an die Theorie Bernheims und der Schule von Nancy an, zu der sich auch Abbé Méric bekennt. Dieser Theorie zufolge finden alle Erscheinungen des Hypnotismus, sofern sie Wirkungen rein natürlicher Ursachen sind, ihre volle Erklärung in der Bethätigung der geistigen und sensitiven Fähigkeiten, wenn diese der Leitung und Kontrolle des Willens entzogen werden. „Getrennt von der Kontrolle des Willens werden die Verstandes- und Sinnesfähigkeiten vornehmlich durch die Gesetze der Gedankenassociation geleitet.“ Die Aufhebung der Willenskraft aber tritt ein, wenn gewisse Nervencentren, von denen die Bethätigung des Willens gleich der anderer Fähigkeiten abhängig ist, ihre Mitthätigkeit verweigern. Diese Wirkung aber wird von gewissen schlafbringenden Mitteln, die ins Blut eingeführt werden, hervorgebracht; ferner wird im Schlaf, beim Entstehen der Träume derselbe Zustand des Gehirns durch eine natürliche Ursache herbeigeführt; endlich gibt es künstliche Mittel, durch welche dieselben oder ähnliche Wirkungen in Bezug auf den Verstand herbeigeführt werden können, wie sie im Traume beobachtet werden. Durch kraftvolle Suggestion kann eine Idee dem Geiste so fest eingedrückt werden, dafs sie denselben mit Ausschlufs aller Kontrolle für sich einnimmt. Daher jeder hypnotische u. s. w. Versuch ohne Wirkung bleibt, wenn das Subjekt davon schlechterdings nichts weifs oder erwartet. „In jedem Fall ist die Suggestion die hauptsächlich arbeitende Ursache.“ Die Koncentration zieht eine gesteigerte Thätigkeit der der Herrschaft des Willens entzogenen Fähigkeiten nach sich, wodurch gewisse aufserordentliche Leistungen des Geistes und der Sinne im hypnotischen und somnambülen Zustande ihre Erklärung finden. (S. 40 ff.) In derselben Suspension der Willensherrschaft, die jene Koncentration ermöglicht,

liegen aber auch die Gefahren des Hypnotismus, die teils psychische, teils noch schwerer wiegende moralische — verbrecherische Antriebe u. dgl. — sind. — Eine Beurteilung dieses Erklärungsversuches müssen wir uns an dieser Stelle versagen und bemerken nur, dafs wir die Abhängigkeit der Willensbethätigungen von Nervencentren im Sinne einer unmittelbaren organischen Gebundenheit des Willens in der Weise des sinnlichen Begehrens, falls dies die Meinung sein sollte, nicht zuzugeben vermöchten. Die Willensfreiheit bedarf, um sich zu bethätigen, nicht blofs des Bewufstseins, sondern auch der Überlegung, die durch entgegengesetzte Ursachen — Koncentration und Zerstreuung aufgehoben sein kann.

Der Dank der Philosophen und Theologen gebührt (5.) Dr. Osk. Braun für seine Übersetzung und Bearbeitung des in syrischer Sprache geschriebenen Buches von der Seele von Moses Bar Kepha. Die, soviel wir beurteilen können, treffliche Arbeit ist die Frucht handschriftlicher Studien an der vatikanischen Bibliothek. Einen erhöhten Wert erhält dieselbe durch Auszüge anthropologischen und eschatalogischen Inhalts aus jakobitischen und nestorianischen Schriftstellern. Bekanntlich waren es Syrer, welche die Kenntnis der aristotelischen Philosophie zunächst den Arabern und durch diese dem christlichen Abendlande vermittelten. Dr. Braun bietet uns einen schätzbaren Beitrag zur Beurteilung des Anteils, den die Syrer an dem Studium und der Weiterverbreitung jener Philosophie genommen haben. Die Schrift ist aber zugleich ein Zeugnis für den ungeheuren Fortschritt, den das Verständnis der peripatetischen Philosophie durch die grofsen Scholastiker gemacht hat. Moses Bar Kepha zeigt nämlich für gewisse psychologische Grundlehren ein geringes Verständnis. — Die Schrift zerfällt in zwei Teile, von denen der erste (S. 1—18) Notizen über Leben, Schriften und Lehre des Vf., der zweite aufser einer Einleitung über die handschriftliche Überlieferung und den Inhalt der Schrift deren Übersetzung enthält (S. 21—133). Hierauf folgen die Anmerkungen, die sich über zahlreiche in Psychologie und Theologie einschlagende eigentümliche Ansichten der syrischen Kirchen und Autoren, z. B. Seelenschlaf, Kampf der Engel und Teufel um die Seelen u. s. w. verbreiten.

Aus den Einzelheiten heben wir nur die merkwürdige Polemik des Moses gegen die aristotelische Bestimmung der Seele als Entelechie des Leibes hervor. Sie scheint uns auf einem Mifsverständnisse zu beruhen, dem auch Spätere, selbst neuesten Datums unterlegen sind. Die Absicht des syrischen Autors ist klar; er will die Vorstellung zurückweisen, dafs die Seele entweder blofs accidentelle Form des Leibes, wie die Gestalt des Schiffes oder zwar substanzielle, aber von der Verbindung mit dem Stoffe in ihrer Existenz abhängige, der Selbständigkeit entbehrende Form sei. Moses, der die aristotelische Lehre „nicht versteht“ (S. 143), übersieht die dritte mögliche Auffassung, die auch die aristotelische sein dürfte und bestimmt die (von der Kirche adoptierte) thomistische ist, dafs die menschliche intellektive Seele den Leib informiert, zugleich aber auch über ihn hinausragt, dafs sie ihm ihr Sein mitteilt, ihn an ihrer Subsistenz teilnehmen läfst. Die unzutreffende Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Leibe konnte nicht ohne Konsequenzen bleiben; daher die unhaltbare Unterscheidung natürlicher und accidenteller Seelenkräfte, die Annahme, Seele und menschliche Person seien dasselbe, die unklare Frage und Erörterung, ob die Seele im Leibe oder aufserhalb desselben geschaffen sei. Indes wird die Präexistenz der Seele entschieden verworfen und der Kreatianismus mit Scharfsinn verteidigt.

Das Interesse der Theologen werden die Erörterungen über die

Darbringung des hl. Opfers für Verstorbene in Verbindung mit der Lehre vom Reinigungsfeuer auf sich lenken. Auch die Nestorianer und Jakobiten anerkennen, dafs die Seelen der Hingeschiedenen von den für sie dargebrachten Opfern und Gebeten Nutzen haben; sie nehmen aber auch an, dafs nach dem Tode Sünden nachgelassen werden, womit, wie der Herausgeber bemerkt, auch Strafnachlassung verbunden sein müsse; damit komme man wenigstens indirekt zur Annahme eines Fegfeuers, da mit einer einzigen Ausnahme die Syrer sonst die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht leugnen (S. 159). Direkte Hinweise auf einen Reinigungsort glaubt der Herausg. bei Joh. von Dara und Bar 'Ebraya zu finden (S. 160). Eine konsequente Ausbildung haben jedoch die biblischen Andeutungen dieser Lehre nur in der abendländischen Theologie erhalten.

Ein System des Schönen nach mathematischer Methode beabsichtigt zwar M. Schweinsthal (6.) in seinem Schriftchen Théorie du Beau zu entwerfen, ein System, in welchem die drei Thatsachen des Bewufstseins, der Vernunft und der Einbildungskraft die den mathematischen Axiomen entsprechenden Ausgangspunkte bilden, woraus alles Weitere logisch folge, indem Leben, Begreifen und Schaffen ihren vollkommensten Ausdruck in jener idealen Empfindung (sensation) fänden, die wir das Schöne nennen; in der That aber bietet er uns nur eine Reihe von mehr oder minder richtigen und geistreichen Aperçüs und Reflexionen. Der in zwei Abschnitten über das Naturschöne und das Kunstschöne zerfallenden Abhandlung ist eine Anzahl von teilweise, wie uns scheint, sehr diskutablen Thesen vorangeschickt, auf deren Besprechung wir übrigens verzichten, da der Vf. sie ohne Begründung läfst.

Der Gedankengang der Schrift ist etwa folgender. Die Lebenslust, die physische und moralische Selbstbejahung (wie sie S. 35 fl. genannt wird), bildet die Basis und das erste Element des Schönen (S. 11). Auf diesem Grunde erhebt sich der Wissensdrang, dessen Objekt die Ordnung, das Gesetz, das wahre und eigentliche Wesen der Dinge ist. Die synoptische Gruppierung ist zugleich eine symmetrische; überall ist Einheit in der Mannigfaltigkeit, Ordnung. Wo die Gesetze nicht klar von uns erfafst werden, erkennen wir wenigstens das Charakteristische, Typische. Die aus der Erkenntnis der Ordnung hervorgehende Befriedigung ist das zweite Postulat des Schönen (S. 16). Das dritte und letzte ist die Aktivität, die Macht oder Gröfse, beruhend auf der Erregung der Einbildungskraft, die „in der abstrakten Verbindung von Möglichkeiten mit den von der sinnlichen Wahrnehmung gewährten Daten“ besteht (S. 17). Daher das Verlangen von Abwechslung und Mannigfaltigkeit, ohne die sich Langeweile einstellt. Das Naturschöne ist also die Befriedigung, die wir erfahren, indem wir uns die Güte, Weisheit und Gröfse des Universums assimilieren (S. 18).

Der Reiz der schönen Kunst liegt in der Anregung der eigenen Phantasiethätigkeit. Die Kunst darf daher nicht auf Augentäuschung ausgehen. Der extreme Realismus verweichlicht die Einbildungskraft, während die ideale Reproduktion der Seele Schwung verleiht und die Intelligenz zu arbeiten und zu schaffen zwingt. Die Kunst hebt das Bedeutende, das Gesetz hervor und läfst das Unbedeutende, Zufällige, Sekundäre beiseite. Auf die Frage, ob das Schöne subjektiv oder objektiv sei, lautet die Antwort: „Das Schöne ist beides zugleich; vor allem und zunächst subjektiv, weil es in einem persönlichen Eindruck besteht, in einer Bejahung des Ich oder des Daseins, in jener Aktivität des Geistes und jener Erkenntnis der Ordnung, die sich schlechthin nach den Individualitäten unterscheiden; aber es ist auch objektiv, weil die

Gesetze, die das ästhetische Wohlgefallen in uns hervorrufen, im ganzen Universum niedergeschrieben sind." (S. 34 f.)

Der Vf. stellt sich auf den psychologischen Standpunkt und betrachtet die Ästhetik (wie ihr Name besage) als eine psychologische Disciplin. Das Schöne ist ihm eine gewisse Art des Empfindens, nicht eine Form oder Beziehung des Seins. Wir vermissen die ontologische Bestimmung desselben. Die verschiedenen Elemente oder, wie der Vf. sich ausdrückt, Postulate des Schönen müssen sich in einem allgemeinen Merkmale einigen, ähnlich wie die verschiedenen Modi des Guten. Wie das Gute, welches das Ehrbare, Nützliche, Angenehme umfafst, als das Seiende mit der Beziehung auf das Begehren bestimmt wird, so ist das Schöne ebenfalls das Seiende und Gute, jedoch nicht als Gegenstand des Begehrens (Verlangens, Besitzes), sondern sofern sein Anblick, seine Betrachtung gefällt — pulchra sunt quae visa placent — was die Seele in die Stimmung innerer Befriedigung und Harmonie versetzt. Das Schöne ist also im Gegenteil zuerst objektiv, erheischt aber, wie das Wahre und Gute, das entsprechende Auffassungsvermögen im Subjekt, jedoch nicht einen besonderen Schönheitssinn, sondern eine gewisse Bildung der Sinnlichkeit und des Verstandesurteils, infolge deren gefällt, was zu gefallen verdient, das Vollkommene, Harmonische u. s. w.

Bezüglich des echten Realismus in der Kunst verdienten die Aussprüche des Aristoteles angeführt zu werden: „Die Kunst ahmt teils die Natur nach, teils vollendet sie, was die Natur nicht zu vollbringen vermag" (Phys. 2, 8). „Die Dichter müssen es wie die guten Porträtmaler machen, welche die Menschen zwar ähnlich, aber zugleich auch schöner (idealisiert) abbilden" (Poet. 15). Der falsche Realismus glaubt die Wirklichkeit als solche nachbilden zu sollen und verfällt ins Häfsliche.

Wie der vorgenannte Autor für den Begriff, resp. die Elemente des Schönen, so sucht Husserl, zweifellos einer mächtigen Zeitströmung gehorchend, für die Grundbegriffe der Arithmetik eine psychologische Begründung. In dem uns vorliegenden ersten Bande einer „Philosophie der Arithmetik" (7.) will der Vf. nicht ein regelmäfsiges System, sondern eine Reihe psychologischer und logischer Untersuchungen zur Vorbereitung der wissenschaftlichen Fundamente für einen Aufbau derselben bieten. Die negativen, kritischen Erörterungen sollen sich auf jene Versuche beschränken, die durch Verbreitung oder innere Bedeutung hervorragen, die positiven Entwickelungen aber die psychologische, logische und metaphysische Seite des Gegenstandes umfassen. Durch Untersuchungen über die symbolische Methode glaubt der Vf. selbst eine wesentliche Lücke der bisherigen Logik auszufüllen. Der erste, vorliegende Band behandelt in zwei Teilen die mit der Analyse der Begriffe von Vielheit, Einheit und Anzahl zusammenhängenden Fragen, sowohl soweit sie uns eigentlich als auch soweit sie durch Symbolisierung gegeben sind.

Der Vf. geht vom Begriff der Anzahl als dem einzigen arithmetischen Fundamentalbegriff aus. Dieser setze den Vielheitsbegriff voraus, dessen Entstehung hinwiederum psychologisch durch Reflexion auf die kollektive Verbindung zu erklären sei. Die Auffassung der Anzahl als kollektiver Einheit wird durch die Widerlegung abweichender Ansichten, namentlich der „räumlichen" und „zeitlichen" zu stützen gesucht. Echte Wissenschaftlichkeit komme nur der Unterscheidungstheorie zu. „Sie ging von vornherein von gewissen psychischen Akten aus, aber es waren Akte des Unterscheidens, welche eine tiefer eindringende Kritik

nicht anerkennen durfte als die für Kollektivum und Anzahl in Wirksamkeit tretenden synthetischen Akte.“ (S. 68.)

Den weiteren Inhalt des ersten Teiles können wir nur flüchtig skizzieren; es sind Untersuchungen über die psychologische Natur der kollektiven Verbindung, über Ursprung und Inhalt des Anzahlbegriffs, die Relationen des Mehr und Weniger, die Definition der Gleichzahligkeit, die Zahlendefinitionen durch Äquivalenz, über Einheit und Vielheit, über den Sinn der Zahlenaussage: Gegenstände, die mit tiefeindringendem Scharfsinn behandelt sind.

Noch gröfseres Interesse und, was uns betrifft, gröfsere Sympathieen erwecken die Untersuchungen des zweiten Teils. Sie behandeln den Unterschied der eigentlichen und symbolischen Zahlenoperationen. In unauflösliche Schwierigkeiten werde man verwickelt, wenn man die arithmetischen Operationen als eigentliche auffasse und den Unterschied zwischen symbolischen und eigentlichen Zahlen aufser acht lasse. Die verschiedenen „Wendungen“ in den arithmetischen Operationen seien nichts weiter als Wendungen und Formen der Symbolik, darauf begründet, dafs alles Operieren, soweit es über die allerersten Zahlen hinausreicht, nur ein symbolisches Operieren mit symbolischen Vorstellungen ist. Hätten wir von allen Zahlen eigentliche Vorstellungen wie von den ersten in der Zahlenreihe, dann gäbe es keine Arithmetik, sie wäre völlig überflüssig (S. 212 f.). Zum Zwecke der Begründung dieser Unterscheidung folgt eine eingehende Untersuchung über symbolische Vielheitsvorstellungen, deren Ergebnisse auf die symbolischen Zahlenvorstellungen angewendet werden. Wir müssen uns begnügen, aus den interessanten Erörterungen des Vfs. folgende Äufserungen zu registrieren. „Die gewonnene Zahlensystematik (im besonderen unser gemeinübliches dekadisches System) ist nicht eine blofse Methode, gegebene Begriffe zu signieren, als vielmehr neue Begriffe zu konstruieren und mit der Konstruktion zugleich zu bezeichnen.“ . . . „Alle logische Kunst zielt auf die Überwindung der ursprünglichen Schranken unserer natürlichen Geistesanlagen durch geschickte Auswahl, Anwendung, Verknüpfung und stete Wiederholung der Bethätigungen, die sie zulassen, und die, einzeln betrachtet, nur Geringes zu leisten vermögen.“ (S. 264 f.)

Einen tiefen Einblick in das Wesen der mechanischen Rechenoperationen, sowie in die Bedeutung der Zahlenbezeichnung für die Richtung und Entwickelung dieser Operationen gewährt das Schlufskapitel über die logischen Quellen der Arithmetik. Die logische Methode derselben ist die Methode der sinnlichen Zeichen. Der Begriff des Rechnens umfafst jede symbolische Herleitung von Zahlen aus Zahlen, welche der Hauptsache nach auf geregelten Operationen mit sinnlichen Zeichen beruht. Jede Aufgabenlösung zerfällt in einen mechanischen und zwei begriffliche Teile: Umsetzung der Ausgangsgedanken in Rechnung, Rechnung und Umsetzung der resultierenden Zeichen in Gedanken. Die indirekten Bildungen des Zahlensystems sind die symbolischen Surrogate für die Zahlen an sich. Erste Grundaufgabe der Arithmetik ist: alle erdenklichen symbolischen Bildungsweisen von Zahlen in ihre verschiedenen Typen zu sondern und für einen jeden sichere und möglichst einfache Methode der Reduktion aufzufinden. Die Methoden der Ausführung dieser Reduktion sind die arithmetischen Operationen. Da uns nämlich die eigentlichen Zahlenbegriffe nicht zugänglich sind, und wir sie nicht klassificieren, addieren und teilen können, so operieren wir an ihrer Stelle mit scharf bestimmten symbolischen Surrogatbegriffen. „An Stelle des begrifflichen Operierens tritt das mechanische Rechnen, dessen

logische Triftigkeit durch den strengen Parallelismus zwischen der Systematik der Zahlen und Zahlbeziehungen auf der einen und derjenigen der Zahlzeichen und Zahlzeichenbeziehungen auf der andern Seite gewährleistet ist." (S. 309.) Die vier Species sind indirekte Methoden der klassifikatorischen Subsumtion symbolischer Zahlkompositionen unter den zugehörigen stellvertretenden Zahlbegriff. Daraus ergibt sich die Lösung der dem Verständnis der Rechnungsoperationen als eigentlicher an den wirklichen Zahlbegriffen entgegenstehenden Schwierigkeiten. Bei dem veränderten Sinne nämlich, welchen die Operationen auf dem Gebiete der symbolischen Zahlbildungen erlangen, erscheint es völlig begreiflich, warum hier wissenschaftlich ausgebildete Methoden der Operationsvollziehung nötig sind, die dort als gegenstandslos erscheinen.

Für uns ergibt sich als bedeutsames Resultat, dafs der Mechanismus des Kalkuls eine gröfsere Macht als der durch ihn symbolisierte und vertretene Gedankengang, d. h. die Subsumtion unter einen bestimmten Zahlbegriff in der natürlichen oder systematischen Zahlenreihe nicht besitze, also zur Lösung von Problemen, die über dieses Gebiet hinausliegen, in keiner Weise geeignet sein könne. Über die 0 und ∞, an welche sich metaphysische Spekulationen mit Vorliebe heften, spricht sich der Vf. gelegentlich richtig aus (S. 147). Die unendliche aktuelle Zahl betrachtet er als etwas Widersprechendes. Von den negativen, imaginären, gebrochenen und irrationalen Zahlen wird kurz bemerkt, dafs durch sie auf unserem Anzahlengebiete eine rechnerisch-formelle, obschon keineswegs begriffliche Reduktion der inversen Zahlformen auf die direkten stattfinde. (S. 321 Anm.)

In Bezug auf die principielle Bestimmung des Wesens der Zahl sind wir teils mit dem Vf. einverstanden, teils glauben wir von ihm abweichen zu müssen. Einverstanden sind wir mit seiner Bekämpfung der nominalistischen Auffassung der Zahl; dagegen bestreiten wir die Berechtigung seiner Kritik des aristotelischen Zahlbegriffs sowie des Vfs. eigene Bestimmung der Zahl als eines Kollektivbegriffs. Bezüglich des ersteren Punktes tritt der Vf. mit Recht der Ansicht von Helmholtz und Kronecker (voranging Berkeley), wornach nicht die Anzahl (Kardinalzahl) die Voraussetzung der gesamten Arithmetik bildet, sondern die Ordinalzahl (in modificierter Bedeutung) und die natürliche Entwickelung der Zahlenreihe geleugnet wird, mit entschiedener und begründeter Kritik entgegen. Die Reihenfolge, behauptet Helmholtz, ist in der That eine von Menschen, unseren Voreltern, die die Sprache ausgearbeitet haben, gegebene Norm. „Ich betone diesen Unterschied, weil das angeblich Natürliche mit der unvollständigen Analyse des Begriffs der Zahl zusammenhängt." (Worte Helmholtz' S. 191.) Der Vf. vermifst mit Recht in dieser Ansicht den Begriff, der bei jeder Verwendung der Zeichen vermittelt und die Einheit ihrer Bedeutung ausmacht. (S. 193.) Er wirft die Frage auf: „Wo immer wir den Namen Fünf gebrauchen, geschieht es in demselben Sinne. Worin ist es also begründet, dafs verschiedenartige Vorstellungsinhalte in demselben Sinne von diesen Zeichen bezeichnet werden?" (A. a. O.) Die Zahl erhält ihren Wert und ihre Bedeutung nicht durch die Stelle, die sie in einer Reihe einnimmt, sondern sie nimmt eine bestimmte Stelle ein, weil sie diese specifisch bestimmte Anzahl enthält, dieser bestimmte Inbegriff von Einheiten ist. „Sage ich, die Anzahl dieser Äpfel sei vier, so meine ich doch nicht den Umstand, dafs bei irgend einer Anordnung derselben das letzte Element das vierte, sondern dafs ein und ein und ein und ein Apfel vorhanden ist." (S. 196.) Die Quelle jener Mifsverständnisse liegt in der Mifsdeu-

tung des symbolischen Zählungsprozesses, den wir blind gewohnheitsmäfsig üben und dessen symbolische Funktion verkannt wird, was zur Verwechslung von Zeichen und Sache (Begriff) führt. Speciell liefs sich Helmholtz durch die grofsen, der allgemeinen Arithmetik anhaftenden Schwierigkeiten zur nominalistischen Umdeutung des Anzahlbegriffs verleiten (S. 197 f.). Vgl. Cantor, Mitteilungen z. Lehre v. Transfiniten aus d. Zeitschr. für Phil. u. phil. Krit. S. 7.

Was die Polemik gegen Aristoteles betrifft, so halten wir im Gegensatz zum Vf. die aristotelische Auffassung der Zahl als eines der sekundären Sinnesobjekte, richtig verstanden, für zutreffend. Die vom Verf. beigebrachte Begründung vermochte uns nicht zu überzeugen, dafs die Zahl im mathematischen Sinne ein Kollektivbegriff sei. Die mathematische Einheit ist ein Element der Gröfse und darf nicht mit der Einheit im ontologischen Sinne verwechselt werden. Nur jene ist mehrfach setzbar und deshalb Element des Vermehrbaren und Verminderbaren und so beschaffen, dafs sie in der Verbindung zur Zahl (dem numerus numerans, der vom numerus numeratus, der aufser der Seele real existierenden, diskret quantitativen Vielheit zu unterscheiden ist), mit anderen Einheiten nicht verschmilzt oder in ein Kontinuum sich verwandelt. Mit Recht unterscheiden deshalb die Scholastiker zwischen der quantitativen und ontologischen Vielheit, je nachdem als Princip die Einheit im quantitativen oder im ontologischen Sinne, die letztere gleich der Ungeteiltheit des Seins genommen wird. Der Vf. verkennt die eigentümliche Natur des Mathematischen und seinen Unterschied vom rein Begrifflichen, der schon Platon bewog, das Mathematische als eine dritte Welt neben die der Sinne und die der Ideen zu stellen: eine Auffassung, die Aristoteles durch seine bekannte Lehre von den Abstraktionsstufen auf ihr richtiges Mafs zurückführte. Nur im uneigentlichen Sinne, durch Anwendung der von materiellen Dingen abstrahierten Zahl werden auch geistige Dinge gezählt; ihre Zählbarkeit aber vermindert sich in dem Mafse, als sie sich von der Materialität entfernen. Das höchste, göttliche Sein kann daher, wenn wir uns genau ausdrücken wollen, mit keinem „Etwas" (was nach dem Vf. der Sinn der numerischen Einheit sein soll) zusammengezählt werden, da die göttliche Natur die Möglichkeit eines mehrfachen Setzens, das die numerische Einheit (das Element der Zahlgröfse) charakterisiert, schlechterdings ausschliefst. (Vgl. S. Th. q. 30 art. 1 ad 4. art. 2 ad 5. art. 3.) Wendet man dagegen ein, dafs ja doch z. B. Engel ebensogut wie Steine gezählt werden können, so erwidern wir, es geschehe dies nur in dem Sinne, dafs wir Geistwesen wie räumlich getrennte Wesen und diskrete Gröfseneinheiten vorstellen, also im übertragenen Sinne; mit andern Worten, die Engel bilden eine ontologische, nicht eine numerische Vielheit. — Den nicht psychologischen, sondern materiellen Ursprung der Zahl (d. i. der diskreten Vielheit als einer Art von Gröfse) bezeugt die Sprache, indem sie häufig die materielle Einheit, nach der gezählt wird, ausdrückt, d. h. z. B. nach Stücken, Köpfen u. s. w. zählt.

Gegen die Auffassung der Zahl als kollektiver Einheit bemerkt ein hervorragender Thomist, Goudin, mit Recht, dafs der Kollektion nur eine äufsere, accidentelle, der Zahl aber eine innere Einheit zukomme, da jede Zahl durch die hinzugefügte Einheit als eine neue Species konstituiert werde. (Logic. maj. de quant. art. 4.) Es ist nicht richtig, was der Vf. S. 85 behauptet, dafs in der Zahlbildung das Interesse ausschliefslich auf die gedankliche Verknüpfung gehe und die inhaltlichen Besonderheiten nur nicht besonders bemerkt werden. Der Zahl im abstrakten Sinne ist es zwar gleichgültig, ob Steine oder Sterne gezählt

werden, gleichwohl hat sie einen bestimmten Inhalt in der mehrfach gesetzten, quantitativen oder durch Teilung — materielles Auseinandersein — hergestellten Einheit. Die Vielheit im mathematischen Sinne oder die Zahl kann daher auch nur als Gröfse begriffen werden. Vollends verwirrt wird der Zahlbegriff, wenn das „Etwas", das nach dem Vf. den eigentlichen Sinn der numerischen Einheit bilden soll, als eine relative Bestimmung aufgefafst wird (S. 86).

Durch diese kritischen Bemerkungen soll indes keineswegs unsere Anerkennung des Verdienstes, das sich der Vf. durch die tiefen Einblicke in das Wesen des Kalkuls erworben, zurückgenommen oder beschränkt werden. Der Fortsetzung des Werkes sehen wir mit Spannung entgegen.

Auf die Untersuchung der Möglichkeit einer unendlichen Anzahl im Sinne eines in sich selbst Unbegrenzten, innerlich Unendlichen und durch keine Zählung Erschöpfbaren (Transfiniten) beschränkt sich die Schrift von Illigens (8.) und führt den, wie uns scheint, gelungenen Nachweis, dafs eine aktuelle Vielheit von Dingen in solchem Sinne einen Widerspruch involviere. Die verschiedenen zu diesem Zwecke vorgebrachten Beweise laufen darauf hinaus, dafs in einer unendlichen Anzahl ein allmählicher Übergang von endlichen zu unendlichen Gruppen stattfinden müfste. Im weiteren wird gezeigt, dafs die Mathematik weder der Annahme einer unendlichen Zahl noch der eines unendlich Kleinen bedürfe, dafs insbesondere die höhere Mathematik des Begriffs des unendlich Kleinen, der einen nachweisbaren Widerspruch involviere, entraten könne. Der Vf. kann sich für seine Ansicht auf eine Äufserung von Gaufs (im Briefwechsel mit Schumacher) berufen, der das unendlich Kleine als eine façon de parler erklärt, „indem man eigentlich von Grenzen spreche, denen gewisse Verhältnisse so nahe kommen, als man wolle, während anderen ohne Einschränkung zu wachsen verstattet sei" (S. 39 f.). Selbst Leibnitz spricht sich gelegentlich in dem Sinne aus, dafs das unendlich Kleine der höheren Analysis nur eine abgekürzte Redeweise sei und auf einer begrifflichen Fiktion beruhe, wie die imaginären Wurzeln der Algebra (S. 59). Was uns betrifft, so sind wir der Überzeugung, dafs die Lehre des hl. Thomas, es könne im Gebiete des Quantitativen actu weder ein absolut Gröfstes noch Kleinstes geben (vgl. Goudin 1 p. Phys. de Inf. art. 3. 4.), durch die Fortschritte der Mathematik nicht widerlegt sei. Cantor (a. a. O. S. 36 Anm.) glaubt den Haupteinwurf, den der hl. Thomas gegen die actu unendliche Anzahl erhebt, durch den Nachweis zu entkräften, dafs im Transfiniten sogar ein gröfserer Reichtum an Formen und species numerorum vorhanden sei als im Felde des unbeschränkten Endlichen. Dagegen vgl. man, was unser Autor S. 7 bemerkt, sowie die Resultate von Husserls Philos. der Arithm. bezüglich des symbolischen Charakters der arithmetischen Operationen. Es ergibt sich hieraus, dafs alle Species der transfiniten Mengen nur symbolische Ausdrücke der natürlichen Zahlenreihe sind. — Die aktuell unendlichen kleinen Gröfsen erklärt Cantor als in sich widersprechende Gedankendinge (S. 40). Der „Irrtum", dafs die sog. Differentiale als actu unendlich kleine Gröfsen zu betrachten seien, könne, dank der Ausbildung der sog. Grenzmethode, als überwunden angesehen werden (S. 44).

Die höchsten Fragen der Philosophie in geschichtlicher Beleuchtung nimmt zum Vorwurf die beachtenswerte Schrift Dr. Spickers über die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit (9.). Sp. sucht diese Ursachen in der einseitigen Geltendmachung der Sinnlichkeit oder des Verstandes auf Kosten des von ihm

sogenannten „transcendentalen Sinnes“ oder „Gefühls“, in welchem er nicht allein den Grund der unmittelbaren Überzeugung von der Existenz einer Sinnenwelt, sondern auch die eigentliche Quelle des religiösen Glaubens und „vermeintlicher“ göttlicher Offenbarung erblickt. Insbesondere liege im Mangel an transcendentalem Gefühl der Grund des gegenwärtigen Verfalls der Philosophie, die sich in einen feindlichen Gegensatz gegen die Religion stelle, nicht ohne Schuld dieser letzteren selbst, die in der Gestalt der Orthodoxie die berechtigte Freiheit unterdrücke und den naturgemäfsen Fortschritt hemme. Es bedürfe daher vor allem eines dem Kulturfortschritt und dem aufgeklärten Bewufstsein der modernen gebildeten Welt angemesseneren Gottesbegriffs und einer Umgestaltung der religiösen Vorstellungen, die überhaupt nichts der Religion als einer Gefühlsthatsache Wesentliches seien, sondern mit dem Wechsel der Kulturstufen sich verändern, und falls sie nicht in dogmatischer Erstarrung die Religion zu einem Gegenstand des Hasses machen sollen, verändern müssen. Die Freiheit von Kirche und Dogmatismus sei ein so hohes Gut, dafs sie selbst um den doppelten Preis des Verlustes des religiösen Gefühls und alles Transcendentalismus, mit diesem aber zugleich auch jeder höheren Philosophie nicht zu teuer erkauft sei. „Lieber keine Religion und keine Philosophie als die unerträgliche Tyrannei einer Schule oder Sekte.“ (S. 273.) Berechtigt sei daher das Streben, das Wesentliche aller Hauptreligionen unter ein neues und einheitliches Princip zusammenzufassen. Der Kern des Christentums könne dabei fortbestehen und sei mit den Fortschritten der Naturwissenschaften vereinbar. Man habe nämlich zwischen Kirche und Christentum in seiner dogmatischen Form einerseits und dem Christentum seiner spekulativen Idee nach andererseits zu unterscheiden. Diese sei einer unendlichen Entwicklung fähig. Als ein Kompromifs zwischen jüdischem Monotheismus und griechischem Polytheismus entstanden, trage es in der Lehre von der Menschwerdung selbst ein pantheistisches Element in sich und gestatte in der schon vom Neuplatonismus eingeschlagenen Richtung der Verbindung von Theismus und Pantheismus eine zeitgemäfse, die konfessionellen und philosophischen Gegensätze überwindende und versöhnende Fortbildung. Ein Moment der Fortbildung, der Kraft des germanischen Geistes zu verdanken, habe bereits die Reformation gebildet — diese gröfste und fruchtbarste That der germanischen Welt (S. 263). Aber auch die Reformation habe die Orthodoxie, deren gegenwärtiger Fortbestand nur mehr in der Unwissenheit der Menschen — in der grofsen Masse — ihr unverrückbares Fundament habe (S. 278), bestehen lassen. Mit der Orthodoxie aber brauche nicht das ideale Christentum preisgegeben zu werden. Der erhabene Gottesbegriff des Christentums, die Lehren von der Schöpfung u. s. w. können festgehalten werden. „Ein geistiges Princip als Urheber alles Seins, mit Allmacht, Weisheit und Güte ausgestattet; der Mensch ebenfalls ein geistiges Wesen und mit Freiheit begabt, durch die er verantwortlich ist für sein sittliches Thun; eine Welt, deren physische und geistige Gesetze der Ausdruck des göttlichen Denkens und Wollens sind; ein Ganzes, das aus einer absolut einheitlichen Ursache hervorgeht, deren Geist und Kraft auf alles, das Gröfste wie das Kleinste, sich erstreckt, das den Zweck des Weltprozesses in sich trägt, in dem Kausalität und Teleologie eins sind: fürwahr ein vollkommeneres System hat es in alter und neuer Zeit nicht gegeben, welches allen Kräften des menschlichen Gemüts Rechnung getragen hätte.“ (S. 276.)

Diese Konzession an das Christentum möge der Leser mit den

anderweitigen Lehren des Verfassers zu vereinbaren suchen. Für unser kritisches Urteil sei zunächst konstatiert, dafs der Verfasser entschieden auf dem Boden der neueren subjektivistischen Philosophie steht. Er verlangt nicht allein Freiheit von jeder äufseren Autorität für die philosophische Forschung, sondern nimmt seinen Standpunkt überhaupt im Subjekt. Daher das der Sophistik gespendete Lob (S. 23. 32). Er spricht von der grofsen, tiefsinnigen Idee, dafs der Mensch das Mafs aller Dinge sei, deren volle Tragweite in der modernen Erkenntnistheorie zum Vorschein gekommen sei (S. 34). Diesem subjektiven Standpunkt entsprechend gilt die Philosophie als ein geschichtliches Produkt in dem Sinne einer fortschreitenden Entwickelung. Die Geschichte allein führe zum wahren Verständnis der Philosophie. Die Scholastik habe bei allem Transcendentalismus dem Rationalismus gehuldigt und daher in Skepticismus geendigt. Wie dem Sensualismus, so habe Kant auch dem einseitigen Rationalismus ein Ende gemacht.

Die Resultate der Kantschen Kritik hält der Verf. für unanfechtbar. Die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis über die innere und äufsere Erfahrung hinaus habe sich aller Gebildeten und aller wissenschaftlichen Kreise gröfstenteils bemächtigt (S. 62). Die gegenteilige Position sei nicht mehr haltbar. Die Kantsche Kritik habe gezeigt, dafs das subjektive Denken und das transcendentale Sein ganz verschiedene Dinge und dieses durch jenes nicht erreichbar sei (S. 61). Kant habe die Transcendenzunfähigkeit des Denkens bewiesen, aber auch verkannt, dafs gleichwohl dem menschlichen Geiste, der fühlenden Seele die Transcendenzfähigkeit zukomme. Die Philosophie müsse diese Fähigkeit unter anderem auch für das Absolute voraussetzen, da wir dieses zwar erkennen, aber nicht schaffen können. Sie liege unbewufst dem scholastischen Wahlspruche: credo ut intelligam, ja selbst dem cartesianischen: cogito ergo sum zu Grunde.

Da die logischen Formen den Erkenntnisinhalt nicht ersetzen oder hervorbringen können, so müsse aufser der logischen eine Art von mystischer Kraft, ein transcendentales Gefühl, das die Wahrheit und Wirklichkeit unmittelbar ergreife, angenommen werden. Die eigentliche Überzeugungskraft stamme weder aus dem Verstande noch aus der Sinnlichkeit, sondern aus jenem undefinierbaren Wesen des sogenannten Glaubens, der eine besondere Fähigkeit des Gemüts ist, die allem Wissen vorhergeht oder dasselbe begleitet und nicht weiter erforscht und erklärt werden kann (S. 164). Auf diesem Glauben beruht nicht allein die Religion, sondern auch unsere Überzeugung von einer aufserhalb unserer Vorstellungswelt existierenden Wirklichkeit.

Der transcendentale Sinn, der religiöse Vernunftglaube kann unterdrückt, aber auch in hohem Grade entwickelt sein, wie es beim jüdischen Volke der Fall war, das allerdings fälschlich einer göttlichen Offenbarung zuschrieb, was es natürlicher Anlage verdankte (S. 109. 132). Auch in Spinoza war Religiosität in hohem Grade vorhanden, denn kein irreligiöser Mensch könne je Pantheist werden (S. 76. 78). In glücklicher Intuition erkannte Spinoza die Einheit des Seins, der Substanz. Der spekulative Theismus der absoluten Transcendenz sei eine hohle Abstraktion. Gott müsse zugleich der Welt immanent und sie transcendierend gedacht werden. Gott ist die Kraft in allen Kräften. Der abstrakte Theismus ist mit unserer Bildung unvereinbar. Wir haben an die neuplatonische Strömung, die auch im Mittelalter ihre Vertreter hatte, anzuknüpfen. Der plotinische Gottesbegriff ist viel erhabener als der aristotelische, der ganz anthropomorphistisch gedacht ist (S. 216).

Genug und übergenug, um den Geist der Spickerschen Schrift zu charakterisieren! Um alle unhaltbaren Behauptungen derselben zu widerlegen, müfsten wir ein ganzes Buch schreiben. Wir glauben indes dieses Geschäft für alle diejenigen, die unsere Schriften lesen, bereits vollzogen zu haben; denn gerade den glaubensphilosophischen und theosophischen Standpunkt, den Sp. einnimmt, zu bekämpfen, haben wir überall als unsere Hauptaufgabe betrachtet. Gleichwohl dürfen wir nicht unterlassen, auf einige entscheidende Punkte wiederholt die Antwort zu geben. Um an die vergleichende Kritik des plotinischen und aristotelischen Gottesbegriffes zunächst anzuknüpfen, so kann sie nur den oberflächlichen Blick bestechen. Der plotinische Gottesbegriff (ähnliches gilt von Eckart, Cusa und anderen, mit denen der Verf. sympathisiert) hat ein Janusgesicht — nach der negativen Seite in unermefsliche Welt- und Menschenfernen sich verlierend, sinkt er nach der positiven Seite in den gröbsten Anthropomorphismus zurück, indem er das Wesen Gottes ins Materielle und Körperliche herabzieht und durch Eintragung der Potenzialität in die Gottheit diese zum androgynen Wesen macht (vergleiche Synes. Hymn. 2, 63 f. *σὺ πατήρ, σὺ δ' ἔσσι μάτηρ, οὐ δ' ἄῤῥην, σὺ δὲ θῆλυς.* Vgl. Hymn. 3, 48): ein Anthropomorphismus, von dem Aristoteles unendlich weit entfernt ist, und der durch die neuplatonische Auffassung der sensiblen Qualitäten als intelligibler Bestimmungen, mit andern Worten durch die Immaterialisierung des Körperlichen kaum schlecht verhüllt, geschweige denn aufgehoben wird.

Der reine theistische Gottesbegriff mag der modernen, verweichlichten „Bildung", die sich bereits von den Träbern des Spiritismus nährt, nicht mehr „genügen"; er ist und bleibt trotzdem der einzige, der vor dem Forum der Vernunft (der wirklichen, nicht der durch Kantsche Sophistik malträtierten und entmannten) gerechtfertigt ist. Ein Gott, der wesenhaft der Welt immanent und zugleich über ihr erhaben wäre, müfste als ein Mensch im grofsen Stile gedacht und folglich über ihn im selben Sinne geurteilt werden, wie über den kleinen Menschen vom Standpunkte des Monismus geurteilt wird, nämlich, dafs er nur Erscheinung eines allgemeinen Wesens sei. Mit anderen, deutlicheren Worten: gibt man einmal dem Monismus oder Pantheismus die Einheit alles Seins zu und betrachtet dieses Sein als das göttliche, so kann das göttliche Sein nicht mehr als selbst persönlich, sondern nur als viel- oder allpersönlich, d. h. als ein in einer Vielheit von Persönlichkeiten sich manifestierendes Wesen begriffen werden. Der Sp.sche Persönlichkeitspantheismus, wie er auch von Carrière und anderen verteidigt wird, ist ein schwächliches Gemütsprodukt, ein thönerner Götze, der unter einem leichten Hammerschlag in Staub zerfällt.

Sp. hält die Resultate der Kantschen Kritik für unwiderleglich. Wären sie dies, so hätte der Skepticismus gewonnenes Spiel. Die Glaubensphilosophie Sp.s ist denn auch nichts anderes als skeptische Verzweiflung an der Philosophie. Denn entweder ist die Philosophie in höchster Instanz der Beweis für das „Absolute" oder sie ist nichts. Vom „Absoluten" als einem nicht weiter zu Erforschenden und zu Erklärenden „auszugehen" kann ihr nicht gestattet sein, wenn sie sich nicht den Vorwurf des Köhlerglaubens zuziehen will. Sp. meint zwar mit Kant, das „Absolute" könne nicht „abgeleitet" werden, beweist aber damit nur, dafs ihm das Wesen der specifisch menschlichen Erkenntnis und der Sinn der wissenschaftlichen Beweisführung unbekannte, oder vielmehr durch die gefärbte Brille Kantscher Sophistik getrübte Dinge sind. Beweisen heifst nicht „Schaffen", wie Sp. meint, sondern einen objektiven Vorgang

denkend verfolgen, was in doppelter Richtung, nicht blofs auf dem Wege von der Ursache zur Wirkung, sondern auch von der Wirkung zur Ursache geschehen kann. Indem ich also das „Absolute“ „ableite“, mache ich es weder überhaupt, noch mache ich es abhängig von einem andern, vielmehr erkenne ich, dafs anderes von ihm abhängig, es selbst aber von anderem unabhängig ist.

Die Scholastik, meint Sp., habe in Skepticismus geendigt und unterscheide sich überhaupt nicht ihrem Standpunkt nach von der neueren Philosophie, der durch ihren mit der Scholastik gemeinsamen Rationalismus dasselbe Schicksal bereitet worden sei. Diese Darstellung ist unrichtig. Die alte wie die scholastische Philosophie unterscheiden sich, wie selbst von Zeller anerkannt wird (wenigstens bezüglich der griech. Philosophie), principiell und dem Standpunkt nach dadurch, dafs jener im Erkennen das Objekt, die neuere Philosophie (seit Descartes) dagegen das Subjekt als das Bestimmende betrachtet. Gerade diese subjektive Richtung aber ist es, die zur Verzweiflung an der Philosophie bei Skeptikern und Glaubensphilosophen, bei anderen zum Nihilismus geführt hat. Dafs auch die klassische Scholastik in Skepticismus geendigt habe und darin endigen müsse, hätte Sp. beweisen sollen. Inzwischen aber erhebt diese Scholastik von neuem ihr Haupt, und es scheint, dafs ihr der Sieg ohne grofse Schwierigkeit zufällt. Denn die Aussichten in die Zukunft der neueren Philosophie sind nach Sp.s eigener Darstellung trostlos.

Die heutige Philosophie ist nur Erkenntnistheorie und Geschichte; sie besitzt keinen eigenen und lebendigen Inhalt (S. 254). „Es gebricht ihr ebensowohl an sinnlichem wie übersinnlichem Inhalt.“ Mit ihrem Zweifel an der objektiven Erkennbarkeit der Dinge über, aufser und in uns ist sie ganz dem Skepticismus verfallen, auch wenn sie es nicht Wort haben und mit dem Ausdruck „Erkenntnistheorie“ beschönigen will. (S. 255.) Sie steht selbst im Nachteil gegen die Naturwissenschaften, die sich wenigstens, soweit sie an der Wirklichkeit der Dinge festhalten, „transcendentalen Sinn“ bewahrt haben.

Glaubt der Verfasser im Ernste, den Verfall der von Kant ausgegangenen Philosophie durch den „transcendentalen Sinn“ aufhalten zu können? Es wird ihm dies so wenig als seinen Vorgängern, einem Jakobi, Schleiermacher u. s. w. gelingen. Den Inhalt, den er der zur blofsen Form herabgewürdigten Vernunft geben will, vermag diese nicht wissenschaftlich zu rechtfertigen; er bleibt also blofse Thatsache und die Frage, wie die Philosophie aus der Sackgasse: „Erkenntnistheorie und Geschichte“ herauskommen soll, ein ungelöstes und unlösbares Rätsel. Den Skepticismus überwindet die Sp.sche Glaubensphilosophie nicht: sie streckt vor ihm die Waffen.

Über Scholastik, Thomas von Aquin, Scotus, Anselm u. s. w. finden sich in Sp.s Schrift manche schiefe, widersinnige Bemerkungen, die wir mit Stillschweigen übergehen müssen.

Der Standpunkt des Verf. ist dem von Ausonio Franchi vor der ultima critica eingenommenen verwandt. Wir geben die Hoffnung nicht auf und hegen den aufrichtigen Wunsch, dafs eine einschneidende „letzte Kritik“ der Kritik (wir meinen der Kantschen) den Verf. zur Einsicht in die Grundlosigkeit der Kantschen Resultate führen und dafs er alsdann auch die Konsequenzen des teilweise von ihm festgehaltenen christlichen Gottesbegriffs in Bezug auf dogmatisches Christentum und Kirche ziehen möge.

Wir schliefsen diese Übersicht mit der Erwähnung der ursprünglich in ungarischer, dann in erweiterter Gestalt in deutscher Sprache erschienenen Schrift Dr. Giefsweins über die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft (10.) in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie. Der Verf. zeigt eine grofse Vertrautheit mit der sprachvergleichenden und sprachphilosophischen Litteratur der Gegenwart und gibt dem Leser ein übersichtliches Bild über den aktuellen Stand der von Tag zu Tag fortschreitenden Studien über Einheit oder Vielheit, Wesen und Ursprung der Sprache. Der Verf. nennt Bopp als den Begründer der wissenschaftlichen Sprachvergleichung und Wilh. v. Humboldt als den der Principien der allgemeinen Sprachwissenschaft, ohne jedoch an der letzteren eine tiefer eingehende Kritik zu üben und in spekulativem Geiste die wahren Elemente der Humboldtschen Behandlung der Sprache und ihres Verhältnisses zur Geisteskraft von den kritischen (Kantschen) und monistischen Einflüssen zu sondern. Die Art, wie der Verf. seinen Gegenstand angreift, möge man als die Fragestellung erkennen: 1. Ist die Mannigfaltigkeit der Sprachen mit dem einheitlichen Ursprung der Menschheit unvereinbar? 2. Was war der Ursprung der Sprache und der ursprüngliche Zustand der Menschheit? Die Widerlegung derjenigen unter den Sprachforschern, die aus der thatsächlichen Mannigfaltigkeit der Sprachen auf die Unmöglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs schliefsen, mufs als eine ebenso gelungene als gewandte bezeichnet werden. Die Möglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs kann weder vom Standpunkt der morphologischen noch von dem der genealogischen Klassifikation der Sprachen bestritten werden. In morphologischer Hinsicht lassen sich alle Sprachen auf den isolierenden Typus zurückführen; in genealogischer Beziehung ist die Verwandtschaft der indogermanischen, semitischen, ägyptischen Gruppen fast bereits zur überraschenden Thatsache geworden.

Bezüglich der Natur der Sprache huldigt der Verfasser der allein richtigen Ansicht, dafs die Sprache nicht „die Geburtsstätte des Denkens", sondern der im allgemeinen natürliche (φύσει), im einzelnen freie (θέσει) Ausdruck des Gedankens sei. Das Wort setzt den Begriff, die Abstraktionskraft, den Geist voraus, kann ihn also nicht ersetzen, nicht hervorbringen; die verschiedenen Theorieen, welche die Sprache aus dem Gefühls-Reflexlaute, aus Onomatopöien entstehen lassen, berühren nur einzelnes Material der Sprache und lassen gerade das Formelle unerklärt; sie gleichen dem, der einen gotischen Dom begriffen zu haben glaubt, wenn er die Brüche angibt, aus denen die Steine entnommen worden sind. — Einen thatsächlichen, unmittelbaren, göttlichen Ursprung der Sprache glaubt der Verf., ohne mit der Offenbarungsurkunde in Widerstreit zu geraten, in Abrede stellen zu können. Die Sprache stamme von Gott, sofern die Vernunft und die Artikulationskraft zwar natürliche, aber von Gott schöpferisch verliehene Gaben, nicht aber im darwinistischen Sinne einem ursprünglich tierischen Wesen angezüchtete Fähigkeiten seien. — Die Möglichkeit einer selbstthätigen Erzeugung der Sprache durch den mit aktuellem Vernunftgebrauch erschaffenen Menschen mufs allerdings dem Traditionalismus gegenüber behauptet werden. Eine andere Frage aber ist, ob nicht doch die Vorstellung einer dem Menschen ursprünglich mitgeteilten vollkommenen Sprache dem Sinne der heiligen Schrift besser entspricht.

„Vom Standpunkte der Sprachwissenschaft und Psychologie — so fafst der Verf. seine Resultate zusammen — gibt nur jene Theorie eine befriedigende Lösung, welche annimmt, die auf dem Denkvermögen und

Artikulationsvermögen beruhende Redefähigkeit liege in der Natur des Menschen; sie müsse ihm vom Schöpfer verliehen worden sein, weil sie sich nicht als natürliche Weiterentwickelung des tierischen Organismus auffassen läſst. Die Sprache selbst aber habe sich beim Menschen unter der Einwirkung der äuſseren Eindrücke von selbst herangebildet, und zwar nicht instinktmäſsig mit einer Naturnotwendigkeit, sondern in voller Freiheit. — Die Sprache ist also in ihrem Ursprunge gerade so wie in ihrem fernern Wachstum nicht ein Werk der blinden Naturnotwendigkeit, noch der reinen Willkür, sondern die freie und selbstbewuſste, durch Lautzeichen verwirklichte Kundgebung des Gedankens.“ S. 211 f.

Noch verdient eine Thatsache Erwähnung; es ist der merkwürdig kunstvolle Bau, den die Sprachen „ganz unkultivierter, in tiefste Barbarei verfallener Völker“ aufweisen. „Die Sprachen der Naturvölker scheinen Überbleibsel aus einer bessern Vergangenheit zu sein, ein noch nicht vergeudetes Erbe von höher gestandenen Ahnen. Sie gewähren ein jedenfalls beachtenswertes Zeugnis dafür, daſs sich diese Naturvölker nicht auf der Stufenleiter der Entwickelung, sondern auf dem Abhange des Verfalls befinden.“ S. 211. Diese Thatsache dient zur Bestätigung dafür, daſs auch die ursprünglichen religiösen Vorstellungen solcher Stämme nicht nach den Grundsätzen einer darwinistischen Ethnologie beurteilt werden dürfen.

S. 49 Z. 3 u. 5 l. Tierseelen. S. 82 Z. 11 v. u. l. geneigter. S. 227 Z. 7 v. o. l. Verfassers. S. 239 Z. 25 v. u. l. (S. 38.)

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Philosophisch beleuchtet von Georg Fell S. J. Ergänzungen zu den Stimmen aus M.-L. 55. Freiburg i. B., Herder 1892. 136 S.

Der Autor hat ohne Zweifel mit der Behandlung dieses Themas eine für den Menschen sehr wichtige Wahrheit zu allgemeiner Kenntnis gebracht. Was in den einzelnen Lehrbüchern philosophischen Inhalts und apologetischen Werken in geringerer oder gröſserer Kürze, aber immerhin nur in Kürze vorgetragen erscheint, hat der Autor in vorliegender Schrift ausführlich behandelt. Es werden darin zehn Punkte erörtert: die vom organischen Körper reell und substantiell unterschiedene Seele (1). Das für sich bestehende selbständige Wesen der Seele (2). Das Fortleben der Seele nach der Trennung vom Leibe (3). Die menschliche Seele als Geist (4). Die Unsterblichkeit bewiesen aus der geistigen Natur der menschlichen Seele (5). Das unsterbliche Leben, dargethan aus dem Naturtriebe des Menschen nach vollendeter Seligkeit (6). Die Unsterblichkeit folgt aus der sittlichen Natur des Menschen (7). Die Wirkungen des Unsterblichkeitsglaubens (8). Die Stimme der Völker mit Bezug auf die Unsterblichkeit (9). Die Unsterblichkeit im Lichte der Offenbarung (10). S. 7.

Ohne wesentlich neue Gesichtspunkte eröffnet zu haben, bringt der Autor doch die gewöhnlichen, den Philosophen bekannten Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in guter Ordnung und in klarer, bestimmter Weise vor, und macht sie dadurch für alle leicht verständlich, denen es überhaupt um die Wahrheit zu thun ist. Das Werk des Autors ist demnach lesens- und beherzigenswert, zumal es sich darin