Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 14 (1900)

Buchbesprechung: Litterarische Besprechungen

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

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

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

Download PDF: 16.07.2025

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Christianus Pesch S. J.*: Praelectiones dogmaticae,** quas in Collegio Ditton-Hall habebat. Tom. II. IV. V. (Vgl. über Tom. I. dieses Jahrbuch, Bd. XII. S. 120—127; über Tom. III. a. a. O. Bd. XI. S. 99—119.)

Der zweite Band, der seit der Besprechung seines Vorgängers bereits in zweiter Auflage erschienen ist, enthält die Traktate: De Deo uno, de Deo trino.

Naturgemäfs reflektiert gerade dieser Band am stärksten die eigenartigen Ansichten des Verfassers: wir stehen nämlich einer scharf ausgeprägten Form der molinistischen Lehre gegenüber.

Die Stellungnahme des Verfassers in der Frage nach dem sog. konstitutiven Princip der Wesenheit Gottes kann unsere Zustimmung nicht finden. Die 13. propositio lautet nämlich: Ratio essentiae divinae consistit in actu purissimo seu in eo, quod Deus est ipsum Esse. Am Schlusse der Darstellung folgt aber unmittelbar: Hinc (!) dicimus hanc descriptionem: Deus est ens a se, esse quandam quasi definitionem Dei. Die Ansicht von der aseitas als konstitutives Wesensprincip Gottes dürfte denn doch nicht als eine Folge der vom Verfasser aufgestellten Proposition zu betrachten sein. Die diesbezügliche Untersuchung Feldners (vergl. dieses Jahrbuch, Bd. VII. S. 421 ff.): „Die sogenannte Aseität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit“ ist vom Verfasser nicht berücksichtigt worden.

Die Kontroversfragen kommen durchweg in extenso zur Sprache, jedoch schwerlich zu Gunsten der Darstellung und der organischen Gliederung des Stoffes.

Wir glauben diesbezüglich gerade hervorheben zu sollen, dafs die Kausalität Gottes kaum eigentlich ex professo behandelt wird. Die prop. 63 über die Allmacht Gottes ist nur ganz allgemein und die prop. 43 allzu unbestimmt gehalten. In n. 239 heifst es sogar: Ceterum hic nota supponitur doctrina de concursu in philosophia tradita. An Stelle der diesbezüglichen, in dieser Untersuchung beim Aquinaten immer wiederkehrenden Erörterungen treten langwierige Darstellungen über die scientia media auf, so dafs schon die äufsere Form darauf hinweist, dafs wie der hl. Thomas in der alles bewirkenden Kausalität das Mittel der göttlichen Erkenntnis findet, so unser Verfasser dieses in die scientia media verlegt. Im einzelnen darauf einzugehen, wie der Verfasser es versucht, den englischen Lehrer auf seine Seite zu ziehen, ist uns hier nicht möglich.

Die Darstellung, welche der Verfasser über die Stellung der Thomistenschule zur Frage nach der Erkenntnis des bedingt Zukünftigen giebt, ist mifsverständlich. Nachdem Petrus de Ledesma und Zumel citiert worden, heifst es zum Schlusse noch: alios Thomistas, qui haec decreta negabant, allegat Suarez. Und sofort folgt n. 208: Ab hac doctrina priorum Thomistarum recesserunt posteriores Thomistae. Hierdurch wird der Anschein erweckt, als hätte die Thomistenschule überhaupt diese Ansicht gehabt. Allein Suarez citiert überhaupt neben den zwei bereits genannten nur noch einen Namen, Cabrera. Drei Namen, deren Träger (vielleicht mit Ausnahme von Zumel) nie hervorragende Bedeutung genossen haben, sind gewifs kein genügendes Zeugnis für die Ansicht einer Schule, ebensowenig wie später die bekannte Expektoration des Didacus von Deza n. 262 die Lehre der „Vetus Schola S. Thomae" bezeugt.

Dr. Ceslaus Schneider hat überdies die Behauptung von Suarez bereits 1884 in seinem Werke „Das Wissen Gottes" (I, 86) geprüft und als irrtümlich erwiesen. „Es kann", so sagt er, „kein einziger Thomist gefunden werden, der jemals sich in dieser Weise ausgesprochen (d. h. Gott die sichere und gewisse Erkenntnis des bedingt Zukünftigen abgesprochen) hätte. Was vollends die drei angeführten betrifft, so läfst sich mit Leichtigkeit aus ihren Schriften nachweisen, dafs sie immer die richtige Lehre vorgetragen und dafs Suarez ihre Texte nicht genau gelesen hat." P. Pesch dürfte sich also durch die Angaben seiner Vorlage haben täuschen lassen. Cabrera z. B. bestreitet nur, dafs von seiten des Gegenstandes eine unfehlbare Erkenntnis möglich sei. Schneider citiert folgenden Passus: „Ich (Cabrera) sage nur, dafs diese Dinge kraft solcher Bedingungen, (die aus sich heraus keinen unfehlbaren Zusammenhang mit dem betreffenden Zukünftigen haben, wie das angeführte Beispiel darthut) nicht mit Sicherheit erkennbar sind, Gott aber kann sie mit Sicherheit und unfehlbar erkennen kraft anderer Bedingungen, mit denen sie unfehlbaren Zusammenhang haben, nämlich kraft seines Beistandes und kraft seiner eigenen Willensentscheidung" (a. a. O. S. 88. Vgl. Heinrich, Dogmatische Theologie III, § 188, S. 606, Anm. 1).

Über die Erkenntnis der freien Akte sagt n. 239: Quodsi adhuc instas et quaeris, quid sit illud in essentia divina, in quo Deus cognoscat transitum agentis liberi ex actu primo perfecte expedito ad agendum ipsum liberum actum secundum, respondeo esse illam operationem divinam, qua actus secundus producitur, seu esse concursum (conditionate) collatum. Hic enim concursus

nihil aliud est nisi actio divina, quae pro termino habet actum secundum liberum creaturae. Wie sich indes im 5. Bande herausstellen wird, handelt es sich ausschliefslich um eine die geschöpflichen Dispositionen und Kräfte erhaltende Mitwirkung Gottes, nicht aber um eine von Gott ausgehende Bewirkung der freien Willensentscheidung.

Dagegen konnten wir die Lösung einer unmittelbar darauf aufgeworfenen Schwierigkeit nicht verstehen. „Si dicis, so heifst es, ante hunc concursum Deum scire oportere, in quam partem creatura se libere determinatura sit, respondeo distinguendum: Ante concursum actu collatum haec notitia praecedere debet, concedo; ante concursum hypothetice praesuppositum haec notitia praecedere debet, nego (!); nam (?) sine concursu hypothetice incluso nulla determinatio libera creaturae conditionate futura est.“

Die ganze Darstellung über die göttliche Erkenntnis steht nun natürlich im Banne dieser Voraussetzung. So ist es wohl richtig, wenn in der folgenden n. 240 gesagt wird: quamdiu essentia divina consideratur ut causa qua constituitur actus primus completus agentis creati liberi, sic in essentia divina cognosci nequit actus futurus liber creaturae. Aber ist auch der angehängte Begründungssatz richtig? Nam liber actus, so heifst es, non est futurus nisi praesupposita (!) libera determinatione voluntatis creatae. Was wird denn vorausgesetzt? Doch nur die zukünftige Existenz des freien Willens-Aktes. Diese ist freilich notwendig anzunehmen, wenn man annimmt, dafs sie von Gott als zukünftig erkannt wird!

Zur Thomasstelle S. Th. I. q. 14. a. 13 ist zu bemerken, dafs der Heilige im betreffenden Artikel gar nicht untersucht, auf welchen Grund hin denn für Gott alles sec. suam praesentialitatem gegenwärtig sei. Er hatte diesen Grund bereits in den vorangehenden Artikeln entwickelt. Die stillschweigend vorausgesetzte Interpretation des Verfassers widerspricht z. B. der Darstellung in Contra Gentes I, 67, besonders der ratio 4 (effectum excedere).

Die Argumentation gegen die decreta praedeterminantia übergehen wir, um nicht eventuell zu jenen gezählt zu werden, von denen es n. 255 heifst: recentes scriptores qui putant paucis distinctionibus totam rem a se posse in clarissima luce poni, aperte ostendunt se ne suspicari quidem, qua de re tandem agatur.

Soweit über die scientia Dei! Um nun zur Prädestinationsfrage überzugehen, bewegt sich unser Verfasser selbstredend in den gleichen Bahnen. Bezüglich der Lehre des hl. Augustinus

nimmt er den Präskriptionsbeweis für sich in Anspruch. Wir verweisen ruhig auf P. Odilo Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892.

Die Belege aus dem H. Thomas folgern daraus, dafs der Heilige lehrt, es bestehe ein effektiver, meritorischer und finaler Ursachenverband zwischen einzelnen Wirkungen der Prädestination und der Glorie, — dafs der Aquinate eine praedestinatio post praevisa merita annehme (n. 383)!

Wir erlauben uns zum Abschlufs der Besprechung dieses ersten Teiles eine Bemerkung. Wäre es im Interesse einer gegenseitigen Verständigung nicht wünschenswert, dafs bei der Kontroverse vorerst die Grundfrage gründlich erörtert würde, nämlich der Begriff der Kausalität Gottes? Wir meinen dabei, dafs vorerst abzusehen sei von der feineren Erörterung des modus explicandi. So lange das genus nicht festgestellt ist, sind alle Debatten über die species fruchtlos. Wenigstens konnten wir bei der Durcharbeitung dieses und des fünften Bandes nicht verkennen, dafs der Verfasser namhafte Anstrengungen macht, den Standpunkt der „Gegner", wie er sich leider auszudrücken liebt, zu würdigen, sich aber stets durch das Schreckgespenst der praemotio einschüchtern läfst, freilich nur infolge einer vielfach schiefen Auffassung derselben.

Der 4. Band enthält folgende Traktate: I. De verbo incarnato. II. De beata virgine Maria. III. De cultu Sanctorum. Wie in den übrigen Bänden folgt der Verfasser auch im vorliegenden im grofsen Ganzen der Mehrzahl der Theologen seines Ordens, die bekanntlich gerade hier in vielen Punkten mit der Thomistenschule nicht übereinstimmen. Eine Auseinandersetzung aller dieser Punkte würde zu weit führen. Was wir auch in diesem Bande vermissen, ist das Streben, die Dogmen in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen. Wir haben es mehr mit einer nach logischen Gesichtspunkten geordneten Reihe von Abhandlungen als mit einer organischen Entwicklung der Inkarnationslehre zu thun. So wird, um nur eines zu erwähnen, die Mariologie als appendix an die Soteriologie angehängt. Wir erinnern vor allem an die Behandlung der Mariologie beim hl. Thomas, und bei Scheeben S. 36 sect. I. art. 4. prop. 5 wird die Einwendung „non postest incarnari una tantum persona divina sed solum tota simul Trinitas" ungenau beantwortet. Der Verfasser meint nämlich: „cum hypostasis divina a natura divina virtualiter distinguatur, potest haec virtus hypostatica sic extendi ad extra, ut natura divina formaliter qua natura non uniatur cum humana natura." Abgesehen davon

dafs man kaum von einer extensio virtutis hypostaticae ad extra sprechen kann, dürfte diese Lösung doch nur zeigen, wie die unio in persona ohne unio in natura, nicht aber wie die unio in una persona ohne unio in aliis personis denkbar sei.

Die prop. VII. sect. 2. (p. 46) scheint uns nicht genau formuliert zu sein. Wie sie hier vorliegt: „formalis ratio unionis hypostaticae non consistit in eo quod humanitas Christi modo subsistendi realiter a natura humana distincto caret", dürfte sie kaum von jemand bestritten worden sein. Leider identifiziert der Verfasser die von ihm (wie uns dünkt, mit Recht) bekämpfte Ansicht mit der Lehre vom realen Unterschied zwischen Subsistenz und Natur. Man braucht aber nur die Person des Wortes als einer der menschlichen Natur Christi im engsten Sinne zu eigen gewordene zu betrachten, und man kann ganz gut den realen Unterschied festhalten, ohne die vom Verfasser bekämpfte Ansicht festzuhalten. In dieser Weise ist, so glauben wir, auch der hl. Thomas aufzufassen, wenn er (III. q. 4. a. 2. ad 2) sagt: Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicuius quod ad perfectionem humanae naturae pertineat. Die Thomistenschule — leider berücksichtigt der Verfasser dies zu wenig — vertritt den realen Unterschied zwischen Natur und Subsistenz, ohne einen Mangel in der menschlichen Natur Christi anzunehmen. Ferner behauptet eine ganz bedeutende Anzahl von Theologen den realen Unterschied, ohne zu dem vom Verfasser bekämpften „modus" zu greifen. Dazu gehören unter anderem Capreolus, Javellus, Medina, Arnu, in neuerer Zeit Dr. Glossner (Dogmatik 2. Bd. S. 84), de Maria S. J. u. s. w.

In der nämlichen prop. VII. (p. 57) bestreitet der Autor das Argument, das die Verfechter des realen Unterschiedes der hypostatischen Union entnehmen, und meint, der Grundsatz, auf den diese sich hauptsächlich stützen „quod ea quae realiter inter se separari possunt realiter differunt" habe keine allgemeine Geltung. Der Schwerpunkt des Beweises liegt nun aber darin, dafs in Christus eine einzelne menschliche Natur unbeschadet aller ihr angehörigen Vollkommenheiten ohne geschaffene Subsistenz vorhanden ist. Sind aber zwei auf diese Weise real getrennte Dinge nicht auch real voneinander verschieden? Die Beispiele, die der Verfasser anführt, dürften seine Behauptung kaum erhärten; denn sobald z. B. eine wirkliche Trennung der ratio trianguli vom Dreieck stattfindet, bedeutet dies eine Zerstörung des Dreieckes.

Seite 57 behandelt der Verfasser die Einheit des Seins in Christo. Im Exkurs über die Ansicht des hl. Thomas geht derselbe auf die Hauptstelle III. q. 17. a. 2. gar nicht ein; er beruft sich auf zwei (von ihm unvollständig citierte) Texte aus mehr sekundären Werken des engl. Lehrers, nämlich auf die vielfach angezweifelte quaestio unica de unione Verbi incarnati und Quodl. IX. a. 3. u. schliefst dann mit der Bemerkung: „Secundum hos textus facile expones alia dicta S. Thomae ut III. q. 17. a. 2. ubi docet naturam Christi non habere esse hypostaticum et personale" (p. 65). Die quaest. unica de unione Verbi incarnati ist unter allen Texten des hl. Thomas in unsere Frage der am wenigsten klare; aber immerhin wurde er von den meisten Thomisten im Gegensatze zu Cajetan in ihrem Sinne erklärt, so neuerdings von P. Terrien S. J. in seinem Werke: „De unione hypostatica" (p. 104 ff.) Um so deutlicher dürfte indes der vom Verf. beanspruchte a. 3. des Quodl. IX. sein. Der Autor hat leider Anfang und Ende des Artikels weggelassen. Wir lassen hier den Artikel vollständig folgen und überlassen dem Leser das Urteil.

„Respondeo: Dicendum quod esse dupliciter dicitur ut patet per Phil. in V. Met. et in quadam glossa Origenis super principium Joannis. Uno modo secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis, quam anima facit, unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividentis, et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sitens, sive privatio entis: dicimus enim coecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, i. e. quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura, et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur, unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur: sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo sicut ei quod proprie et vere habet esse, vel est, et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: (das esse hypostaticum et personale ist also nach dem hl. Thomas nichts anderes als das esse existentiae) unde quod vere est dicitur substantia in I. Phys. Omnia vero quae non per se subsistunt sed in aliis et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse, ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo i. e. ut quo aliquid est, sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed qui ea aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti (der Hauptbeweis der Thomisten für die Einheit

des Seins in Christo) huic autem attribuitur esse duplex: proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse et supposito attributum, praeter ea quae integrant ipsum quod et esse superadditum sc. accidentale, ut esse album attribuitur Sorti dum dicitur Sortes est albus. Von jetzt an citieren wir mit P. Pesch: Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum ad cuius integritatem concurrit etiam humanitas, ideo oportet dicere, quod esse substantiale quod proprie attribuitur supposito in Christo est unum tantum, habet autem unitatem ex ipso supposito et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediebat, quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens, sicut si arca esset individuum naturale ipsa tota non haberet nisi unum esse; quaelibet tamen partium eius ab arca separata proprium esse habebit. Der Autor macht hierzu eine Bemerknng, mit der er den ganzen Artikel zu seinen Gunsten deuten zu können glaubt: „Sane in hac suppositione separatio non produceret existentiam in artibus arcae, ergo eam antea habuerunt, non in se sed in arca.“ So weit der Autor. Der hl. Thomas sagt indes noch im Schlufssatz: Et sic patet quod secundum opinionem secundam oportet dicere quod in Christo est unum esse substantiale secundum quod esse est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex esse accidentale. Ist dies wirklich einer von den Texten“ quibus humanae Christi naturae diserte adscribitur esse creatum“? (p. 64.)

Der Autor nimmt aber auch noch die Summa theol. für sich in Anspruch mit den Worten: „Eam (sc. hum. nat. Christi) habere esse creatum, etiam in Summa diserte docet“ (p. 65) und verweist dabei auf III. q. 2. a. 7. Der betreffende Artikel behandelt die Frage „utrum unio naturae divinae et humanae sit aliquid creatum“. Unter dieser unio versteht der englische Lehrer die relatio der menschlichen Natur zur göttlichen und sagt von ihr, sie sei von seiten der menschlichen Natur etwas Geschaffenes. Das esse creatum humanae naturae kommt hier nicht zur Sprache. Wenn der Autor die Lehre von der Einheit des Seins in Christo (p. 57) erst von Cajetan an datiert sein läfst, so verweisen wir diesbezüglich auf P. Terrien loc. cit. (Cf. bes. p. 162 ff.) Suarez schreibt diese Meinung Heinrich von Gent und Capreolus zu (3. D. 36. S. 1), und schon Scotus bekämpft sie III. D. 6. q. 1 ausdrücklich. Seite 170 findet es der Verfasser nicht der Mühe wert, „vix operae pretium est“, auf den Lösungsversuch der „Bannesianer“ für die Vereinbarung der Freiheit Christi mit dem Gebote des Leidens und Sterbens näher einzugehen.

Der fünfte Band behandelt die Gnadenlehre. Der Verfasser teilt seine Darstellung in zwei Teile, deren einer die aktuelle, der andere die habituelle Gnade behandelt. Durch die Voranstellung der aktuellen Gnade fehlt es der Darstellung an einem methodischen Ausgangspunkte. Die habituelle Gnade sollte vor der aktuellen behandelt werden, wenn es wahr ist, was der Autor S. 6—7 sagt: Gratia habitualis datur, ut per gratiam actualem homo suaviter et prompte a Deo moveatur ad bonum aeternum consequendum. S. Th. 1. 2. q. 110 a. 2. Der Organismus des Gnadenlebens kann nur vom Standpunkte der habituellen Gnade aus erfaſst werden. Vergl. unsere Bemerkungen in diesem Jahrbuch XIII, 217 ff.

Die Auffassung der aktuellen Gnade ist denn auch der wunde Punkt der ganzen Darstellung. Scheeben bemerkt richtig, daſs die Bemühung, die patristischen und altscholastischen Einteilungen der Gnade in neue Formen zu pressen, nicht zum geringsten Teile schuld sei an den groſsen Kontroversen der Theologen über die Wirksamkeit der Gnade. (6. Buch, S. 648 n. 35.)

Da die ganze Abteilung über die aktuelle Gnade, wie sie sich in unserem Werke findet, inhaltlich und litterarisch stark eine Abhandlung reflektiert, die seinerzeit (1891) P. Limbourg in der Zeitschrift für katholische Theologie veröffentlicht hat, (Zum Begriff der zuvorkommenden Gnade S. 480—518), so müssen wir auch auf diese Bezug nehmen.

P. Limbourg stellt nicht ohne lobenswerte Klarheit die ganze Kontroverse dar, welche innerhalb der Thomistenschule darüber herrschte, ob das donum der zuvorkommenden Gnade eine Qualitas sei oder nicht. (S. 482 ff.) P. Pesch nimmt nun kurzweg die Resultate über die zuvorkommende Gnade in seine Darstellung der aktuellen Gnade auf.

Wir glauben aber keine Widerlegung befürchten zu müssen, wenn wir dies als ein Miſsverständnis mit bedenklichen Folgen bezeichnen. Die Einteilung der Gnade ist von groſser Wichtigkeit für das Verständnis der Gnade selbst. In unserem Falle schreitet das Miſsverständnis bis zur Aufhebung des Begriffes der aktuellen Gnade vor.

Der Autor resumiert seine Ansicht selbst in folgender Weise: Id quod negant Suarez et alii et recte negant, est virtus illa fluens et praedeterminans, quam secundum Bannesianos (Deus) hic et nunc addit . . . voluntati jam plene expeditae ad agendum in actu primo ut in actum secundum transeat, cum praeter virtutem plane expeditam in actu primo nihil requiratur nisi concursu in actu

secundo (n. 270). Was der Autor unter dem concursus versteht, zeigt die folgende Stelle: Etiam ipse actus secundus voluntatis non fit a sola voluntate, sed simul et principalius a Deo ipso. Et hic concursus simultaneus est formalis applicatio agentis ad agendum, quia dat formam qua agens agat. Unde (!) Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum. (I. q. 105. a. 5 ad 3.)

Im gleichen Sinne spricht sich P. Limbourg in der genannten Abhandlung aus, wenn er sagt: Übrigens verlangt Alvarez mit seiner Schule trotz der durch die heiligmachende Gnade bewirkten Erhebung der Natur wiederum zur wirklichen Bethätigung der erhobenen Seelenkräfte eine motio virtuosa. (S. 517.)

Auch bei Scheeben vermissen wir in dieser Frage manches. Er sagt: Nach modernem Sprachgebrauche . . . kann man daher sehr treffend die aktuelle Gnade . . . als eine von Gott empfangene Lebensenergie, d. h. aktuelle Lebendigkeit bezeichnen, durch welche als durch einen lebendigen Trieb resp. Triebkraft oder Geist die Seele zu ihrer Selbstthätigkeit als zu einer Lebensbethätigung oder Lebensäufserung befördert wird (a. a. O. S. 661 n. 57). Er ist sich des Fragepunktes genau bewufst, indem er ihn mit Lemos dahin fixiert, „ob bei allem und jedem Freiheitsgebrauch aufser der gesamten inneren Disposition (habituelle und aktuelle dynamische Elevation oder Stimmung des Willens) noch eine besondere innere Einwirkung Gottes auf den Willen notwendig sei, vermittelst deren der leztere zu jenem Akte übergehe“ (n. 139). Er meint, dafs die inspirierte Disposition des Willens sich so sehr als Zurichtung und Zurüstung desselben zur freien Thätigkeit darstelle, dafs kaum noch für eine weitere Einwirkung Gottes, wodurch er auf die Vollziehung jener Thätigkeit fördernden Einflufs üben müfste, Raum bleibt. (S. 720.)

Es dürften diese Citate wohl hinlänglich beweisen, dafs, wenn auch zuweilen das Wort movere oder auch applicare verwendet wird, es doch nur den Sinn einer letzten Zu- oder Ausrüstung des Willens hat, nicht aber eine eigene wirksame Applikation von Seite Gottes bezeichnet.

Dem gegenüber erlauben wir uns nur kurz auf den heiligen Thomas zu verweisen, den ja der Autor für sich in Anspruch nimmt, obwohl er gerade an der entscheidenden Stelle sich auf einen weniger klassischen Text beruft, wenigstens gegenüber den ex professo Stellen aus der I. 2.

Wir bitten folgende Erklärungen des heiligen Thomas mit den oben wiedergegebenen Ansichten des Autors, P. Limbourgs, Scheebens zu vergleichen.

S. Th. I. 2. q. 109 a. 1 sagt der Aquinate: actio intellectus, et cuiuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit: alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum. Und noch deutlicher drückt er sich folgendermaſsen aus: Manifestum est, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum coelestis corporis, sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus; et **ideo, quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo** (l. c.). Im folgenden Artikel behauptet er aufs neue: virtute superaddita gratuita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale: sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium: **ulterius** autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum (l. c. a. 2; cf. a. 1). Ebenso deutlich sprechen die folgenden Texte: Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget; uno quidem modo quantum ad aliquid habituale donum, per quod natura humana sanetur, et sana facta elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae quae excedunt proportionem naturae: alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum. Endlich, um nur noch diese Stelle anzuführen, erklärt er sich noch selbst im 2. a. der 110. q. folgendermaſsen: dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum: Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed **motus** quidam animae, actus enim moventis in moto est motus. Vergl. dazu q. 111 a. 23; q. 112 a. 2.

Wir brauchen wohl kaum noch hervorzuheben, daſs das „auxilium", sowie das „movere" des heiligen Thomas sicherlich nicht den Sinn einer Zurüstung der Willenskraft, noch der Erhaltung der Disposition in actu primo hat.

Wenn wir nun die Aufstellungen der drei oben angeführten Autoren mit den Texten des heiligen Thomas vergleichen, so

ergibt sich augenscheinlich, daſs wir der Behauptung und Verneinung einer und derselben Sache gegenüber stehen.

P. Limbourg vermiſst in Scheebens Darstellung der aktuellen Gnade „eine diesem Theologen sonst eigene Akribie“ (a. a. O. S. 498). Scheebens Darstellung scheint uns aber eher ein verzweifelter Versuch seiner Akribie zu sein, zwei verschiedene Gesichtspunkte mit einander zu vereinen. Die aktuelle Gnade muſs als condivisum zur habituellen betrachtet werden, insofern letztere die Ausrüstung der geschöpflichen Kraft, erstere deren Applikation von seite Gottes bedeutet. Beide Gnaden heiſsen dann bald zuvorkommend oder mitwirkend, je nach ihrem Verhältnis zum Willensakte. Bewirkt sie den Willensakt, so heiſst die aktuelle Gnade zuvorkommend, insofern sie aber in dem bewirkten Akte mitwirkt, heiſst sie mitwirkende Gnade. Nimmt man nun den Begriff zuvorkommende Gnade in dem engeren Sinne der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade, so ist wohl die zuvorkommende Gnade eine aktuelle, aber die aktuelle Gnade nicht immer eine zuvorkommende (in diesem engeren Sinne).

Wir geben ohne vieles Bedenken zu, daſs selbst innerhalb der Thomistenschule diese beiden Punkte nicht immer scharf genug aus einander gehalten worden sind, ja daſs gerade deswegen die oben erwähnte Kontroverse entstehen muſste — es ist eben selbst in der Kontroverse schwer, den bekämpften Irrtum immer zu vermeiden. Mit der fortschreitenden Klärung der Begriffe hat dann aber auch diese Schwankung von selbst aufgehört.[1]

In der näheren Beschreibung der aktuellen Gnade wird diese vom Autor als der vitale Akt selbst bestrachtet. Er stützt sich dabei auf das thomistische, resp. aristotelische: „actus moventis in moto est motus“. Hier genügte aber zur Aufklärung die Erklärung des heiligen Thomas zur angezogenen Stelle, Phys. lib. 3, lect. 5 n. 17. Wir verweisen besonders auf Phys. 10 c. 10 n. 4: id quod movetur est mobile, sc. in potentia existens: quia quod movetur, inquantum est in potentia et non in actu movetur: ex hoc enim movetur aliquid, quod cum sit in potentia, tendit in actum. Nec tamen id quod movetur, est ita in potentia ut nullo modo sit in actu; quia ipse motus est **quidam** actus mobilis, inquantum

[1] Wir können überhaupt nicht begreifen, wie der Autor die Kontroversen innerhalb der Thomistenschule so abschätzig beurteilt. Der Fortschritt ist auch ein Zeichen des Wahrheitsbesitzes. Vgl. Commer, Die immerwährende Philosophie 1899, S. 45 ff., 113 ff.

movetur: sed est actus imperfectus, quia est actus eius inquantum est adhuc in potentia. Diese Stelle erklärt und rechtfertigt zugleich den thomistischen Standpunkt. Wir verweisen besonders noch auf S. Th. III. q. 62 a. 4. c. et ad 2.

Über die Sectio IV, welche die Wirksamkeit der aktuellen Gnade behandelt, können wir uns nach dem bereits Gesagten kurz fassen. Der Verfasser folgt Molina, selbst gegen Suarez. Zwar scheint sich der Autor zuweilen der thomistischen Ansicht zu nähern, z. B. n. 249: Neque enim quaeritur, so sagt er, num gratia, quae praecedit liberum consensum voluntatis, sit praemotio physica, a Deo voluntati indita, quae de se sit efficax efficacia virtutis ad producendum actum secundum. Hanc esse nostram doctrinam constat. (?) Doch die unmittelbar folgende Erklärung schränkt wieder ein: Porro haec praemotio determinat etiam voluntatem hoc sensu, quod eam ex indifferentia passiva transfert in indifferentiam activam, **quia** ei dat potentiam proxime expeditam et inclinationem ad actum secundum. Vergl. dazu die oben citierte Stelle aus I. 2. q. 109. a. 1 ff. Der actus secundus wird also bereits der entscheidenden Wirksamkeit der gratia efficax entzogen, der Verfasser betont dies noch ausdrücklich: Poterit aliquo vero sensu vocari praedeterminatio physica. Sed vocabulum praedeterminationis physicae ex usu habet alium sensum. Positiv spricht er sich in n. 242 aus: cum gratia dicatur efficax **propter nexum, quem habet cum consensu voluntatis,** patet huius efficaciae, si spectetur in actu secundo, non esse aliam rationem, nisi quod voluntatis libere consentiat motioni divinae. Während die Thomisten sagen, die Gnade sei wirksam, weil sie die freie Zustimmung des Willens bewirkt, sagt P. Pesch, die Gnade sei wirksam, weil der Wille frei zustimme. In n. 249 führt er diese Wirksamkeit ausschliefslich auf den freien Willensentschlufs zurück. Cum supposita gratia proxime sufficiente consensus aut dissensus pendeat unice ex hominis libero arbitrio gratia illa adjuta, unus libere eligere potest consensum, alter autem dissensum. Die Entscheidung steht also allein beim Willen, wenn sie auch nicht ohne den Konkurs Gottes zu stande kommt (n. 232). Der Beistand dieses Konkurses ist aber nur im Sinne einer Erhebung und Unterstützung des Willens, nicht aber im Sinne einer unfehlbaren Applikation des Willens von seite Gottes zu denken (n. 250), so dafs die Unfehlbarkeit nur aus dem Vorherwissen Gottes (kraft der scientia media), nicht aber aus der inneren, eigenen Kraft der Gnade Gottes stammt (l. c.). Selbstverständlich negiert dann der Verfasser den

realen Unterschied zwischen der gratia efficax und der gratia sufficiens, da ja die gratia efficax in dem die bereits in actu primo ausgerüsteten und disponierten Seelenkräfte applizierenden resp. bewegenden Beistande Gottes besteht.

Wir können dem Verfasser die Folgerichtigkeit nicht absprechen. Die Kontroverse ist ziemlich ruhig und so weit als möglich auch sachlich gehalten. Nicht am Platze finden wir dagegen die wohl absichtliche Ignorierung diesbezüglicher Arbeiten, wie z. B. von P. Feldner über die Willensfreiheit, sowie dessen Erörterungen über die Neuthomisten, vergl. dieses Jahrbuch, VIII, 385 ff.

Überhaupt hätte die sachliche Verwertung der neueren einschlägigen Arbeiten die ganze Kontroverse von Grund aus anders gestaltet. Die erste Anforderung an einen Theologen ist eben die der **Objektivität.** Auch wäre es gewifs **sehr zu bedauern,** wenn ein Verfahren, das schon bald drei Jahrhunderte hindurch der sachlichen Ausbildung der katholischen Theologie so viele Kräfte entzogen hat, so manchen Fortschritt gehemmt und einem vernichtenden Reife gleich so manche Geistesblüte im Keime erstickte, auch fernerhin die Kräfte der ohnedies kleinen Schar der *θεόλογοι* binden, die Versuche zur Abklärung der Fragen und zur Verständigung der Gelehrten vereiteln und die Bemühungen für eine Ausbildung unserer Theologie hintanhalten sollte.

Die nun einmal schwebenden Fragen sollten doch wenigstens als Kontroversfragen, aber **nicht immer als Polemik** betrachtet werden. „In jeder Polemik, sagt mit Recht Dr. Ehrhardt, wenn auch mit Bezug auf ein anderes Gebiet, liegt ein verwundender Stachel; jede Polemik ist zur Einseitigkeit[1] verurteilt und mufs das Trennende mehr hervorheben als das, was den Getrennten gemeinsam ist. Es ist hohe Zeit, dafs die Polemik durch die Theologie der Verständigung und Versöhnung ersetzt werde; nicht einseitiges Rechthaben ist ja das Ziel jeder sittlich ge-

[1] Wir waren wohl sehr erstaunt, als wir in einer, freilich nicht so sehr wissenschaftlichen als „praktischen" Zwecken dienenden Zeitschrift erfuhren, dafs die prop. 22 unseres Bandes: efficacia gratiae eo explicatur quod Deus dat homini talem gratiam, qualem scit esse congruam, ut homo libere assentiat, ein „Beweis" sei für die Leichtigkeit des Verfassers, dem Leser auch schwierige Fragen zum Verständnis zu bringen und von der Richtigkeit der Ausführungen zu überzeugen. Der verehrte Referent hätte da auch sagen können: Die Stringenz der vom Verfasser erbrachten Beweise erklärt sich daraus, dafs er eben solche Beweise bringt, von denen er weifs, dafs sie geeignet sind, die Zustimmung des Lesers zu erzielen! Studio et verecundia veri!

führten Polemik.“ (Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung, Wien 1899, S. 60.) Was Ehrhardt an der genannten Stelle für die höhere, wissenschaftliche Theologie fordert, dürfte a fortiori für das genus der Lehrbücher gelten.

2. *P. Schwalm:* **Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit.** Extrait de la Revue Thomiste, Paris 1899.

Ein interessanter Einblick in die geistigen Strömungen in Frankreich! Die Eigenart der französischen Kontroverse kommt durchaus zur Geltung. Während in Deutschland das Schwergewicht auf der Specialforschung ruht, stehen hier die allgemeinsten Grundfragen im Vordertreffen.

Die Darstellung unserer Schrift scheint auf den ersten Blick ein anderes Bild zu geben, als es Schanz in seiner Studie „Apologetische Tendenzen und Richtungen“ entworfen hat. Allein bei reiferer Prüfung stellt sich das gleiche Resultat heraus: Desorientierung ist die Signatur der neuesten geistigen Strömungen.

Oder ist es nicht eine Desorientierung, wenn unter Wahrung der Objektivität der Erkenntnis die Bürgschaft für deren sichere Erkenntnis nicht im Verstande, sondern im Willen und in der Handlung gesucht wird? Der Verfasser löst seine Aufgabe, so weit der beschränkte Raum es erlaubt, in folgender Weise. Er weist nach, dafs der sog. intellektuelle Dogmatismus nichts weniger als eine naive oder gar illusorische Weltanschauung, sondern die reflexe Erkenntnis des Erkenntnisvorganges sei. Gegenüber dem „moralischen Dogmatismus“ betont er die Abhängigkeit des Willens vom Verstande, da der Wille nur durch Vermittlung des Verstandes der Objektivität gegenübertritt und somit, wenn jener irrt, auch selbst irrt. So ist rationeller Weise der moralische Dogmatismus ein heroischer, aber vergeblicher Versuch, auf einem anderen Wege zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen als durch die Erkenntnis. Freilich steht auch die Erkenntnis unter dem Einflusse des Willens; der Wille täuscht leicht, aber, wenn von der Liebe zur Wahrheit einmal in Besitz genommen, wird er ein machtvolles Motiv in der Erforschung der Wahrheit.

Diese Liebe zur Wahrheit ist es wohl auch, was den Verfasser so beredt, so überzeugend macht, was seine Darstellung so originell und packend gestaltet.

Darum ist der Autor auch berechtigt zu sagen: La pensée de saint Thomas n'est point une pensée morte. Elle vit, par les principes d'éternelle vérité dont elle s'inspire et que, sous la forme verbale d'un aristotélisme latinisé, elle a très librement et très largement emprunté . . . Elle vit, parceque sur tous ces renseignements extérieurs de la tradition philosophique, saint Thomas a projeté le regard personel d'un génie organisateur et critique, inspiré par un grand coeur. Elle vit, parce que ceux qui, aujourd'hui, travaillent selon le conseil explicite de Léon XIII., à exposer la philosophie de saint Thomas dans ses rapports avec les problems vitaux du temps présent, ne sont point des antiquaires qui exhument de vieux débris. Ce sont des hommes qui ont, autant que d'autres et sans penser à le proclamer, souffert des angoisses morales et des doutes intellectuels de leur temps; touché du doigt à la fragilité de beaucoup de réponses; trouvé dans la pensée du vieux docteur, un esprit et des principes qui les ont aidés a reconnaître en toute indépendance et pleine conviction la lumière de leur vie, de leur pensée et de leur action. Elle vit, la pensée de saint Thomas, parce que la génération des ouvriers de la première heure, qui a eu pour propre oeuvre de la tirer d'un oubli injuste et passager, n'a été qu'une génération de pionniers, d'initiateurs, de précurseurs. C'est sa joie de faire et de voir grandir une autre génération, qui, profitant de ce quelle a ensemencé et fait croître, s'en ira, quand le temps de Dieu et de la vérité sera venu, démontrer en fait la vitalité contemporaine du thomisme, par le mouvement et par l'action.

Wir schliefsen uns, um unser Endurteil abzugeben, gerne an Dercier an, wenn er sagt (Revue Neo-Scolastique (VI, 211): Le R. P. Schwalm écrit avec élégance; il discute avec une noble et tranquille impartialité; sa pensée est ferme, on sent quil est sûr de son maître, non par fétichisme, mais par conviction; il fait compendre et aimer, la philosophie du Docteur d'Aquin, valisant ainsi, en un remarquable exemple, les regles du dogmatisme integral que sa monographie a si bien formulées.

3. *J. Rehmke:* Die Bildung der Gegenwart und die Philosophie.

Etwas spät fiel uns eine kleine Schrift mit dem Titel „Die Bildung der Gegenwart und die Philosophie von Dr. Johannes Rehmke a. ö. Prof. an der Universität Greifswald“ in die Hände. Da die kleine Schrift (48 S.) einen mehr als

ephemeren Inhalt in wirklich origineller Art und Weise behandelt, so glauben wir aber auch jetzt noch durch eine Empfehlung derselben, respektiv des ersten Teiles, der Wissenschaft einen Dienst zu erweisen.

Der Verfasser verteidigt die Daseinsberechtigung der Philosophie, nicht so sehr in ihrem Charakter als Wissenschaft, auch nicht so sehr aus innneren Gründen, wie es seinerzeit Dr. Commer in seiner Schrift „Die philosophische Wissenschaft" in meisterhafter Weise gethan hat, als vielmehr in ihrer Stellung als Bildungselement und vorwiegend mit psychologischen resp. pädagogischen Gründen.

Gegenüber den landläufigen Vorurteilen gegen die Philosophie, Phantasterei, Gedankenspiel u. s. w. stützt sich der Verfasser in ebenso berechtigter wie geistreicher Weise auf den Leitsatz vom Sachverständigen. Diese Forderung ist billig, denn sie beruht auf dem allgemein anerkannten Satze, dafs über eine bestimmte Sache nur der Sachverständige ein gültiges Urteil abzugeben im stande sei. S. 30. Als Kriterium der Sachverständigkeit scheint er mit Recht einen klaren Begriff über die Natur des Seins zu betrachten.

Der zweite Teil behandelt den Inhalt, den Gegenstand der philosophischen Forschung, resp. ihr eigenartiges Forschungsgebiet. Leider scheint der Verfasser den Unterschied von übersinnlich und übernatürlich zu wenig zu beachten. S. 23. Auch die Darstellung der mittelalterlichen Auffassung der Philosophie ist historisch anfechtbar.

Es ist ferner zwar richtig, dafs das, was eine bestehende Einzelwissenschaft einmal als ihr Fach in Beschlag genommen hat, nicht zugleich noch von der Philosophie zu demselben Forschungszwecke in Beschlag genommen werden kann; es steht aber nichts im Wege, wenn die Philosophie Gebiete, die bereits unter einem Gesichtspunkte einer bestimmten Fachwissenschaft zugewiesen sind, unter einem anderen, z. B. höheren, allgemeineren Gesichtspunkte sich zu eigen machen will. Vergl. die in der Scholastik so scharf entwickelte Lehre von der ratio specificans der Wissenschaften.

Über das Verhältnis von Fachwissenschaft und Philosophie bemerkt der Verfasser sehr treffend: Der unermüdlich nach Klarheit ringende Fachwissenschaftler wird notwendig vor den Wunsch und die Pflicht gestellt, auch Philosoph zu werden, und in diesem Sinne läfst sich sagen, je wissenschaftlicher, also je gebildeter die Gegenwart wird, um so philosophischer

wird sie strebend sich bemühen. Wie das Allgemeine Grund und Boden aller Besondernheit unserer Welt ist, so bildet die Philosophie die Grundwissenschaft, auf die alle besondere Bildung und fachwissenschaftliche Arbeit den Menschen mit Notwendigkeit hindrängt.

4. ***Hans Cornelius,*** **Psychologie als Erfahrungswissenschaft.** Leipzig, B. G. Teubner 1897.

Erfahrungswissenschaft! Dieser Name ist heutzutage zu vieldeutig, als dafs wir nicht gleich von Anbeginn an beim Verfasser anfragen müfsten, was er darunter verstehe. Dieser bestimmt denn auch zu diesem Zwecke die Psychologie „als die Wissenschaft von den Thatsachen des geistigen Lebens oder den psychologischen Thatsachen". S. 1. Es hat ja gewifs einen richtigen Sinn, wenn der Verfasser S. 3 bemerkt: „Jede Wissenschaft von Thatsachen, so lange sie überhaupt Wissenschaft bleiben will, kann nur Erfahrungswissenschaft sein." Wenn er dann fortfährt: „Nicht auf irgend welche metaphysische Hypothesen, sondern nur auf das empirisch gegebene Thatsachenmaterial dürfen sich ihre Betrachtungen stützen, sie darf sich keiner Begriffe bedienen, deren empirischen Ursprung sie nicht nachweisen, deren empirische Bedeutung sie nicht aufzeigen kann", so wissen wir so ziemlich genau, was der Verfasser unter „Erfahrungswissenschaft" versteht.

Es ist jedoch selbstverständlich, dafs trotzdem auch unser Verfasser unter dem Einflusse metaphysischer Grundsätze steht und zwar, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, unter dem Einflusse der von ihm bekämpften und vielfach mit Glück und Erfolg angegriffenen modernen „Metaphysik". Dieser Umstand, dafs nämlich der Vf. mit der Benennung „Metaphysik" nur die neuere Philosophie visiert, erklärt uns auch die sonst unverständliche Voraussetzung, dafs die Metaphysik in der empirischen Wirklichkeit keine Hinterlage habe.

Die nähere Aufgabe der Psychologie wird dann dahin bestimmt, „die psychischen Thatsachen vollständig und in der einfachsten Weise zu beschreiben". S. 5. Es ist nun wohl eine ganz schöne und sogar wissenschaftliche Aufgabe, die Thatsachen der Erfahrung, trotz ihrer Vielgestaltigkeit unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen, aber dafs damit die Aufgabe der Psychologie und der Wissenschaft erschöpft sei, das hat der Verfasser nicht nachgewiesen, vielmehr wird es neben

dem „Mifsbrauch mit Kausalitätserklärungen“, S. 5, immer auch eine Wissenschaft der Kausalität geben. So scharfsinnig und wertvoll auch die Beobachtungen der Vorgänge unseres Seelenlebens sein mögen, so fehlt ihnen doch der letzte, ja auch der vorläufige Abschlufs, so lange sie nicht auf ihre Ursachen zurückgeführt sind. Wir wollen nicht untersuchen, ob die Scholastik vielleicht in das andere Extrem verfallen sei und infolge mangelhafter Hilfsmittel und des, alle wissenschaftliche Forschung beherrschenden Strebens nach metaphysischem Verständnis der Welt[1] das weniger pflegte, was die moderne Zeit als Psychologie bezeichnet. Nichts desto weniger dürfte ihre Methode mehr für die eigentliche Ergründung der Natur und der Faktoren des Seelenlebens geeignet sein, als die rein beobachtende Methode der modernen Psychologie. Das Geheimnis der menschlichen Seele liegt nun einmal nicht auf der Oberfläche der tagtäglichen Empfindungen. Vgl. dieses Jahrbuch IX, 147; III, 359.

Die Furcht vor metaphysischen, aber damit auch tieferen Resultaten macht sich denn auch im Verlaufe unserer Untersuchung recht fühlbar. So fein und genau die Beobachtungen über die Elemente der Wahrnehmung sind, so wenig finden sie eine endgültige Erklärung. So kann das menschliche Erkennen in seiner Funktion einfach nicht verstanden werden, wenn der Unterschied von sinnlicher und geistiger Erkenntnis, sowie deren gegenseitiges Verhältnis nicht zur Sprache kommt. Wie soll denn der eigenartige Charakter des Seelenlebens wissenschaftlich festgestellt werden können, wenn dieser Untersuchung, wie es scheint, geradezu methodisch aus dem Wege gegangen wird? Selbst wenn die Untersuchung ausschliefslich auf die Analyse von Bewufstseinsthatsachen sich erstreckte, dürfte doch das in der bewufsten Thätigkeit wirksame Subjekt nicht aufserhalb der Untersuchung bleiben.

Der Verf. ist leider etwas zu schnell mit der Behauptung zur Hand, diese oder jene Thatsache sei nicht weiter „zurückführbar“, mithin unerklärbar. So z. B. bezüglich der Gefühle. S. 75, 368. Es ist ja wohl richtig, dafs wir vielfach über „das innere Wesen dessen, was wir mit angenehm und unangenehm, mit Lust und Unlust meinen, keine neue Antwort geben können, die von dem unmittelbaren Erleben der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit verschieden wäre, und die damit bezeichnete Eigenartigkeit der Erlebnisse auf andere Daten zurückführte“. In ihrer Allgemeinheit dürfte aber diese Behauptung doch zu stark sein. Wir glauben berechtigterweise auf die q. 22—48, besonders aber auf q. 27, (de causa amoris) der p. 1. 2. der

Summa des hl. Thomas verweisen zu dürfen. Dafs der ganze Zustand des fühlenden Subjektes in Bezug auf die Lust- oder Unlustempfindung ein entscheidendes Wort mitspricht, ist richtig, ergibt sich aber gerade aus der Erkenntnis der Ursachen von Lust- und Unlustempfindung.

In noch fühlbarerer Weise tritt die Schwäche des rein psychologischen Standpunktes in der Frage über die Kausalität zu Tage. Der Verf. denkt sich das Kausalitätsprincip als eine jener (freilich objektiv wirklichen) Bedingungen, ohne welche eine einheitliche, geordnete Erfahrung, ein Begreifen der Erscheinungen unmöglich wäre. S. 358. Er bestreitet aber dann die Gültigkeit der Anwendung dieses Principes über die Grenzen des Erfahrungsmateriales hinaus. Der psychologische Beweis geht dahin, dafs die Annahme des Principes nur zum Zwecke der Erklärung der Wahrnehmungen erfolge. Dieser Annahme widerspricht unseres Erachtens die Voraussetzung der objektiven Gültigkeit des Kausalitätsprincipes. Aus der psychologischen Analyse ergibt sich ferner keineswegs, dafs dieses Princip nur für die Erscheinungswelt Geltung habe, dieses „nur" ist ein Nachklang aus Kant — eine „metaphysische Voraussetzung", dagegen geben wir wieder gern zu, dafs die psychologische Analyse allein, besonders in der beim Verfasser vertretenen engeren, rein empirischen und positivistisch-subjektiven Fassung, die Allgemeingültigkeit des Ursachengrundsatzes, den durchgängigen Ursachenverband nicht zu erhärten vermag. Mit welchem Rechte, und zwar schon vom Standpunkt der Methode aus, versucht es denn der Verf., die Unmöglichkeit einer durchgängig kausalen Bedingtheit mit dem metaphysischen Argumente zu beweisen, dafs dann eine unendliche Reihe als vollendet gegeben vorauszusetzen wäre? S. 359. Da setzt der Verf. wohl offenbar eine durchaus nicht notwendige Voraussetzung als notwendig voraus. Wir glauben nicht, dafs es heute auch nur einen Verfechter der allgemeinen kausalen Bedingtheit gebe, der eine „wirklich vollendete" unendliche Ursachenreihe verträte.

Wie wenig der wahre Sinn des Kausalprincipes vom rein empirischen und psychologischen Standpunkt aus gewürdigt werden kann, zeigt die erkenntnistheoretische Folge. Der Verf. benennt jene Aussage der Erkenntnis, die sich auf den kausalen Zusammenhang der Dinge stützt, mit dem Terminus: Erwartung. cf. S. 87. Andererseits erklärt er die von ihm als richtig anerkannte Behauptung, dafs wir von den Teilinhalten eines Gegenstandes auf andere schliefsen, dahin, dafs „wir eben nicht blofs von dem wahrgenommenen Inhalt als solchem etwas zu

wissen glauben, sondern dafs wir zu den unmittelbar wahrgenommenen Qualitäten gewisse Bestimmungen auf Grund früherer Erfahrungen hinzudenken". S. 97. Gewifs ist die psychologische Beobachtung richtig. Wenn wir z. B. ein Stück Kreide betrachten, so werden wir dem weifsen Würfel bald eine ganze Anzahl verschiedenartiger Eigenschaften zuschreiben. Wenn vom Verf. zur Erklärung dieser objektiven und sachlichen Erscheinung ein nur subjektiver erkenntnistheoretischer Grund angeführt wird, so drängt sich doch spontan die Frage auf, welches denn der sachliche (objektive) Grund der psychologischen (subjektiven) Erfahrung sei; cf. S. 95. Nicht dafs der Autor keine Antwort versuchte! Er sagt S. 97: „Die eigentümliche Art des Zusammenhanges der Eigenschaften, vermöge dessen dieselben einem Dinge zugeschrieben werden, ist in diesen Wahrnehmungen niemals anzutreffen. Wir sind aber darum noch keineswegs genötigt, die Art dieses Zusammenhanges, das Wesen des Dinges, als ein unbekanntes und unerklärliches Etwas anzusehen; die obigen Betrachtungen zeigen vielmehr, dafs, wenn auch nicht in den wahrgenommenen Eigenschaften, so doch in unserem psychischen Zustande bei der Wahrnehmung derselben die empirische Grundlage für den Begriff jenes Zusammenhanges gegeben ist." Es dürfte doch diese „empirische Grundlage" an Wert bedeutend hinter der sachlichen Grundlage zurückbleiben, die sich wissenschaftlich darstellt in der Form der metaphysischen Lehre von der Gestaltung der Körper und der psychologischen Lehre von den Erkenntnisformen (Species impressa et expressa), für welche unser Autor den Ausdruck „Symbol" gebraucht; cf. S. 57 ff., 252, 82 passim. Es ist bekannt, mit welch peinlicher Sorgfalt die Scholastik die Stellung, Art und Funktion der Erkenntnisformen untersucht hat, und selbst Kant hat, wohl ohne es zu wissen und zu wollen, unter dem Eindrucke dieses Forschungszweckes seine Hypothese über die Erkenntnisformen ausgearbeitet, wie denn auch in der Anschauung über die Funktion der Erkenntnisform seine fundamentale Abweichung von der Scholastik besteht. Der neue bildliche Ausdruck dürfte denn doch zu vag sein, um als Ersatz gelten zu können für die Resultate Jahrhunderte langer Arbeit.

Doch dies leitet uns über zur Frage über die Objektivität der Erkenntnis, welche der Verfasser aus guten Gründen bejaht. Es scheint uns aber, dafs eine exklusive Beobachtung der subjektiven Seite des Erkenntnisvorganges die Objektivität der Erkenntnis nur matt zu beleuchten vermag. Die wissenschaft-

liche Darstellung der Objektivität der Erkenntnis bedingt schon in terminis ein Hineinziehen der Objektivität; sie verlangt eben eine Analyse des ganzen Erkenntnisvorganges nach Subjekt, Objekt und Funktion. Das Dilemma auf S. 237 ist unvollständig. Die Welt braucht nicht notwendig entweder als selbstverständlich oder als unlösbares Rätsel hingenommen zu werden; es gibt als Mittelglied noch ein wissenschaftliches, auf wissenschaftliche Forschung gegründetes Verständnis der Welt; darnach strebt eben die Philosophie. Aber freilich ein wissenschaftliches allseitiges Verständnis der Objektivität der Erkenntnis ist nur möglich durch Hereinziehung aller Bedingungen und Faktoren des Erkenntnisvorganges. Da nun die gegenständliche Welt in der Erkenntnis nicht nur Ziel, sondern auch Mitfaktor ist, so ist zur Erklärung auch ein Verständnis der Objektivität selbst und ihrer Wirkungsart notwendig. Die specifisch psychologische Untersuchung bietet zwar wohl wertvolle Vorarbeiten, ja vermag auch manche Aufstellung der modernen subjektivistischen Erkenntnislehre aus eigener Kraft bereits a limine abzuweisen, vergl. z. B. S. 246 f., 303 (specifische Sinnesenergieen) u. s. w.; aber sie reicht nicht aus.

Wir können unser Resultat dahin zusammenfassen, dafs die rein empirische Psychologie im Sinne und Geiste des Verfassers wohl sehr wertvolle Vorarbeiten für die Psychologie bieten kann, — als eine solche verdient die Leistung des Verfassers alle Achtung, — aber als ausschliefsliche Methode der Psychologie schränkt sie die Spannweite der psychologischen Forschung unberechtigterweise ein, um gar nicht von jenen zu sprechen, welche überhaupt neben der Psychologie keine andere philosophische Disciplin anerkennen. Einige irrige Resultate erkennen wir leicht als Nachwirkung kantianischer Ideen, wir verweisen z. B. auf die Behauptung, dafs Persönlichkeit identisch sei mit aktualem Bewufstsein. S. 117 ff.

Als eine Errungenschaft begrüfsen wir entschieden das feste Fufsfassen auf dem Boden der Erfahrung; sind die Schritte auch noch zaghaft, so wird doch die kräftige Nahrung der Natur der tapferen „Psychologenschar“ Stärke und Leben verleihen, so sie sich nur immer mehr dem erstickenden Hauche der subjektivistischen Theoriephilosophie entzieht. Dauerndes Gedeihen wird freilich der Psychologie nur dann beschieden sein, wenn sie wieder als Glied in den Organismus der Gesamtphilosophie eingereiht sein wird.

5. *Dr. J. Rülf,* **Metaphysik.** Vierter Band: **Wissenschaft der Geisteseinheit.** Leipzig, Hermann Haake 1897.

„Hiermit übergebe ich der Welt denkender und lesender Menschen den vierten Band meiner neuen Metaphysik mit dem Wunsche, dafs das Buch recht viele verständnisvolle Leser finden und im Verein mit den vorhergehenden Teilen des ganzen Systems zur Regeneration der Philosophie und philosophischen Weltanschauung den Anstofs geben möge.“ So leitet der Verf. seine Vorrede ein und begründet dies auf ebenderselben S. XII: „Wir haben uns bestrebt, eine Weltanschauung zu geben, die vollkommen befriedigt, weil sie sich mit den Anschauungen der Laien- und Gelehrtenwelt, der Erfahrung und Wissenschaft an keinem Punkte in Widerspruch setzen will; wir haben uns bestrebt — wenigstens bestrebt — alle Schwierigkeiten zu überwinden, alle Rätsel zu lösen, alle Widersprüche auszugleichen und ein Gebäude zu errichten, darin die philosophischen Wissensbestände, Lehrmeinungen, Weltanschauungen aller Zeiten Aufnahme und Unterkommen finden und mit Glauben und Wissen, Religionslehre und Naturforschung in Frieden leben und verkehren können.“

Nachdem der Verf. in drei früheren Büchern die „Wissenschaft des Weltgedankens“ und die „Wissenschaft der Gedankenwelt“, sowie die „Wissenschaft der Krafteinheit“ behandelt hatte, setzt er sich nun zur Aufgabe, zu zeigen, dafs alle Kraftgebilde Geisteskundgebungen seien, um so zur wissenschaftlichen Erkenntnis zu bringen, dafs Allkraft und Allgeist nichts anderes seien als das Gotteswesen. S. XIII.

Der Verf. ist entschiedener Vertreter des Monismus d. h. der Einheit von Körper und Seele; der Einheit von Sein und Bewufstsein; der Einheit von Natur und Geist.

Wir begnügen uns daher damit, die Beweise des Verf. für die Alleinheit zu prüfen.

Für die Einheit von Stoff und Kraft wird auf die „Wissenschaft der Krafteinheit“ verwiesen. Der Stoff ist die erste und ursprüngliche Verwirklichung der Kraft. S. 26.

In der Untersuchung über Hyle und Physis wird die Hyle als das Ganze des Stoffes, die Physis als das stoffliche Ganze bezeichnet. „Die Hyle ist das Ganze des Stoffes, welches, von einem seelischen Hauche durchweht, zu allerlei Vereinigungen, Verbindungen und Verschmelzungen den Antrieb besitzt. Die Physis ist nun das aus dieser Kraft, welche zugleich Stoff, und aus diesem Stoff, welcher zugleich Kraft ist, hervorgegangene Naturganze mit allen seinen kraftbeseelten Teilkörpern.“ S. 36. Als Beweis für die Einheit von Hyle und Physis wird folgender

erbracht: „Die Welt mit ihren unzähligen Arten tellurischer und siderischer Wesenheiten offenbart sich uns in allen nur möglichen Formen und Kräften, Bildungen und Beziehungen, Bewegungen und Beharrlichkeiten. Das alles sind blofse Erscheinungen, aber es ist doch kein Schein. Wie viel Schein, so viel Sein; nicht einen Gran mehr, nicht einen Gran weniger. Alle diese Erscheinungen der Physis sind nur das Sein der Hyle, des materiellen Substrates, des Kraft-Stoffes und der Stoff-Kraft in allen ihren Verwirklichungen, Gestaltungen und Bethätigungen. Diese Hyle ist ja aller Kräfte voll und kann darum auch nur durch sich selbst alles hervorbringen und leisten, was in der Welt besteht und geschieht; sie kann alles werden, weil sie selbst alle Werdekraft, freilich erst als Hyle ist.“ S. 38. So richtig es ist, dafs die Hyle und die Physis ein konkretes Sein bilden, so übereilt und trügerisch ist dennoch die Forderung, dafs sie überhaupt eins seien. Sind sie auch nicht zwei konkret getrennte oder trennbare Wesen, so sind es doch gewifs zwei „diametral unterschiedene“ Elemente des einen konkreten Seins. Zugegeben auch, dafs die Hyle alles (d. h. alles Stoffliche) werden könne, so widerspricht doch die Behauptung, dafs sie aus sich selbst alles hervorzubringen vermöge, der allgemeinen Erfahrung, welcher ja der Verf. nicht entgegentreten will, aber auch derjenigen wissenschaftlichen Anschauung, welche sich in dem Satze vom zureichenden Grunde ausspricht.

Der Verf. macht sich überhaupt die Erklärung des Werdens sehr bequem. So erklärt er die Entstehung der Organismen folgendermafsen: „Könnte die Geschichte schweigen, tausend Steine würden redend zeugen, die man aus dem Schofs der Erde gräbt, dafs die Erdmutter einmal die Kraft besessen haben müsse, allen ihren Staub in organische Materie, alle ihre Atome und Moleküle in lebendige Keime und Zellen zu verwandeln und in ihrem Schofse alle die Millionen und Milliarden Keime, ihren Anlagen gemäfs, ausreifen zu lassen.“ S. 91. Der unmittelbar folgende Beweis bringt nur eine noch unbewiesenere resp. noch unbeweisbarere Annahme. Er lautet: „Warum sollte denn auch das Atom die Kraft nicht haben, wenn seine Zeit gekommen (sic), lebende Wesen aller Art hervorzubringen; bezeichnet es doch das punktuell zusammengefafste Gesamtvermögen der Allkraft.“ S. 91. Noch interessanter klingt folgender Passus: „Alle die chemisch physikalischen Kräfte setzen sich um, wenn ihre Zeit gekommen ist (!), in lebendige, d. h. organisch und organisierend wirkende Kräfte; und mittels der Empfindung wird die organische Kraft zur Seelenkraft. Empfindung heifst die Schöpferkraft,

welche sich ihren Leib und mit dem Leibe auch ihre Seele hervorbringt.“ S. 95. Diese gewifs sehr arbiträre Grundanschauung, die uns unwillkürlich an S. Brunners Stelle aus den Nebeljungen erinnerte,[1] verdirbt natürlich die ganze Untersuchung über die Empfindung und die Gefühle. S. 91—153. Die Schilderung über das religiöse Gefühl kann von jeder wirklich religiösen Seele, die nicht statt Gott sich selbst verehrt, als unrichtig erwiesen werden, denn: contra factum non valet illatio, sagt mit Recht die Vernunft.

Der Verf. steht auf dem Standpunkt der voraussetzungslosen Wissenschaft, was ihn jedoch nicht hindert, durchwegs von der Voraussetzung auszugehen, dafs „alles nur eines“ ist. Die „Beweise“ sind daher auch nur Scheinbeweise. So wird die Erörterung über die Einheit von Sein und Bewufstsein folgendermafsen eingeleitet: „Was bedeutet diese Einheit von Sein und Bewufstsein? Nichts anderes als die Substanz. Was ist denn diese Substanz? Zunächst doch wohl nur ein Begriff. Ob wir nun darunter und dahinter etwas Bestimmtes denken oder nicht, die Substanz bleibt immer das Beharrende im Wechsel, das Ewige im Vergänglichen, das Bestehenbleibende in allem Accidentellen, und da diese Prädikamente nicht mehreren Wesen gleichzeitig, überhaupt nicht zweien Wesen zukommen können — es gibt keine Mehrheit der Substanzen — so ist die Substanz auch das Eine des Vielen.“ S. 154. Abgesehen von Spinozas Substanzbegriff ist da alles Voraussetzung und Spinozas Auffassung der Substanz nicht weniger. Da ist es dann leicht, die Folgerung zu ziehen. Ziehen wir nun alles ab, was dem Wechsel unterworfen ist, was vergänglich, was eine Vielheit und Verschiedenheit bedeutet (was bleibt denn da von der Welt noch übrig?), so bleibt uns nun auf der einen Seite das Sein (welches denn?), zunächst das völlig bestimmungslose Sein, und auf der anderen Seite das Wesen vom Sein.“ Ein Rätsel bleibt es immerhin noch, wie nun unmittelbar daraus gefolgert wird: „Beides (das Sein und das Wissen vom Sein) in seiner Vereinigung bildet die abstrakte, rein begriffliche Substanz, welche sich demnach definieren läfst als das durch sich selbst seiende und sich selbst wissende Sein, oder das Sein, welches zugleich Wissen und das Wissen, welches zugleich Sein ist.“ S. 155.

---

[1] „Wer braucht zur Schöpfung einen Gott
Des Himmels und der Erden?
Es hilft uns ja die Formel aus:
Das Nichts wird Sein durchs Werden.“

Im letzten Abschnitt wird nun die Einheit von Natur und Geist durchgeführt. Der Geist wird gleich von Anfang an als „die Wahrheit der Natur“ erklärt, mit der Bemerkung, diese Erkenntnis sei nach der Auffassungsweise des Verf. selbstverständlich, soll wohl heifsen, vorauszusetzen. Das Folgende ist doch offenbar keine Begründung. „Die Natur ist die Wirklichkeit. Da kommt der Geist und sagt, das Wirkliche ist in der That ein Wirkliches, d. h. es ist ein Wahres; die Wahrheit ist die Wirklichkeit der Wirklichkeit, die konstatierte Wirklichkeit; die als Wirklichkeit festgestellte oder die zur Wahrheit gewordene Natur ist der Geist.“ S. 262. Schade nur, dafs der Geist zuerst „kommen“ und „sagen“ mufs, die Natur ist wirklich, ist wahr, damit er erst selbst wirklich sei. Es ist immer derselbe Cirkel; denn wenn hier der Geist als die Verwirklichung und Konstatierung der Natur betrachtet wird, gilt ein paar Seiten weiter (S. 265) die Natur als die Verwirklichung des Geistes, freilich nur um auf der gleichen Seite wieder als das Wesen der Natur zu erscheinen. Interessieren würde uns eine Erklärung der Behauptung, dafs die Erkenntnis die Wirklichkeit verwirklicht. Allein hier wirkt eben die letzte Grundvoraussetzung, dafs eben nur ein Sein besteht, und dafs dieses Allsein gleichbedeutend sei mit dem Allgeist, S. 369, in welchem dann „eine jegliche in der Allheit und Gesamtheit untergegangene Einzelheit wieder aufersteht“. S. 376. „Zunächst ist es nur der Mensch gewordene Geist; allein in der sittlichen Weltordnung sucht er stetig und allmählich alle die ihm anhaftende Unvollkommenheiten seines irdischen Wesens und Trieblebens abzustreifen und sich um- und auszugestalten zum Geiste der wahren reinen Liebe und Gerechtigkeit . . .“

Da begreift man, was der Verf. meint, wenn er sagt: „Das Dasein Gottes bedarf gar keines Beweises, denn er ist ja selbst alles Dasein, welches sich durch sich selbst beweist.“ S. 374. Gott ist eben in dieser Anschauung nur das zu sich selbst gekommene Sein. Dann kann das Ich freilich an allem zweifeln, nur an Gott nicht, a. a. O. Mit der christlichen Gottes- und Religionsidee setzt sich der Verf. überhaupt nicht auseinander, es müfste denn ein freilich sehr kräftiger Passus über „die Weltflucht des Christentums“ als Abfertigung des Christentums anzusehen sein. Und dennoch können und müssen wir behaupten, dafs kaum ein christlicher Philosoph es wagen würde, auf so leichte Gründe hin, wie der Verf. sie für sich vorbringt, ein System aufzubauen, am wenigsten „der edle und gelehrte Thomas von Aquino“. S. 272. Der Verf. findet indes in der Lehre des

Aquinaten über das Principium individui einen Dualismus, „der gar nicht beglichen werden kann". l. c. Eine Begleichung kann hier doch nur jener fordern, der voraussetzt, dafs ein solcher Dualismus, es ist doch kein Widerspruch, nicht daseinsberechtigt sei. Allein der Aquinate kennt eben keine „Genesis alles Seins von der Urdynamide an durch das gesamte Weltall hindurch bis zur höchsten Geisteskapacität". S. 264. Dafür hat aber sein scharfer Geistesblick in der vielgespaltenen und vielgestaltigen Wirklichkeit einen grofsen einheitlichen Plan und Gedanken und von diesem aus den Weg zur Erkenntnis der Gottheit gefunden, jener Gottheit, deren Geheimnis sich ihm im Glauben und in der religiösen Betrachtung noch mehr erschlossen hat.

6. ***Dr. Joseph Kachnik,*** **Historia Philosophiae.** Olmütz, R. Bromberger, 1896.

Die vorliegende Schrift bezweckt weniger eine wissenschaftliche Zusammenfassung der Geschichte der Philosophie als eine praktische Zusammenstellung der wichtigsten Daten derselben. Dies erklärt uns, dafs der Verf. die Quellen beiseite läfst und sich blofs auf neuere Autoren wie Stöckl, van der Aa, Zeller, Knauer, Durdik u. a. stützt. Indessen läfst auch diese Arbeit zu wünschen übrig. Der Stoff ist oft willkürlich gruppiert. So behandelt der Verf. z. B. im § 40 die philosophia christiana restaurata. Die Einteilung ist folgende: 1. Thomas de Stitná, 2. Philosophi ex Ord. S. Dominici, 3. Philosophi ex Ord. Soc. Jesu, 4. Philosophi christiani ex saeculo XIX., 5. Leo XIII. Die Einzelangaben leiden vielfach an Unvollständigkeit. So sind z. B. aus dem Dominikanerorden im eben genannten § 40 nur Victoria und Dom. Soto, aus dem Jesuitenorden blofs Vasquez, Fonseca und Suarez genannt. Dagegen wird der genannte Thomas de Stitná verhältnismäfsig sehr ausführlich besprochen, obwohl er nach den Titeln seiner vom Verf. angeführten Werke ein ascetischer Schriftsteller gewesen zu sein scheint. Einzelne Angaben sind unrichtig. So wird unter den Aristoteleskommentaren des hl. Thomas auch einer zu den parva naturalia erwähnt. (S. 58.) Dann heifst es, der hl. Thomas habe den wahren Sinn der peripatetischen Philosophie aus den arabischen Aristoteleskommentaren kennen gelernt. (S. 59.) Die materia signata ist beim hl. Thomas nicht die essentia determinata, wie der Autor (S. 60) meint. Die Schrift wird indes für Anfänger zum Gebrauche beim Unterricht als Leitfaden gute Dienste leisten.

Graz. P. Fr. Reginald Schultes, O. Pr.

7. ***Surbled,*** **Le Tempérament, étude de Physiologie nerveuse.** (Extrait de la revue des questions scientifiques, avril-juillet 1897.)

Unter Zurückweisung der alten Theorieen über das allgemein bekannte und doch in seinem Wesen nicht erkannte Temperament versucht S. eine rationelle, wissenschaftliche Basis, für die, erst kommenden Zeiten aufgesparte Theorie des Temperaments zu schaffen. Er macht darauf aufmerksam, dafs Temperament nicht mit Befinden und auch nicht mit Konstitution zu verwechseln, und ebenso seine Identifizierung mit Charakter unzulässig sei. Alsdann geht S. die einzelnen alten Theorieen (die hauptsächlich auf Differenzierung der Säfte beruhen) durch und bespricht die einzelnen Arten, die sanguinischen, cholerischen u. s. w. sowie gemischten Temperamente; dabei gelangt er zu dem Schlufs, dafs sie alle, mit Ausnahme des nervösen, nicht der Wirklichkeit entsprechen; auch basieren sie auf z. T. falschen, z. T. unbewiesenen (humoralen) Voraussetzungen. S. will nun mit manchen Medizinern die Ursache der Temperamente in der physiologischen Thätigkeit der Organe finden. Er bespricht die auf diese Grundlage gegründeten Einteilungen, weist manche materialistische Anschauung zurück und kommt zu dem Schlufs: Da nur das Nervensystem allen Funktionen des Organismus (nicht nur denen des Verkehrs, sondern auch den vegetativen) vorsteht, mufs auch der Ursprung des Temperaments in der dominierenden Thätigkeit des Nervensystems zu suchen sein. (S. 47.) Von diesem Gesichtspunkt aus durchmustert S. die einzelnen Temperamente und scheidet dabei die muskulären, lymphatischen, nutritiven und erotischen, als z. T. problematisch, z. T. pathologischen Zuständen entsprechend aus. Überhaupt müsse man dabei die Grenze zwischen physiologischen und pathologischen Zuständen streng beachten. Auch gebe es keine fixen Temperamente im Sinne Kants, sie seien vielmehr vielfach unbestimmt und werden durch Alter, Gewohnheit, Nahrung, Klima (meist überschätzt), Heredität etc. beeinflufst. (Manche interessante Détails mögen in dem Original, welches sich nach Ansicht des Ref. durch eine übersichtliche Darstellungsweise vorteilhaft von den früher besprochenen Arbeiten S.s unterscheidet, nachgelesen werden.)

8. ***Surbled,*** **La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène.** Tome quatrième: La vive psychosensible. Paris, Victor Retaux 1898.

Der vorliegende Band teilt sich in zwei Hauptabschnitte. Der erste behandelt das Wachen, den Schlaf und den Traum,

während im zweiten Teile folgende Zustände zur Sprache kommen: Somnambulisme, Folie, Débilité mentale, Hysterie et épilepsie, Hypnotisme, Magnétisme, Obsession, Hallucinations, Contemplation, Révélation, Visions, Extase, Télépathie, Double vue, Lecture de pensées, Hiérognose, Don des langues, Sorcellerie, Envoûtement, Spiritisme, Lévitation, Bilocation, Sueur et larmes de sang, Stigmates sacrés. Jedes dieser Kapitel gibt eine Erklärung und Beschreibung des betreffenden Zustandes, welcher alsdann auf seine sittliche Bedeutung geprüft wird. Jedoch findet bei dem beschränkten Raume (305 Oktavseiten) ein tieferes Eindringen in Détails und Streitfragen nicht statt. (Einige dieser Kapitel sind daher bereits in Einzelabhandlungen eingehender vom Verf. bearbeitet worden.) Immerhin wird der Leser, welcher sich über die genannten Zustände kurz orientieren will, des Wissenswerten manches finden. Die Lektüre des Buches ist durch kasuistische Belege anregend; auch scheint es von Wert, dafs diese für Arzt wie Theologen gleich wichtigen Zustände von einem philosophisch gebildeten, streng gläubigen Arzte beschrieben werden. — Einige Punkte in dem Buche glaubt Ref. noch besprechen zu müssen. Über die noch dunklen Funktionen des Kleinhirns hat Verf. seine eignen Anschauungen. Er verlegt in dasselbe die „Appétits sensitifs“ und Leidenschaften, ebenso scheine der Wille, „qui est essentiellement l'appétit raisonnable“ auch dort sein Substrat zu haben. Einen exakten Beweis für diese Anschauung tritt S. in diesem Buch nicht an. Auf diese Prämissen baut S. eine Hypothese des Schlafes, den er für eine natürliche und periodische „Dissociation“ zwischen Grofshirn und Kleinhirn hält, während deren Zusammenwirken den wachen Zustand darstelle. Weiterhin verlegt S. die „Folie, due au trouble des passions“ (S. 54) ins Kleinhirn, von welchem erst sekundär das Grofshirn erfafst wird. All diese Anschauungen sind Ref. neu und entsprechen jedenfalls nicht den den Gehirnphysiologen geläufigen. Immerhin handelt es sich nur um Hypothesen; diejenigen des Verf. jedoch sind wohl mehr theoretische Deduktionen aus höchst unsicheren Prämissen, die vielleicht weniger der Wirklichkeit entsprechen. — Bezüglich der Hypnose als Heilmittel verhält sich S. ablehnend. (Viele Neurologen [nicht alle!] halten ihre vorsichtige und individualisierende Anwendung von geübter Hand für einen gewissen Heilfaktor. Der Ref.) — Bei Erscheinungen gibt S. den sehr wichtigen Ratschlag, stets auf hysterische Hallucinationen zu untersuchen; ob jedoch die Unterscheidung dieser beiden Zustände so leicht ist, wie S. meint, scheint Ref. fraglich. Überhaupt verhält sich S. im grofsen Ganzen reserviert bezüglich

der Heranziehung überirdischer Kräfte zur Erklärung z. B. der télépathie, sueur de sang, stigmates sacrés u. a., indem er sehr richtig hervorhebt, dafs die Kräfte der Natur noch zu wenig bekannt sind, um ihre Grenzen nach dem Übernatürlichen hin bestimmen zu können.

Breslau. Dr. med. A. Most.

9. **Etudes Franciscaines.** Paris 1899, Oeuvre de St. François d'Assise, 11, Rue d'Assas.

Seit Januar d. J. erscheinen je am 15. d. Monats diese Studien. Das Monatsheft ist 8⁰, 112 Seiten stark. 6 Hefte bilden einen stattlichen Band. Der jährliche Abonnementspreis beträgt für das Gebiet des Weltpostvereins nur 12 fr. Herausgeber sind Mitglieder des Kapuzinerordens, welcher in Frankreich 3 blühende Provinzen (Paris, Lyon, Toulouse) zählt. Auch zahlreiche Mitglieder des 3. Ordens des hl. Franziskus von Assisi (Weltpriester und Laien) leisten tüchtige Mitarbeiterschaft. Der Zweck ist nicht blofs beschränkt auf den Orden und dessen Mitglieder, sondern hat als wahrhaft katholischer das Wohl der ganzen hl. Kirche und der menschlichen Gesellschaft überhaupt im Auge. Die Studien sollen ein Werk treuester Anhänglichkeit gegen den Apostolischen Stuhl und die Römische Kirche, ein Werk des Friedens und der Liebe sein, ganz und gar getreu den Überlieferungen des seraphischen Ordens. Ihren Gegenstand bildet das ganze weite Gebiet der Wissenschaft und Kunst, insbesondere die theoretische und praktische Philosophie und Theologie. Nach ausdrücklichem Wunsch und Willen des Papstes Leo XIII. sind da die beiden grofsen Kirchenlehrer, Bonaventura und Thomas von Aquin, ebenso ausgezeichnete wie sichere Führer. Nach den verschiedenen Artikeln folgt eine Übersicht über die einzelnen Zeitschriften des gesamten Franziskus-Ordens, Angabe der neuesten Erlasse der Römischen Kongregationen, Litteraturbericht, Mitteilung der wichtigern Ereignisse des je vorhergehenden Monats und dgl. Aus den vorliegenden 4 Heften (Anfang Mai) erwähnen wir folgende treffliche Abhandlungen: „Ursprünglicher Stand der Studien im Orden des hl. Franziskus.“ — „Wie können die Ungläubigen zum Glauben kommen?“ — „Spiritualismus und Materialismus.“ — „Staat und Familie vor dem rein natürlichen Rechte.“ — „Die Notwendigkeit zu glauben nach M. Brunetière.“ — „Die katholische Kirche und der Fortschritt.“ — „Die Franziskanerschule, ihre Führer.“ — „Vorrang Christi“ (Studie über den

Beweggrund der Menschwerdung). — „Die Religion der Zukunft.“ — „Die Wissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts.“ — Jedes Heft bietet wenigstens 9 Artikel, für Abwechselung ist also wohl gesorgt. Gewifs ein Vorzug! Mehrere Abhandlungen erscheinen allerdings in mehreren Fortsetzungen, hoffentlich in blofs einigen. Viele Fortsetzungen ermüden. Dem vorzubeugen empfiehlt es sich, den Stoff besser zu teilen und abzugrenzen, so dafs möglichst jeder Artikel für sich etwas Ganzes ist. Das Gesagte genügt zur Aussicht. Es braucht keinen Cicero pro domo. Den sehr rührigen, auch wissenschaftlich recht strebsamen französischen Mitbrüdern rufen wir herzlich zu: Gott segne eure Studien.

P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.

10. **Przeglad Filosoficzny.** (Philosophische Rundschau.) Warschau. Jahrgang I. und II (Heft 1 u. 2).

Diese philosophische Vierteljahrschrift wurde im J. 1897 von mehreren polnischen Gelehrten in Warschau gegründet. Ein einleitendes Vorwort belehrt uns über Zweck und Richtung. Auf die Thatsache hinweisend, dafs polnische Autorennamen sich häufig in deutschen, französischen, englischen und italienischen philosophischen Zeitschriften finden, mangels eines Organs, welches die philosophische Geistesarbeit polnischer Forscher centralisieren könnte, will diese dem bis dahin bestehenden Mangel abhelfen, junge Kräfte zu philosophischen Forschungen anregen, über neue Erscheinungen des In- und Auslands gewissenhaft informieren, und ohne das Organ irgend einer bestimmten Richtung zu sein, jeder methodisch dargelegten philosophischen Anschauung ihre Spalten erschliefsen. Die vorliegenden 6 umfangreichen Nummern (zu je 7—9 Bogen) enthalten sämtlich recht wertvolle Arbeiten. Wir erwähnen insbesondere:

Mahrburg, Co to jest nauka? (Was ist die Wissenschaft?) Der Verfasser will keine Theorie der Wissenschaft geben, nur eine passende Definition, ihren Zweck darstellen und die Mittel, durch welche sie ihr Ziel zu erreichen sucht. Nach Beleuchtung der Definitionen Martins, Kirchners, Condillacs u. a. definiert Verf. die Wissenschaft als System von Begriffen und Urteilen, welche jede Erfahrung („doświadczenie“) in konsequenter und nachweisbarer Weise umfassen soll. Ziele der Wissenschaften sind: Systematisches Mitteilen, Erklären, Voraussehen (d. h. sie soll die Möglichkeit bieten zu neuen Erfahrungen).

J. K. Potocki handelt über „psychologische Terminologie“

und bringt die polnischen Termini im Vergleich zu den betreffenden englischen und französischen – eine zeitgemäfse Frage angesichts der auf diesem Gebiete in neuerer Zeit sich häufenden originalen Arbeiten polnischer Gelehrter.

Prof. L. Stein, Redacteur des „Archivs für Philosophie", untersucht die „Grundlagen der Socialphilosophie". Die geistigen Wissenschaften, insbesondere Philosophie und Geschichte, haben von den Naturwissenschaften die Induktionsmethode entlehnt. In die Philosophie führte sie zuerst ein Comte, nach ihm John Stuart Mill, Herbert Spencer, Dilthey, Wundt, Avenarius u. a. Der Engländer Buckle gelangt auf induktivem Wege zur These, dafs das Leben der Völker so unumstöfslichen Gesetzen unterworfen sei, wie die Natur, und bringt das Princip der Ursächlichkeit als neues Moment in die Geschichte, ein einseitiges Betonen dieses Princips führt ihn jedoch bis zu paradoxen Anschauungen (ein in einem civilisierten Lande geborenes Kind stehe gleichwohl nicht höher als ein unter Wilden geborenes). In die Geschichte der Menschheit als eines organischen Lebens führt Darwin den Entwicklungsbegriff ein, welcher zeigt, dafs der Fortschritt der Civilisation nicht nur notwendig, sondern förderlich gewesen. Die Ursächlichkeit in der Geschichte ist also nicht rein mechanisch, sondern immanent zielgemäfs. Das Gesetz der Ursächlichkeit und Entwicklung wird vervollständigt durch das Princip der Kontinuität, allerdings nur ein Korrelat der Ursächlichkeit. Dem Leibnizschen „Natura non facit saltus" kann man mit Recht hinzusetzen „ne mens quidem".

L. Dickstein liefert Beiträge zur Korrespondenz des gelehrten Jesuiten Kochański, des Bibliothekars des Königs Johann Sobieski. Veröffentlicht werden ein Brief Kochańskis an Leibniz v. 9. November 1691 und dessen Antwortschreiben vom Dezember desselben Jahres. Der Herausgeber verspricht die Publikation des vollständigen Briefwechsels.

Heft 2 eröffnet eine Arbeit Dr. Biegański's über „Das logische Denken und die Ideenassociation". Verf. will die Frage beantworten, ob in der That die Ideenassociation im stande sei, alle Eigentümlichkeiten des logischen Denkens zu erklären und auf welche Weise sich aus einer Vorstellung das Urteil bilde, in der Bedeutung, in der es die Logik fafst. Nachdem er hierüber die Theorie Wundts vorgetragen und sich gegen dessen Lehre von der „Apperception" entschieden, untersucht er noch Ziehens „Physiologische Psychologie", Binets „Théorie de substitution", Höffdings „Experimentalpsychologie", schliefslich die Theorieen Spencers und Murrays und kommt zum Schlusse, dafs

das logische Denken sich durch die Ideenassociation und ihre Gesetze nicht hinreichend erklären lasse. Man kann es also nur durch die Annahme einer aufserhalb dieser Association stehenden Denkfunktion erklären. Eine solche Annahme ist wissenschaftlich wenig begründet, weshalb wahrscheinlich die Gesetze der Ideenassociation mit der Zeit allgemeineren Gesetzen unterstellt werden müfsten, welche sowohl die höheren, wie die niederen Denkfunktionen umfassen werden.

Dr. M. Massonnius bespricht „den Rationalismus in der Theorie Kants". Nachdem er das Erkenntnisproblem des hl. Augustinus und des hierin auf seinen Schultern stehenden Descartes skizziert, darauf das monistische System Spinozas beleuchtet, stellt er die Erkenntnistheorie Kants in 4 Sätzen zusammen, untersucht, welche Elemente aus dem von Kant so verurteilten Rationalismus (Kants „Dogmatismus") in seine Erkenntnistheorie übergegangen, und kommt zu dem Resultate, dafs Kants Lehre obwohl dem Inhalt nach von den rationalistischen Systemen verschieden, ihrem Ursprung nach und in ihrer Methode rationalistisch sei.

Dr. Eduard Abramowski untersucht die Theorie der Doppelnatur der Wahrnehmung als der Synthese eines realen und idealen Faktors.

Frau Dr. Kodis, eine eifrige Mitarbeiterin auch deutscher Zeitschriften, bespricht „die biologischen Aufgaben der Psychologie" (Heft III, 1—17). Die Verf. zeigt, dafs die Psychologie in der That im praktischen Leben eine Steigerung der Erkenntnisklarheit hervorrufe. Die Physiologie reicht hier nicht aus ohne Beachtung physiologischer Momente, die Psychiatrie kann als Zweig der Psychologie angesehen werden, und psychopathische Erscheinungen können nur von psychologischem Gesichtspunkte aus verstanden werden. In gewisser Weise tragen zu dieser Erkenntnisklarheit aber auch alle anderen Wissenschaften, sowohl darstellende, wie abstrakte, bei.

Das IV. Heft beginnt mit einer interessanten Abhandlung des Professors Chmielowski über „Philosophische Anschauungen Mickiewiczs". Im ersten Teil bespricht Verf. insbesondere die philosophische Vorbildung des gröfsten Dichters der Polen, auf welchen wir hier etwas näher einzugehen uns nicht versagen können. Die ersten Elemente der Philosophie schöpfte hiernach Mickiewicz in der von Dominikanerpatres geleiteten Schule zu Nowogrodek aus dem Handbuch für Logik des französischen Philosophen und Pädagogen Condillac, welches in polnischer Übersetzung zuerst im J. 1802 in Wilna und später in noch

2 Auflagen erschien. Das Buch, welches sich mit der scholastischen Methode in geringschätziger Weise abfindet, wie sein Verfasser, stand in Polen in hohem Ansehen und übte auf die Geistesrichtung dieser Aufklärungsperiode eine grofse Wirkung aus.

Auf der Universität in Wilna hatte der Dichter wenig Gelegenheit zur Vertiefung seines philosophischen Wissens, auch wenn bei der Prüfung zum Kandidaten des Lehramts Fragen über Logik vorgeschrieben waren. Die M. bei dieser Prüfung von dem gelehrten Piaristenpater Angelus Dowgird gestellten philosophischen Fragen haben sich noch erhalten, ein interessanter Beitrag zur Geschichte des höheren Bildungswesens der Zeit. In Kowno, wo der Dichter ein Lehramt bekleidete, las er neben den Poesieen Schillers, Goethes, Bürgers, Jean Pauls auch die Schriften Kants und Schellings. Des letzteren Identitätssystem scheint ihn wenig angesprochen zu haben. Im Jahre 1829 bei seiner Anwesenheit in Berlin nahmen ihn Freunde zu einer Vorlesung Hegels mit über den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft. M. gefiel die Vorlesung recht wenig, er soll geäufsert haben, „ein Mann, der so unklar spreche und sich eine ganze Stunde damit abmühe, den Unterschied zweier Begriffe klarzulegen, verstehe sich wohl selbst nicht“ — eine Bemerkung, die den begeisterten polnischen Hegelianern, die selbst in ihrer Umgangssprache die Redewendungen ihres Lehrers gebrauchten, sehr mifsfiel. In den folgenden Jahren finden sich in der Korrespondenz des Dichters häufige Bemerkungen, welche erkennen lassen, wie das Gemüt des Dichters sich immer lebhafter religiösen Gefühlen hingab. Einen Wendepunkt in dieser Geistesrichtung bezeichnet insbesondere das Jahr 1830/31, die Zeit seines zweiten Aufenthaltes in Rom. Zurückgekehrt stöberte er in Dresden in den Bibliotheken nach Schriften mystischer Schriftsteller, wobei er eine Äufserung des Bibliothekars zu hören bekam, das sei ja eine „philosophia fanatica et barbara“ (1832). Dieser Lektüre gab er sich noch fleifsiger in Paris hin, wo er besonders an den Schriften des Dionysius Areopagita ein solches Gefallen fand, dafs er sie ins Polnische zu übersetzen gedachte. Lebhaft interessierten ihn auch die Schriften des bekannten mystischen Philosophen Johann Böhme, des katholischen mystischen Dichters Johann Scheffler (Angelus Silesius) und des französischen Theosophen St.-Martin. Im J. 1836 übersetzte er sogar in poetischer Form „Sätze und Notizen aus den Schriften des Johann Böhme, Angelus Silesius und Saint-Martin“. Mit des letzteren Werken war M. bereits in Petersburg und Moskau bekannt geworden, wo das Andenken an die Saint-Martinisten, welche

gegen Ende der Regierung Katharinas II. eine lebhafte Thätigkeit in philanthropischer und aufklärender Richtung hier entwickelt hatten, noch recht lebendig war. Aufser diesen Schriften lernte M. auch noch das Werk der bekannten stigmatisierten Nonne Katharina Emmerich „Das bittere Leiden Jesu Christi" kennen, über welches er äufserte „es sei das erhabenste Poëm und bedeutender als Klopstock" („Messias"). In der Folgezeit wurde der Dichter auf die Werke des Naturphilosophen Laurentius Oken und des katholischen Philosophen Franz v. Baader aufmerksam. Baaders Werke mochten ihn wieder auf die Philosophie des Pythagoras hingewiesen haben, dessen Anschauungen sich öfters in seinen Schriften widerspiegeln. Wenig behagte ihm die Richtung des polnischen Hegelianers Trentowski, welcher 1837 seine „Grundlage der universalen Philosophie" herausgegeben hatte und im folgenden Jahre sich mit einer Schrift „De vita hominis aeterna" an der Universität Freiburg habilitierte. In einem interessanten Briefe (S. 14—20) spricht M. seinen Widerspruch zu manchen Anschauungen Trentowskis aus. Auch Spinozas Ethik las er in dieser Zeit, immer mehr jedoch versenkte er sich in ein religiös-mystisches Geistesleben, das den von schweren häuslichen Sorgen überdies geprüften Dichter in die Arme des unklaren Schwärmers Towiański trieb, dessen Lehre von der Kirche schliefslich verurteilt wurde. Dieser Geistesrichtung entsprechend suchte er in diesen Jahren Trost und Erleuchtung in den Schriften der enthusiastischen Philosophen Buchez, Pierre Leroux und Ralf Waldo Emerson, eines Nachahmers Carlyles. Besonders sprach ihn der letztere sehr an. Er nannte ihn den „amerikanischen Sokrates" und übersetzte eine von ihm in Boston gehaltene Rede. Auch Swedenborgs Schriften lernte er in dieser Zeit kennen, wohl durch das Werk Richters „La nouvelle Jérusalem" (1831—35) auf ihn aufmerksam gemacht. Am höchsten stellte er indes in seinen letzten Lebensjahren Böhme, über welchen er im Jahre 1852 äufserte: „Von den neueren Mystikern sei Böhme der gröfste, eine Seele von hellem, reinem Feuer entbrannt, welche ihre Visionen in Flammenworten zu malen wisse. Er sei ein göttlicher Prophet und eben solch ein Hellseher für die Völker des heutigen Christentums, wie es Isaias einst für die Juden gewesen". Zwei Jahre vor seinem Tode diktierte er seinem Freunde Armand Lévy eine Abhandlung über Böhme, welche unvollendet blieb und nur den ersten Teil, Böhmes Lehranschauung, umfafst. Es fehlt der kritische Teil und ein zusammenfassendes Ergebnis. Diese Abhandlung ist im Verlage des „Przegląd" 1898 mit einem

Vorwort des Sohnes des Dichters gleichzeitig in französischem Original und polnischer Übersetzung als besondere Broschüre erschienen. Sie umfaſst 4 Kapitel: I. L'Universalité — Dieu — Satan. II. La Génèse. III. L'homme primitif. IV. L'état de la création après la chute de l'homme et la nécessité d'une nouvelle force réparatrice. Nach diesem Überblick über den Gang der philosophischen Bildung Mickiewiczs, welche weniger systematisch als vielseitig war, zeigt Verf. in den 3 folgenden Abschnitten, wie sich in dem Leben und den Werken des Dichters die drei Hauptrichtungen des philosophischen Denkens widerspiegeln und zwar in der Folge, wie sie stets in der Geschichte wiederkehren: Realismus, Idealismus und Mysticismus. Wir können leider im Rahmen dieses allgemeinen Referats nicht darauf eingehen. Im V. und VI. Kapitel gibt Verf. dann noch ein zusammenfassendes Résumé der Anschauungen Mickiewiczs über die deutsche (Kapitel V) und polnische (Kapitel VI) Philosophie.

In derselben Nummer handelt Professor L. Gumplowicz aus Graz über „Ibn Chaldun, einen arabischen Sociologen des XIV. Jahrhunderts". Die Arbeit will aus diesem arabischen Weisen einen modern denkenden Sociologen machen, dessen Schriften (in der Pariser Ausgabe von 1857 betitelt: Prolégomènes historiques d' Ibn Chaldun", übers. von de Slane) selbst von neueren Sociologen unbeachtete Anschauungen enthalten sollen — alles dies zum Nachweis, daſs die „Theorie Gumplowicz" über Begriff und Aufgabe der Sociologie zwar nicht neu sei, aber eines Autoritätsbeweises nicht entbehre. In der That finden sich bei Ibn Chaldun manche geistreichen Beobachtungen, so wenn er die Ursache der scharfen Gegensätze bei Volksstämmen verschiedener Zonen den Natureinflüssen, insbesondere dem Klima zuschreibt, die Lebensfürsorge als Ursache der Scheidung der Menschen ihrer Beschäftigung nach angibt, die dann schlieſslich zur Staatenbildung führe, oder wenn er die Klassen- und Rassenunterschiede aus einer mehrere Generationen lang gleichgearteten Lebensweise deduziert. Originell sind die Erörterungen über Aufschwung und Niedergang adliger Familien und ganzer Staatengebilde, welche an die Drei-Generationentheorie von Ottokar Lorenz erinnern u. a. m. Nur mit den Seite 56 erwähnten „kritischen Studien" des Herrn Maximilian Gumplowicz in der Schrift „Zur Geschichte Polens im Mittelalter, Innsbruck 1898", welche die polnische „Kloster"-Geschichtschreibung des Mittelalters samt und sonders als tendenziös hinstellen und u. a. den hl. Stanislaus zum Verräter an dem unschuldig von der Geschichte verurteilten Boleslaw II. machen will, können wir uns nicht zu-

frieden geben. Sie haben schon den Widerspruch des Krakauer Prof. Dr. v. Chotkowski hervorgerufen (Münchener „Vaterland“ 1899, Nr. 67) und verdienen eine noch energischere und eingehendere Zurückweisung.

Im zweiten Jahrgang erörtert Dr. Wladislaus Heinrich die Frage nach dem „Verhältnis physikalischer Begriffe und Grundsätze zur Philosophie“. Von dieser gröfseren Arbeit liegt der erste Teil vor (die Begriffe der Mechanik), welcher im Rahmen des historischen Entwicklungsganges (Archimedes, Leonardo da Vinci, Guido Ubaldo, Galilei, Newton, Herz, Kirchhof) darlegt, welche Faktoren zur Bildung der Begriffe (insbesondere Kraft und Mafse) und Gesetze der Mechanik zusammengewirkt haben, um dann auf die Untersuchung einzugehen, welche Aufgabe dem Gesetz der „Bewahrung der Kraft“ zufällt, und welches die Grenzen sind, welche diesem das menschliche Erkennen der Natur gesetzt hat. Der zweite Teil soll die Bedeutung der Begriffe der Thermodynamik untersuchen, ein dritter die Ursachen, welche zum modernen Dualismus geführt haben, und die allgemeinen Konsequenzen ziehen, welche aus einer Analyse der physischen Begriffe sich ergeben.

Neben einer erst begonnenen Studie W. M. Kozlowskis über „die psychologische Ursache einiger Naturgesetze“ enthält dann noch Heft II ein Essay von Prof. Dr. Gumplowicz über „Sociologische Geschichtsauffassung“. Die materialistische Geschichtsauffassung hat seit Marx bereits Fortschritte gemacht, aufser dem „ökonomischen“ Faktor gibt sie auch den Einflufs anderer Momente, selbst Ideen (Glaube, Nationalität) auf die geschichtliche Entwicklung zu. Sie berücksichtigt jedoch einen Faktor gar nicht: den socialen Antagonismus. Die Triebfeder zu diesem socialen Kampfe sei weniger das Bemühen, sich bei der Macht zu erhalten, als vielmehr das Streben, seine Existenz in der Aufsenwelt geltend zu machen, sich im Verhältnis zu seinen physischen und geistigen Kräften empor zu schwingen. Eine von diesem Gesichtspunkte aus ermöglichte sociologische Geschichtsauffassung löse allseitig alle rechtlichen und politischen Probleme. (?) Diese Auffassung ermögliche auch eine befriedigende Definition des „Rechts“-Begriffs als einer „bestimmten Abgrenzung der Thätigkeitssphäre einer socialen Gruppe von einer andern“. Besonders geistig hervorragende Individuen können in der Geschichte eine Rolle spielen, aber nur als Führer, in denen sich die Bestrebungen bestimmter Gruppen centralisieren. Sowohl heroistische wie demokratische Geschichtschreibung, welche die Ursachen des Ganges der Ereignisse im Volkswillen sucht,

geben nur ein illusorisches Verständnis der wahren Triebfedern geschichtlicher Aktionen.

Aufserdem finden wir neben der praktischen Neuerung der „Autoreferate“ Besprechungen nicht nur der wichtigsten Erscheinungen des In- und Auslandes, sondern auch Referate über die in verschiedenen deutschen, französischen und englischen Zeitschriften enthaltenen Aufsätze. Berücksichtigt werden insbesondere die Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Vierteljahrschrift für wissensch. Philos., Archiv für systematische Philos., Revue Philosophique, Année biologique und Mind. Prof. Dr. H. Struve verspricht noch für dieses Jahr eine Geschichte der polnischen Philosophie.

Kolmar (Posen). Lic. C. v. Miaskowski.

EIN ZWEITES WORT AN PROFESSOR DR. BRAIG.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Auf seine „Frage“ im Sprechsaal des philos. Jahrbuchs der Görresgesellschaft, resp. meine im 4. Hefte des 13. Bandes dieses Jahrbuchs gegebene Antwort läfst Herr Prof. Dr. Braig auch seinerseits im 3. Heft des erstgenannten Jahrbuchs (1899) eine „Antwort“ folgen (S. 348 ff.). Um mich kurz zu fassen, gehe ich über den wiederholten, ironisch gehaltenen Vorwurf, „über Bücher, die gar nicht sind, apodiktische Verwerfungsurteile zu fällen“, dessen Grundlosigkeit ich in meinen Bemerkungen „Zur Abwehr“ genügend gezeigt zu haben glaube, hinweg und zunächst auf den, wie Dr. Braig sich ausdrückt, „bösen Schnitzer“ ein, der mir infolge der Herrn Dr. Braig, wie es scheint, sehr unbequemen Folgerichtigkeit des Denkens unterlaufen sein soll. Ich sprach nämlich als Vermutung, deren Wahrscheinlichkeit ich begründete, aus, dafs mit der von Dr. Braig angezogenen anonymen Autorität „wohl“ P. Kleutgen gemeint sein werde. Nun erklärt Dr. Braig, dafs dem nicht so sei, ohne jedoch seinen wirklichen Gewährsmann zu nennen. Für die Hauptsache, um die es sich zwischen uns handelt (ob sein Seinsbegriff — konsequent verfolgt — monistisch sei, und ob die als tadellos korrekt gerühmte Lehre Kuhns einen „konkreten“ Monismus vertrete), ist jener Umstand ganz gleichgültig. Auch die Bemerkungen,