**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
**Band:** 16 (1902)

**Artikel:** Zur neuesten philosophischen Litteratur
**Autor:** Glossner, M.
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762108

**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:** 23.07.2025

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

# ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Dr. E. Fr. Wyneken, Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele. Heidelberg, Winter. 1901. 2. Dr. E. L. Fischer, F. Nietzsche, der Antichrist in der neuesten Philosophie. Regensburg, vorm. Manz. 1901. 3. Dr. St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne. München, Kastner u. Lossen. 1900. 4. Derselbe, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein. München, ebd. 1900. 5. Dr. A. Lichtenstein, Lotze und Wundt, eine vergleichende philosophische Studie (XIV. Bd. der Berner Studien z. Phil. u. ihrer Gesch.). Bern, Sturzenegger. 1900. 6. E. v. Hartmann, Die moderne Psychologie. Leipzig, Haacke. 1901.

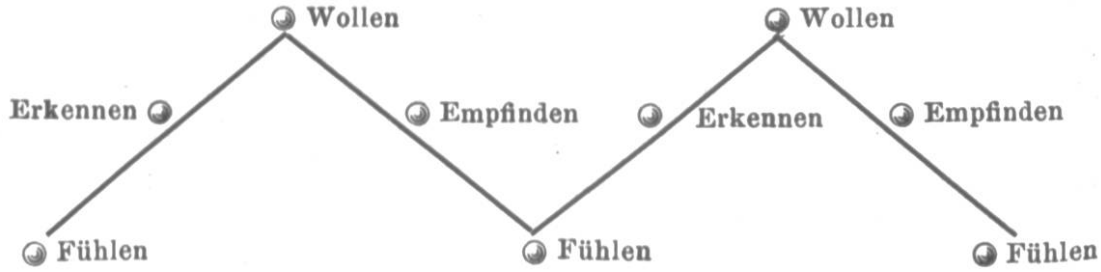
Als „eine neue Erkenntnistheorie" kündigt sich die an erster Stelle genannte Schrift von Wyneken über „Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele" an. Diese neue Erkenntnistheorie geht darin über Kant hinaus, dafs sie die von Kant selbst heimlich gehegte Ansicht, das Ding an sich sei „Seele", Seelenmonade durch das vom Vf. „entdeckte" Grundgesetz der Seele, das eine Reihe von Thatsachen und Erscheinungen auf überraschende Weise erkläre, zu wissenschaftlicher Gewifsheit erhebe. Jenes Grundgesetz mache vor allem begreiflich, wie das, was nach innen psychisch, als Empfinden, Fühlen u. s. w. erscheine, in unserer Anschauung als physisches Phänomen, als im Raum ausgebreiteter Körper, örtliche Bewegung, Anziehung und Abstofsung u. s. w. sich darstelle. „Wenn es uns gelänge, bemerkt der Vf., die elementarsten äufseren, objektiven gegenseitigen Verhältnisse zweier Monaden und ebenso die elementarsten inneren, subjektiven, also einseitigen Bewufstseinsvorgänge festzustellen, so wäre der Zweck erreicht, falls sich dann herausstellte, dafs die ersteren auf die natürlichste und einfachste Weise die letzteren erklärten, und zwar, indem sie diese Vorgänge als identische, also den einzelnen Vorgang nur als Einen, aber von zwei Seiten betrachteten nachweisen." Diesen Nachweis glaubt der Vf. vor 30 Jahren geführt zu haben, „ohne dafs er von irgend jemandem verstanden" wurde". (S. 167.)

Ob er nunmehr verstanden werde, können wir nicht wissen; wohl aber glauben wir, zeigen zu können, dafs die Annahme

die einfachsten objektiven Verhältnisse zweier Monaden (Anziehung und Gleichgewicht) vermöchten die elementarsten psychischen Erscheinungen zu erklären, ja es handle sich nur um identische, zwei Seiten darbietende Vorgänge, auf Täuschung beruhe und nur durch vage Analogieen und bildliche Ausdrücke, wie „Überwältigen", „Überwältigtwerden" u. dgl. einen gewissen Schein von Wahrheit sich zu verschaffen suche.

Nachdem Abstofsung als unvollkommene Anziehung erklärt worden, diese aber nach ihrer aktiven Seite als ein Überwältigen und nach der passiven als ein Überwältigtwerden, wird als feststehend behauptet, dafs zwischen dem Überwältigtwerden und dem Überwältigen das Gleichgewicht in der Mitte stehen müsse. So ergebe sich „mit der Notwendigkeit einer Reihenfolge gleich ein Gesetz, nämlich der Bewufstseinsfolgen, sagen wir kurz das Naturgesetz der Seele". (S. 193.)

Das Überwältigtwerden wird von der Seele als Fühlen „erlebt", woran sich in gesetzmäfsiger Folge das Erkennen als das Gleichgewicht, und an dieses wieder das Wollen als Überwältigen anschliefst. Von da geht der Prozefs wieder abwärts, woraus sich das zickzack-(spiral-)förmige Schema ergibt:




Wir wollen nicht verschweigen, dafs der Vf. den äufseren Vorgang keineswegs als ein Erstes, den inneren Verursachendes betrachtet wissen will. Er bemerkt ausdrücklich: „Wenn wir in unserer Darstellung von den äufseren Vorgängen ausgehen, so war das eben nur ein Vorher der Darstellung; denn da das Eine immer nur die Kehrseite des Andern ist, so ist hier überhaupt die Kategorie der Ursache nicht mehr anwendbar" (S. 191 f.). Eine andere Frage ist freilich die, ob da, wo nur Seelen existieren, eine solche zweifache Anschauungsweise überhaupt denkbar sei.

Wie beweist nun aber der Vf. seinen Panpsychismus? Wie die folgenden Äufserungen zeigen, bewegt sich seine Argumentation in einem augenfälligen Zirkel. „Wie liefs es sich nun darthun, dafs die objektive Welt aus Seelen bestehe? Falls sich die Identität der äufseren und inneren Vorgänge in irgend einem Falle nachweisen liefse, so dafs also dieselben

Vorgänge nach der objektiven, wie subjektiven Seite zugleich erkennbar gemacht würden, so wäre damit s. z. s. das Ding an sich festgelegt, und zwar als eine Seele, welche äufsere bezw. objektive Lagen innerlich bezw. subjektiv erlebte. Und diesen Beweis haben wir geführt, allerdings unter Zuhilfenahme einer weiteren Hypothese (!), aber einer solchen, die als durchaus denknotwendig (?) sich ergab. Eingestandenermafsen setzten wir mit der Seelenmonade als erster Hypothese ein, auf die uns übrigens die Deduktionen Kants, wie der Naturwissenschaften, wie auch der Begriff des Seins in zwingender Weise geführt hatten. Und zu dieser Hypothese gehörte weiter die zwingende Annahme, dafs, wenn diese Welt aus Seelenmonaden bestehend angenommen werden solle, dieser Weltzusammenhang als steter Wechsel im Beharrlichen der Erscheinung nur zu erklären sei durch eine gegenseitige Einwirkung der Monaden aufeinander als Kräfte, jedoch unter Annahme einer Erschöpfung der Kraft in der Einwirkung, die den Wechsel möglich mache. Und hier nun nehmen wir — dem Vorbild der Naturwissenschaften folgend — die weitere Hypothese (!) zu Hilfe, indem wir uns den denkbar einfachsten Fall solcher Einwirkung seitens zweier Monaden aufeinander, der an sich also nicht aufzeigbar ist, vorstellten. Es ergab sich dann für jede der beiden Monaden die dreifache Möglichkeit des Überwältigtwerdens, des Überwältigens und des Gleichgewichts. Die Frage war: Wie werden diese objektiven Lagen von der Einzelmonade subjektiv erlebt? Hier kam uns zunächst die rein empirische (!) und daher völlig vorurteilsfreie Psychologie entgegen, welche schon längst, unter so gut wie allgemeiner Anerkennung (?), alle Seelenäufserungen auf drei als die letzten zurückgeführt hatte: Erkennen, Fühlen und Wollen. Eine einfache (!) Betrachtung ergab nun, dafs sich dann das Fühlen als ein Überwältigtwerden, das Wollen als ein Überwältigen und das Erkennen als ein Auseinanderhalten (!) darstellte, und noch genauer gefafst, da wir im Wollen als Kraft die freie Grundkraft erkannten, das Fühlen als überwältigter Wille, das Wollen als Wille im besonderen Sinne und das Erkennen als Gleichgewicht des Willens." (S. 190.)

Den luftigen Grund sowohl für das entdeckte Ding an sich als auch für das vorgebliche Gesetz der Seele bildet sonach ein wildes Wirrsal von Hypothesen, und die ganze „Beweisführung" läuft darauf hinaus: dafs, wenn das Ding an sich Seele ist, die physischen Phänomene als Fühlen u.s.w. erlebt werden müssen; dafs aber das Ding an sich Seele ist, kann wieder nur

angenommen werden, wenn in den psychischen Phänomenen die physischen erlebt werden. Und was soll man dazu sagen, dafs der Wille, der wesentlich ein „Überwältigen“ ist, bereits im Fühlen steckt, hier aber überwältigt wird, und gar erst zu der völlig willkürlichen und sinnlosen Behauptung, das Erkennen sei Wollen im Gleichgewichte? Fürwahr, wenn das „deutsche“ Wissenschaft sein soll, so ist es mit dieser weit gekommen! Wie hoch steht im Vergleiche mit solchen Weisheitsblüten der Hegelsche Rationalismus, der doch wenigstens das Erkennen Erkennen sein läfst und die sekundäre Natur des Wollens zur Geltung bringt, so sehr er auch durch die Hypostasierung des Gedankens und die Ableitung des konkreten, lebendigen Geistes aus einem dialektischen Prozesse desselben mit einem gesunden Denken in Widerspruch tritt.

Einen Anhaltspunkt für seinen Panpsychismus und Pantheletismus sucht der Vf. in der neuerdings an Stelle der bisherigen atomistischen Auffassung des Stoffes getretenen Energetik. Diese Wendung bezeichnet jedoch nur eine Einseitigkeit in anderer, entgegengesetzter Richtung, die wissenschaftlich ebensowenig befriedigt als die Atomistik. Denn aus Monaden oder aus Kräften läfst sich die körperliche, materielle Welt schlechterdings nicht erklären; selbst der Schein einer Ausdehnung bliebe unerklärbar. Wenn sich der Vf. auf die Unmöglichkeit einer ins Unendliche gehenden Teilbarkeit des Stoffes beruft, der man nur entgehe durch Annahme ausdehnungsloser, unteilbarer Elemente, also von Monaden, so übersieht er, dafs die reale Ausdehnung der Körper nicht jene reine, abstrakte, mit der es der Mathematiker zu thun hat, sondern eben reale, d. h. Ausdehnung einer Substanz ist, die der unendlichen, in der mathematischen Ausdehnung ohne Widerspruch denkbaren Teilbarkeit einen Widerstand entgegensetzt, da ihr aufser der Ausdehnung und Quantität auch eine bestimmte Wesensqualität oder Formbestimmtheit zukommt. Läfst die Atomistik die Stofflichkeit und Körperlichkeit unbegriffen, indem sie dieselbe einfach im Atom bereits voraussetzt, so hebt der Dynamismus oder die energetische Theorie die Körperlichkeit auf und behandelt sie wie einen Schein. Monaden, Seelen (!), Willensakte (!) sollen für die äufsere Anschauung als Körper sich darstellen. Wie kommt es da aber, wird man fragen müssen, überhaupt zu einer äufseren Anschauung? Die äufsere Anschauung ist eine sinnliche, durch Organe vermittelte. Um also psychische Vorgänge als materielle, physisch anzuschauen, müssen für die anschauende Seele körperliche Organe angenommen werden, d. h.

man ist genötigt, das zu Erklärende, die Materialität und Körperlichkeit im Anschauenden vorauszusetzen. Aller Erfahrung aber widerspricht es, wenn behauptet wird, dafs der physische Vorgang, z. B. die Bewegung des Armes nicht die Wirkung des Willensaktes als der Ursache, sondern nur die andere, äufsere Seite desselben Vorgangs sei, da in diesem Falle der Willensakt nie ohne die entsprechende Bewegung sein könnte, während thatsächlich sein Erfolg von der Disposition des körperlichen Organs abhängig ist. In dieser Auffassung des Dinges an sich, derzufolge überall nur Seelen sind, kommt, wie der skeptische Ausgang der Untersuchungen des Vfs. beweist, gerade die Seele nicht zu ihrem Rechte. „Es fühlt der Mensch, wie die Welt, die er zu überwältigen gedachte, ihn überwältigen wird, und er gedenkt der Zeiten seiner Kindheit, seiner Jugend, seines reifen Alters bei allem, was er thut, um sich einzugestehen: Es ist alles eitel, denn du bist vergänglich! Aber ob dies das letzte Wort ist? Es gibt Greise, die ohne Resignation resignieren, ohne Schmerz verzichten, die da behaupten, es erfahren zu haben, dafs je mehr das eigene Leben abnehme, ein höheres Leben in ihnen Kraft gewinne, dafs sie sich überwältigt fühlen vom Leben und nicht vom Sterben, dafs deshalb auch das Begehren bleibe, als Weissagung von einem andern Dasein, mit neugeartetem Fühlen ungeahnter Eindrücke, mit andersartigem Erkennen, mit für uns undenkbarem Wollen und Handeln und mit unaussprechlichem Empfinden, das immerdar in ewigen Frieden der Überwältigung durch das Allwaltende ausmünde. Wer will solche Ahnungen deuten? Gibt es ein Walten vom „Gesetz der Erhaltung der Kraft“ auch über den Tod hinaus? Soviel ist sicher: Das Leben endigt mit einem grofsen Fragezeichen, ja mit einer ganz bestimmten Frage. Denn wenn eine ganze Reihe von mehr oder weniger wichtigen und bedeutsamen Wozu? sein Mannesalter bestimmte, so erhebt sich mit dem beginnenden Greisenalter immer gewaltiger die Schlufsfrage: Wozu das Ganze? und eindringlicher noch aus ihr die andere: Wozu eigentlich du selbst? — — Ob Antwort auf diese Fragen möglich ist? Jedenfalls wird es davon abhängen, ob das Leben mit dem Schrei der Verzweiflung abschliefst, oder in die gesicherte Stille versöhnenden Friedens ausklingt.“ (S. 445 f.)

Der Panpsychismus weifs auf diese Fragen keine Antwort zu geben und beweist damit, dafs er für Wissenschaft und Leben so ohnmächtig ist, wie sein Widerspiel, die Atomistik. Gewifs sind blofse Ahnungen, flüchtige Gefühle, die unter dem Druck des schwindenden Sinnenlebens wie ein schwaches Rohr zusammen-

brechen, kein Ersatz für eine wissenschaftliche Lösung, die der Vf. selbst mit Recht über den empirischen Zusammenhang hinaus in der Verkettung von Grund und Folge, d. h. im Wesen und der Natur der Dinge sucht. Sollte sich nicht aus dem wahren Seelenbegriff die gesuchte Lösung ergeben? Wie viel treffender hat doch die wahre Natur der Seele jener Philosoph erkannt, der sie als Grund des Lebens definierte, als ein Prinzip, das selbst nicht altert, so dafs der Greis mit der Kraft des Jünglings sehen würde, falls ihm ein „so beschaffenes" Auge zu Gebote stünde — *εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτης ὄμμα τοιονδί, βλέποι ἂν ὥσπερ καὶ ὁ νέος, ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχήν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις* (De An. I, 4. 408b 20—24).

Wir sahen, dafs schon im unorganischen Körper aufser dem materiellen Konstitutiv, kraft dessen er ausgedehnt und teilbar ist, ein Formprincip, Grund seiner Einheit und seiner Qualitäten, durch das er der unendlichen Teilbarkeit des mathematischen Körpers Widerstand entgegensetzt, angenommen werden mufs. Noch mehr gilt dies vom organischen Körper, an welchem das Formprincip Lebensgrund, Seele ist. Im Bereiche des Organischen aber zeigt sich uns eine Stufenleiter, die durch fortschreitende Erhebung des Lebensprincips über die Befangenheit und Versenktheit in den Stoff sich kennzeichnet. Vollständig ist diese Erhebung in der Fähigkeit der Menschenseele, auf die auch der Vf. mit Recht z. B. in der Erklärung der Sprache hohes Gewicht legt, auf sich selbst zu reflektieren, ihrer selbst bewufst zu sein. Dieselbe Erhebung über den Stoff und Freiheit von demselben gibt sich auch in der intellektuellen Vorstellung, überhaupt im Denken sowie in der Selbstbestimmung des Willens kund und beweist sonach die Geistigkeit der Menschenseele, aus der sich als weitere Konsequenz ihre Unsterblichkeit ergibt. Diese aus der Verbindung induktiver und deduktiver Methode, also auf dem als echt wissenschaftlich auch vom Vf. anerkannten Wege, gewonnenen Resultate bedeuten einen ganz anderen Ausblick in ein jenseitiges Gebiet, als die skeptische Frage, mit der wir den Vf. schliefsen hörten, und die in der That nicht anders wird lauten können, solange man einem Seelenbegriff huldigt, der die Möglichkeit offen läfst, dafs die Centralmonade eines Sokrates, eines Sophokles, eines Raphael oder Mozart nach der Lösung ihrer Verbindung mit einem Organismus, in welchem sie eine herrschende Rolle spielte, sich dazu verurteilt sieht, mit anderen Monaden, d. h. nach dem Vf. Seelen, sei es auch nur in der zusammen-

fassenden Anschauung einer glücklicheren Monade als Teil eines Sauer- oder Wasserstoff-, eines Schwefel- oder Silbermolekuls zu dienen, falls es ihr nicht etwa gelingt, im ewigen Kreislauf der Bewegung aufs neue eine centrale Stellung in einem Organismus einzunehmen.

Für die Ohnmacht, die der Panspychismus oder die Annahme einer doppelten Erscheinungsweise des Wollens, nach aufsen als einer ausgedehnten, nach innen als einer Bewufstseins-Welt, gerade in Bezug auf die wichtigsten Fragen der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele, sich selbst einzugestehen gezwungen ist, bieten die vorgeblichen Erklärungen gewisser Thatsachen, der „weiblichen" Seele, der Lebensalter u. dgl. durchaus keinen Ersatz, ja bei näherer Betrachtung lösen sich diese Erklärungen in täuschenden Schein auf. Die Existenz einer weiblichen Seele soll in dem vom Vf. entdeckten Naturgesetz der Seele ihre Erklärung finden. Diesem Gesetze zufolge nämlich gebe es einen doppelten Gleichgewichtspunkt im Leben der Seele, nämlich Erkennen und Empfinden (s. das obige Schema); infolgedessen sei auch ein zweifacher Schwerpunkt des Seelenlebens möglich, woraus sich der Unterschied der weiblichen Psyche, in der das Empfinden, von der männlichen, in welcher das Erkennen vorherrsche, ergebe (S. 354 ff.). Selbst wenn jene Annahme eines doppelten Gleichgewichtspunktes begründet wäre, so würde daraus nichts für den Unterschied einer weiblichen und männlichen Seele folgen; vielmehr würde sich in diesem Falle unterschiedslos, wie bei den Temperamenten, bald ein Vorwiegen des einen bald des anderen Schwerpunktes zeigen. Jene Voraussetzung aber ist nicht einzuräumen, da nicht abzusehen ist, warum gerade das Erkennen und das „Empfinden" als Gleichgewichtslagen gelten sollen. Zudem spricht der Vf. bald von einem Übergewicht des Fühlens, bald des Empfindens in der weiblichen Psyche, obgleich das Fühlen wesentlich ein Überwältigtwerden sein soll. Will man den bildlichen Ausdruck des Gleichgewichts auf seelische Erscheinungen anwenden, so hat auch der Wille sein Gleichgewicht, sobald er gewählt hat oder durch Erlangung des gewollten Gutes befriedigt ist. Die Eigenartigkeit des weiblichen Seelenlebens hat einfach ihren Grund in der Organisation und hat mit dem „Naturgesetz der Seele" nichts zu schaffen.

Ebenso wenig leistet dieses „Naturgesetz" für die Erklärung der Lebensalter. Das Kindesalter soll auf der Stufe des Fühlens, das Jünglingsalter auf der Stufe des Erkennens, das Mannesalter auf der des Wollens und das Greisenalter auf der des Empfindens

stehen, eine Charakteristik, die ein Korn Wahrheit hat, das aber keineswegs dem vom Vf. angenommenen Kreislauf von Überwältigtwerden (Fühlen) zu Überwältigtwerden (hier: im Tode) zu gute kommt. Wie künstlich die ganze Ableitung sich darstellt, beweist die nähere Erklärung der „Empfindung", die das Greisenalter kennzeichnen soll. „Der Mensch gibt mehr und mehr, notgedrungen, das Kämpfen für seine Ideale, d. h. ihm lockend vorschwebende Ziele, bis zu einem gewissen Grade auf und resigniert. Das ist die natürliche Empfindung, welche das Greisenalter beherrscht. Er fühlt als Mensch, wie die Welt, die er zu überwältigen gedachte, ihn überwältigen wird, und er gedenkt der Zeiten seiner Kindheit, seiner Jugend, seines reifen Alters bei allem, was er thut, um sich einzugestehen: Es ist alles eitel, denn du bist vergänglich." (S. 445.) Dieser Auffassung des Greisenalters gegenüber ist entschieden zu betonen, dafs der dasselbe charakterisierende Verfall nicht die Seele an und für sich berührt und keineswegs auf einem „Naturgesetz der Seele" beruht, sondern in der Abnahme der physischen Kräfte und der Abnützung der körperlichen Organe seinen Grund hat, weshalb auch aus diesen Erscheinungen nichts gegen die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele gefolgert werden kann. Indes wie viele Greise bewahren die volle Frische und Kraft des Geistes, und wie zahlreich sind die Fälle, in welchen im Augenblicke des Todes (z. B. bei sog. Geisteskranken) das Bewufstsein in ungeahnter Klarheit aufflammt: gewifs kein Beweis dafür, dafs die Seele im Tode von der Welt (!) überwältigt wird.

Die künstliche Art, wie der Vf. Erzeugnisse der verschiedenen Künste, der Musik und Poesie, z. B. ein Lied Mignons (S. 394) nach seinem Schema der auf- und absteigenden Tonleiter vom Fühlen durch Erkennen zum Wollen und von da zurück durch das Empfinden zum Fühlen behandelt, erinnert an die pedantische Art und Weise, wie manche Anhänger der Herbart-Zillerschen Lehrmethode die sogenannten formalen Stufen bis auf die kleinste „methodische Einheit" anwenden. Wissenschaftlicher Wert ist dem ganzen Verfahren umsoweniger beizumessen, als nicht abzusehen ist, warum vom Fühlen und nicht vom Empfinden ausgegangen wird, obgleich die für den Vf. mafsgebende „empirische" Psychologie das „Empfinden" im Sinne der Erfassung eines von aufsen (dem Dinge an sich) kommenden Eindrucks als Erstes setzt, das Fühlen aber als „Betonung" der Empfindung fafst.

Da es die uns gesteckten Grenzen weit übersteigen hiefse,

wenn wir dem Vf. auf allen Gebieten der Applikation seines „Naturgesetzes der Seele“ folgen wollten, so möge zum Schlusse eine längere Stelle hier Raum finden, in welcher der Versuch gemacht ist, zu zeigen, dafs und warum in der objektiven Erkenntnis ein Universum von Seelen doch als eine körperliche, räumlich ausgedehnte Welt erscheinen müsse. Der Leser wird dadurch in den Stand gesetzt sein, selbständig zu beurteilen, ob es dem Vf. gelungen ist, seiner Auffassung vom Dinge an sich auch nur einen Schein von Wahrheit zu verleihen. Die Frage also ist: Wie kommt es, „dafs wir Seelen durch das Vorstellen in Materie verwandeln?“ (S. 157). „Um dies klar zu stellen, bedarf es einer weiteren Überlegung, nämlich dieser, dafs doch das unserer Seele zugeführte Aggregat von Eindrücken zu einer Einheit durch das zusammenfassende Sinnesorgan zunächst zu werden scheint. Allein das ist offenbar nur Schein; denn es ist doch weiter nichts als die Gleichzeitigkeit der Eindrücke, welche von unzähligen Monaden her mittelst der Vielheit von zu einem Nervenstrange verbundenen Primitivfasern dem Gehirn zugeleitet werden und notwendig als Vielheit auch an die Seele gelangen müssen, welche ihrerseits erst, durch ihre eigene unteilbare Einheit gezwungen, sie zur Einheit der Vorstellung mittelst eines „Aktus“ zu verbinden genötigt ist. Allein daraus ergibt sich nun das wichtigste Resultat, dafs also jede Monade der Aufsenwelt, noch dazu vermittelt, und zwar nicht nur durch den Organismus, sondern aufserdem z. B. beim Auge durch die Äther-, beim Ohre durch die Schallwellen, immer als für sich bestehende auch für sich zur Einwirkung auf die Centralmonade gelangt, dafs aber der letzteren die lebendigen gegenseitigen Beziehungen der in dem Aggregat verbundenen Monaden offenbar vorenthalten bleiben müssen, so dafs dadurch das Aggregat als solches tot erscheinen mufs und nur in der äufseren Bewegung, die wir als Ortsveränderung kennen, die gröberen mechanischen, wie chemischen Änderungen der gegenseitigen Beziehungen seitens der Monaden zu Tage treten läfst. Wäre es der Seele möglich, die gegenseitigen Beziehungen der Monaden in derselben Weise, wie die sie selbst betreffenden, zu erleben, so würde mit einem Schlage die „tote Materie“ für sie verschwunden sein.“ (S. 224 f.) Hier ist zwar behauptet, dafs das „Aggregat“ der Monaden als „tote Materie“ erscheinen müsse, aus begreiflichen Gründen; ein Beweis dafür ist nicht geführt und kann nicht geführt werden, da nun einmal Seelen, d. h. einfache, erkennende und wollende Substanzen, mögen sie unmittelbar oder

mittelbar (da alle Mittel, wie der Äther und die Organe ja doch wieder aus Seelen bestehen sollen) auf die menschliche Centralmonade einwirken, nun einmal schlechterdings nicht als tote Materie erscheinen, d. h. sich kundgeben können. Der Vf. wird daher die Körperwelt als Schein erklären müssen, ohne den Schein erklären zu können, wenn er nicht in die phantastischen Vorstellungen von einem unbegreiflichen Abfall der Ideen, resp. Seelen der Neuplatoniker, Gnostiker, des Origenes, Schellings zurückfallen will.

Als eine Ergänzung zu seinem bereits im Jahrbuch besprochenen „Triumph der christlichen Philosophie" bezeichnet Dr. E. L. Fischer seine Schrift: (2) Nietzsche, der Antichrist in der neuesten Philosophie. Wenn der ebenso reich begabte als unglückliche Verfasser des nach seiner eigenen Erklärung tiefsinnigsten Buches: „Also sprach Zarathustra" hier die Rolle des philosophischen Antichrists mit Vorzug spielt und als der „gröfste, der schärfste und zugleich der geistvollste antichristliche Philosoph, den es je gegeben hat", vorgeführt wird (S. V), so sind es doch mehr äufserliche Gesichtspunkte und das persönliche Temperament des „Philosophen", als seine „Philosophie" selbst, was in diesem Falle den Ausschlag gibt. Denn an Philosophen, wenn wir nicht von Systemen der Philosophie reden wollen, die in Bezug auf Antichristentum der Nietzscheschen die Wage zu halten vermögen, fehlt es wahrlich nicht. Wir hätten deshalb gewünscht, dafs der Vf. weniger den „Antichrist" Nietzsche, als seine antichristliche Philosophie im pragmatisch geschichtlichen Zusammenhang mit der gesamten neueren philosophischen Bewegung ins Auge gefafst hätte. Statt dessen glaubt derselbe, Nietzsches Weltanschauung in „systematischem Zusammenhang" (S. VI) dargestellt zu haben, obgleich ein solcher im Denken des modernen Zarathustra gar nicht besteht, wie wir zu zeigen hoffen, und worauf schon die aphoristische Form seiner Schriften hindeutet. Zwar wird vom Vf. richtig hervorgehoben, dafs N.s Bedeutung unter anderm darin liege, dafs er die äufsersten Konsequenzen des Subjektivismus und Individualismus gezogen. Um so mehr ist zu bedauern, dafs in der Darstellung und Kritik dieser Gesichtspunkt aufser acht geblieben ist, und ausschliefslich der Mangel an Beweisen und die zahlreichen Widersprüche hervorgehoben werden, während es von hohem Interesse gewesen wäre, die Fäden aufzuzeigen, die von Descartes und Kant zu Nietzsche, vom Apriorismus Kants und dem Wahrheitsbegriff dieses Philosophen oder der Annahme, dafs sich die Dinge nach dem Denken, nicht umgekehrt richten,

zu dem paradoxen: Nichts ist wahr, und vom autonomen kategorischen Imperativ zu dem ebenso paradoxen, aber der Leugnung der Wahrheit entsprechenden praktischen Grundsatz: „Alles ist erlaubt“ führen. Der Vf. bemerkt in dieser Beziehung: „Dazu kommt noch sein absoluter Subjektivismus oder, wie man heutzutage lieber sagt, Individualismus. Auch in dieser Beziehung ist er sehr beachtenswert: Denn er treibt den Individualismus, mit dem die moderne Zeit zunächst auf kirchlichem Gebiete in der Reformation und bald darauf in der Philosophie, nämlich durch Descartes, begonnen und den sie in den letzten Jahrhunderten immer weiter entwickelte und pflegte, wie kein anderer auf die höchste Spitze. Gilt ihm doch als oberste Losung: schrankenlose Freiheit und Kraftentfaltung des Individuums. Alle Schlagbäume, welche dieser Entfaltung im Wege stehen, sollen niedergerissen werden; alle bisherigen Moralgesetze, da sie dieser Losung widersprechen, sind ihm daher vom Übel. Das Moralische ist nach ihm das Böse, so dafs hier die Sache geradezu auf den Kopf gestellt wird. Nietzsche macht demnach den letzten Schritt und zieht die äufserste Konsequenz des modernen Subjektivismus oder Individualismus und ist deshalb auch von dieser Seite aus betrachtet von grofsem Interesse.“ (S. 6 f.)

In diesen an sich treffenden Bemerkungen ist nur die Gleichsetzung von Subjektivismus und Individualismus zu beanstanden. In dem Entwicklungsgang nämlich, den die neuere Philosophie genommen, tritt, wenn, wie im gegebenen Falle, die rationalistische Richtung in Betracht kommt, zunächst nicht das Individuum als der mafsgebende Faktor dem Objekte gegenüber, sondern das universelle Subjekt oder die menschliche Gattungsintelligenz, d. h. das menschliche Denken als solches in seinen allgemeinen und notwendigen Bestimmungen; der als substantielle Einheit gedachte Menschengeist wird als das für die Objektivität Mafs- und Gesetzgebende erklärt. Diese Auffassung ist es, die in den verschiedenen Formeln der rationalistischen Systeme, dem Kantschen Apriorismus und seiner Synthesis der reinen Apperception, dem Fichteschen absoluten Ich, der Schellingschen Identität des Idealen und Realen, endlich dem Hegelschen logischen Begriff ihren Ausdruck gefunden hat.

Die Einsicht, dafs in all diesen Systemen im Grunde ein Allgemeines, eine Abstraktion zum Princip des Realen und Wirklichen gemacht werde, konnte nicht verfehlen, sich Bahn zu brechen und zu jener Reaktion zu führen, der realistische

Systeme, wie die Herbarts, Schopenhauers, Feuerbachs, ihre Entstehung verdankten. Da das Allgemeine nur im Einzelnen, der Menschengeist nur in den individuellen Menschen existiert, so gelangte man zur Annahme, dafs das Allgemeine nichts, das Individuum alles sei. Das Mafs- und Normgebende in Bezug auf Wahrheit und Güte, im Theoretischen wie im Praktischen oder Ethischen ist folgerichtig nicht mehr die aprioristische, in allen Individuen gleiche, ihr Denken und Wollen beherrschende intellektuelle Organisation, sondern Anlage, Bedürfnis, Temperament des Individuums. Wahr ist jedem, was ihm wahr scheint, womit zwar nicht die allen gemeinsame „empirische Realität" Kants, deren Nichtanerkennung seitens des Individuums den Wahnsinn kennzeichnet, geleugnet werden soll, wohl aber eine feste Ordnung, eine unveränderliche Natur der Dinge und folgerichtig ein für das Individuum normgebender sittlicher Mafsstab in Abrede gestellt wird.

Diesem Individualismus nun huldigt Nietzsche in den fortgeschritteneren Stadien seiner philosophischen Weltanschauung, die keineswegs das Resultat konsequenten, systematischen, sondern eines „schweifenden, phantasievollen" Denkens ist (S. 16), eines Denkens, das sich überdies von dem Wechsel der den Zeitgeist bewegenden Ideen und Stimmungen abhängig erweist, so dafs, wie bereits bemerkt wurde, von einem inneren Zusammenhang und systematischen Entwicklungsgang im allgemeinen nicht die Rede sein kann. Ursprünglich abhängig von Schopenhauer, nimmt ihn später die darwinistische Lehre von der natürlichen Züchtung der Gattungen und Arten ein, von der er sich die höchste Vervollkommnung des Menschen, die Züchtung des „Übermenschen" verspricht, um dann schliefslich, von der Unmöglichkeit einer ins Unendliche gehenden Entwicklung eines endlichen Princips überzeugt, in die längst veraltete Annahme einer Wiederkehr der Dinge zurückzufallen.

Bereits in der Schopenhauerschen Periode „zeigt sich sein Widerwille gegen die Ethik . . . das ‚du sollst', du ‚sollst nicht' ist ihm verhafst" (S. 47). Charakteristisch überhaupt und für sein persönliches Verhältnis zu dem Frankfurter Philosophen insbesondere ist Nietzsches widersprechendes Urteil über ihn, indem er in Sch. zuerst „einen Philosophen von völliger intellektueller Rechtschaffenheit und ausgesuchter Aufrichtigkeit (!) erblickte" (S. 69), nach einigen Jahren aber ihn einen alten pessimistischen Falschmünzer nannte, der es in nichts redlicher getrieben als seine berühmteren Zeitgenossen (S. 70). Sein

wechselndes Verhalten Richard Wagner gegenüber sei hier nur angedeutet (S. 70 ff.).

Was die Form seiner Darstellungsweise betrifft, nämlich den Aphorismus, so machte N. aus der Not eine Tugend: „In Wahrheit wurde ihm die aphoristische Darstellungsweise durch seinen leidenden Zustand gleichsam als Notwendigkeit auferlegt" (S. 81). Von erschütternder Tragik, um nicht zu sagen grausamer Ironie wegen der Kontraste in Lehre und Schicksal ist der schliefsliche Ausgang dieses so vielversprechenden Wirkens und Lebens (S. 86 f.).

Auf das Lebens- und Charakterbild läfst unser Autor in dem zweiten umfassenderen Abschnitt die Darstellung der Weltanschauung N.s folgen. Als Haupttendenz seines Philosophierens, welche die zerstreuten Gedankenglieder einheitlich mit einander verbinde, wird das Streben nach einer höheren Kultur hingestellt, N. sei Kulturphilosoph (S. 92). Doch dürfte sich der Vf. kaum selbst verhehlen, dafs eine durchlaufende Tendenz noch keineswegs einen systematischen Entwicklungsgang beweise. In dieser ersten Phase huldigt N. jener ästhetischen Richtung, die der idealistische Pantheismus erzeugt hatte, um sich für den Verlust der objektiven Wahrheit durch die Pflege des schönen Scheines schadlos zu halten. In diesem Sinne sagt N.: „Nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt" (S. 95).

Die an dem ästhetischen Pantheismus dieser ersten Phase des N.schen Philosophierens geübte Kritik des Vf.s besteht im wesentlichen in dem Hinweis auf den Mangel jedes Beweises für die fundamentale metaphysische Behauptung, dafs das „Ureine" widerspruchsvoll und ewig leidend sei (S. 103). Wäre das Ureine widerspruchsvoll, wie könnte es existieren? Dann warum soll das Ureine ewig leidend, warum die von ihm produzierte Welt blofser Schein sein?

Dr. Fischer verlangt also von Nietzsche Beweise. Das heifst doch von einem modernen Philosophen etwas ganz Ungebührliches verlangen. Das Beweisen überlasse man den Scholastikern und Neuscholastikern. Schon der Begründer des subjektivistischen Rationalismus, Descartes, verbindet mit dem Beweisen einen andern als den schulmäfsig hergebrachten Sinn; es ist ihm eine methodische Darlegung des ursprünglich bereits gegebenen Vernunftgehaltes. Vollends tritt bei Kant an die Stelle des Beweisens das Konstruieren. Rein a priori konstruiert Fichte sowohl die Form als die Materie des Erkennens. Schelling „schiefst" die Wahrheit aus der Pistole, Hegel hat seine eigene

dialektische Methode zum Hausgebrauch der Schule. Warum soll es also einem Nietsche nicht gestattet sein, sich ebenso seine Wahrheit zu konstruieren? Ferner, was das Ureine und seine Widersprüche sowie die Annahme einer Scheinwelt betrifft, so würde N. an seinen Kritiker die Gegenfrage stellen können, ob denn nicht auch der von ihm (Dr. Fischer) vertretene „relative Monismus“ zu denselben Konsequenzen eines widerspruchsvollen Ureinen und einer blofsen Scheinwelt führe? Fischer gibt ausdrücklich zu, dafs die empirische Welt nicht absolute Realität besitze, sondern nur relative. Gut! Gibt es aber nicht Formen des Pantheismus, die der „empirischen Welt“ eine relative Realität zuschreiben, wie dies z. B. im Hegelschen System der Fall ist? Im Grunde aber ist in dem dynamistischen System Fischers selbst die „empirische Welt“, d. h. die im Raum ausgebreitete Körperwelt blofser Schein, den im „Grundwesen“ identische Kräfte auf unbegreifliche Weise in der menschlichen Wahrnehmungserkenntnis hervorbringen. Was aber die weiteren Annahmen eines leidenden, visionären Gottes betrifft, so verlieren dieselben in einer monistischen Weltanschauung das Absurde, das ihnen für das gesunde Denken anhaftet, da jene jeder Art von willkürlicher Phantastik Thür und Thor öffnet. Wie will man also vom Standpunkt eines wenn auch nur relativen „Monismus“ das Ureine Nietzsches ernstlich und mit Erfolg widerlegen?

Den Übergang in die Periode des Freigeistes (S. 109 ff.) motiviert der Vf. mit den Worten: „Höher als das Gefühl steht der Verstand, steht der Geist, und am höchsten der freie Geist, der sich über alle bisher gehegten Ansichten und Lehren souverän erhebt und nur das annimmt, was ihm richtig erscheint“ (S. 109). Von einem philosophischen System, ja nur von einer durchdachten Weltanschauung kann in dieser Phase noch weniger als in der kunstphilosophischen die Rede sein. Es ist dies nackte Negation. Nur durch die darwinistische Transformationstheorie kommt ein positives Element in die gähnende Leere, das sich zur Prophetie des Übermenschen der Zarathustraperiode entwickelt. Im einzelnen verdient die mit Recht vom Vf. zutreffend genannte Kritik N.s am Schopenhauerschen Willen hervorgehoben zu werden (S. 117), der zur poetischen Metapher geworden sei und den Schein hervorrufe, als wolle man durchaus den dummen Teufel zum Gotte haben. In dieser Periode huldigt N. dem Sensualismus und Skepticismus, preist aber dennoch mit Enthusiasmus die Wissenschaft und Weisheit und ruft seinen Jüngern begeistert ein „Vorwärts“ zu (S. 120 f.). In der Kritik

legt auch hier der Vf. auf den Mangel an Beweisen Gewicht; vor allem habe weder N. noch sonst jemand bewiesen, dafs es keinen Gott gebe (S. 125). Ohne Zweifel wurde ein solcher Beweis nie erbracht. Wenn man aber diesen „Philosophen" den monistischen Gottesbegriff zugibt, so können sie sich, wie wir sahen, das Beweisen ersparen.

Den Übergang in die dritte Periode bahnen die Sätze N.s „Nicht im Erkennen, im Schaffen liegt unser Heil." „Wollen ist Schaffen." „Leben ist Wille zur Macht." Die Frage: Wie kam N. zu seiner Zarathustraweisheit oder seiner Willensphilosophie, wird dahin beantwortet: „Durch ganz persönliche, individuelle Stimmungen und Triebfedern"; denn er sei ja der subjektivste Philosoph und stelle den Gipfelpunkt der modernen antichristlichen Weltanschauung dar, deren Grundcharakter ja gleichfalls der Individualismus und Subjektivismus ist (S. 137 f.). Körperliche Leiden lehrten ihn das Leben als das höchste Gut schätzen, so dafs seine Gedanken sich vornehmlich auf das Problem des Lebens richteten. So der Verfasser (S. 138). Sollte nicht die positivistisch-darwinistische Richtung selbst den Anstofs gegeben haben, für den Verlust alles Transcendenten durch den diesseitigen Fortschritt die Züchtung des Übermenschen zu entschädigen? Der Vf. schreibt: „Sonach huldigte N. in seiner Weltanschauung dem Princip der absoluten Entwicklung aller Dinge aus einander, dem extremen Darwinismus, wenn er auch dessen Urheber etwas über die Achsel ansah, indem er ihn nebst seinen beiden andern berühmten Landsleuten J. Stuart Mill und H. Spencer wegen ihrer Nüchternheit in der Wissenschaft zu den mittelmäfsigen Köpfen zählte" (S. 143 f.). N. vermochte sich eben den idealistisch-rationalistischen Einflüssen der deutschen Philosophen nie ganz zu entziehen; in diesen aber spielt die Phantasie eine entscheidende Rolle.

Speciell ist die Frage erörtert, wie die höheren Menschen und weiterhin der Übermensch sich zur Moral verhalten? Der Ursprung der Moral liegt nach N. lediglich im Menschen selber (S. 155). Für diese Lehre konnte sich N. auf den Chinesen von Königsberg, wie er Kant nannte, berufen. Nur treten an die Stelle des Menschen, d. h. der gesetzgebenden praktischen Menschenvernunft des gefeierten Kant die Menschen, unter ihnen freilich nur die starken, vornehmen, aristokratischen Naturen, die ihren Willen der misera plebs als Gesetz auferlegen, nötigenfalls aufzwingen. Wider die gegen diese Herrenmoral reagierende „Sklavenmoral", vor allem des Christentums richtet sich der ganze Ingrimm des wiedererstandenen Zarathustra. Das christliche

Mitleid fördert Schwäche; das Schwache aber soll zu Grunde gehen. „Gut ist alles, was das menschliche Leben fördert, was es stärkt und erhöht; verwerflich oder schlecht dagegen alles, was das menschliche Leben schädigt, was es schwächt und erniedrigt“ (S. 168). Die Kritik des Vf. hebt mit Recht aufser den zahlreichen Widersprüchen in den Äufserungen des „Philosophen“ seine geschichtlichen Irrtümer (S. 211 ff.) hervor.

Von der letzten Phase, der „Krone“ der Weltanschauung N.s, nämlich der ewigen Wiederkunft aller Dinge bemerkt der Vf., sie sei eine blofse Illusion, da eine solche, die übrigens nicht von ihm zuerst, sondern bereits von den alten Pythagoreern als Lehre aufgestellt worden sei, unmöglich ist; sie wäre ein ewiges Zeitliches, ein solches aber ist ein innerer Widerspruch mit sich selbst (S. 217).

Wie mochte N. zu der Annahme einer solchen Wiederkunft, die einem Verzicht auf den unendlichen Fortschritt und auf die Züchtung des Übermenschen gleichkommt, gelangt sein? Sollte nicht vielmehr die Erwägung mafsgebend gewesen sein, dafs sich ein endliches Princip in der Hervorbringung von Formen erschöpfen müsse, um so mehr da der Darwinismus für eine planmäfsige Entwicklung keine Grundlage bot, indem sein Züchtungsprozefs auf dem blofsen Zufall ruht. Der Drang zum Leben mufste sich daher mit einer stetigen Wiederholung des diesseitigen irdischen Lebens zufriedengeben.[1]

Im letzten Abschnitt wird uns N. als „der Antichrist“ vorgeführt. Er verdankt diese Bezeichnung teils den heftigen Vorwürfen, die er gegen das Christentum wie ebenso viele tödlich gemeinte Pfeile schleudert, teils dem Umstande, dafs seine letzte Schrift diesen Titel führt. N. habe offenbar die Feindseligkeit gegen das Christentum auf die höchste Spitze getrieben und sei darum das Non-plus-ultra der antichristlichen Philosophen. Wir lassen dies bezüglich der Person und persönlichen Gesinnung dahingestellt; glauben aber doch beispielsweise an Voltaire erinnern und weiterhin bemerken zu sollen, dafs der Hafs, der sich in kalten Formen verbirgt, intensiver sein kann als derjenige, der in leidenschaftlichen Deklamationen sich ergeht, die vielleicht im Gegenteil ein inneres Gefühl des Bedauerns übertönen sollen. Sehen wir aber auf die philosophischen Anschauungen, so sind diejenigen N.s nicht antichristlicher als jene, die in den modernen pantheistischen und atheistischen Systemen

[1] Vgl. E. Horneffer, Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft. Leipzig. 1900.

ihren Ausdruck fanden. Es ist der gemeinsame Gedanke der Immanenz, die Devise des Eritis sicut Deus, die im objektiv unversöhnlichen Gegensatz zur transcendenten Welt- und Lebensanschauung des Christentums steht und in aufrichtigen und leidenschaftlichen Geistern, wie es der reichbegabte, aber des inneren Gleichgewichts entratende N. war, auch subjektiv zu feindseligen Äufserungen führen mufste.

Die vom Vf. auch hier (S. 223 Anm.) hervorgehobenen Widersprüche erklären sich aus der unsystematischen, aphoristischen Art der Darstellungsweise N.s, sind aber auch zum Teile wenigstens nur scheinbar. — Die Folgerung (S. 225), das höchste Lebensideal wäre nach N. für den Menschen, physisch möglichst stark zu werden, der vollkommenste Mensch wäre also in Cirkussen und Athletenklubs zu suchen, geht offenbar zu weit, indem sie einzelne Aussprüche zu sehr urgiert. Das Ideal N.s ist ein höherer Menschheitstypus, in welchem sich physische Kraft mit genialer Begabung und rücksichtsloser Willenskraft verbindet nach dem bekannten so viel mifsbrauchten und mifsdeuteten Worte: mens sana in corpore sano, was so aufgefafst, dafs in einem gesunden Körper notwendig eine gesunde und in einem kranken, krüppelhaften Körper eine kranke Seele wohne, offenbar materialistisch und falsch ist.

Der Eindruck, den wir schliefslich von dem Leben und litterarischen Wirken des unglücklichen N. mitnehmen, läfst sich dahin zusammenfassen, dafs die in philosophischen und überhaupt in sog. gebildeten Kreisen vorherrschende idealistische, ästhetisierende, immanentistische, dem Christentum objektiv feindliche Richtung in einem unablässig aufwärts strebenden, begabten und energischen Geiste nur erschöpfend und zerrüttend wirken konnte und folgerichtig mit einer Katastrophe endigte, zu der sie thatsächlich geführt hat.

Auf das Gebiet der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie führt uns die Inauguraldissertation des Dr. St. Schindele unter dem Titel: (3) Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne, die „Untersuchungen über seine Lehre vom Sein und deren Verwertung im Gebiete der sogenannten natürlichen Theologie“ enthält (S. 2). Solche specielle Untersuchungen sind dankenswert, da sie zur Berichtigung und Vervollständigung des früher so vielfach entstellten und unvollständigen Bildes der scholastischen Philosophie, ihres Ursprungs, ihrer Quellen und ihres Charakters dienen. Die vorliegende Darstellung bestätigt die wiederholt betonte Thatsache, dafs die scholastische Philosophie keineswegs ausschliefslich durch

Aristoteles bestimmt wurde, sondern in das peripatetische „Grundwerk“ platonische Elemente aufnahm; und da ihr diese vielfach aus pantheistisch getrübten, neuplatonischen (Platons Lehre mit eleatischen Anschauungen kombinierenden) und neuplatonisierenden (arabischen) Quellen zuflossen, so führte dies zu einem Gärungsprozefs, aus welchem sich, mit Ausscheidung der fremdartigen Bestandteile, in der Lehre des hl. Thomas von Aquin ein in sich harmonisch geschlossenes philosophisch-theologisches System herausbildete. Wilhelm folgt zunächst den Spuren von Boethius und Augustin, verschliefst sich aber auch einem (durch das Bekanntwerden sämtlicher aristotelischer Schriften eröffneten) Ideenkreise nicht; seine philosophischen Schriften „spiegeln die Zeit des Überganges getreulich wider“ (S. 9). Wilh. darf sonach mit einem Scotus Erigena, der in Grund- und Aufbau neuplatonischen Einflüssen Raum gab, nicht auf die gleiche Linie gestellt werden. Als charakteristisch für W.s „ganze Philosophie“ hebt der Vf. hervor, dafs, „wenn wir das esse oder die entitas erfafst haben, wir damit auch den Geber des Seins, den Allerhöchsten erfassen, was sicherlich nicht im Sinne einer Hypostasierung des Seinsbegriffs und auch nicht in dem des Ontologismus gemeint ist (S. 11), wiewohl bei W. in der Frage über den Unterschied des relativen geschöpflichen von dem absoluten göttlichen Sein nicht jene Bestimmtheit herrscht, wie wir dies bei anderen Scholastikern gewohnt sind“ (S. 14).

Bezüglich der Individuation lehrt W., dafs „jede Substanz durch sich selber allein individuell“ sei (S. 11). Ebenderselbe lehrt zuerst bestimmt einen Unterschied von Wesenheit und Dasein, der von der dist. realis der meisten Thomisten „kaum verschieden sein wird“ (S. 23), indem er aus neuplatonischen Schriften schöpfte (S. 25). In mehrfachem Sinn erklärt W. die Distinktion von quod est und quo est, unter anderen auch in dem von essentia und esse. Nach Alex. v. Hales bezeichnet das quo est das abstrakte, das quod est das konkrete Sein (S. 30). Bei Hugo von S. Victor findet sich der Gedanke von Potentialität, Wirkursache u. s. w. mit dieser Formel verbunden. In der That entspreche der Wirkursache mit Zweck und Form auf der einen Seite das quo est, der Materie auf der andern das quod est (S. 31). Platonischen Ursprungs ist die Unterscheidung des ens per essentiam und ens per participationem (S. 33), die sorgfältig gehandhabt werden mufs, um nicht zu inkorrekten Lehren zu führen (S. 34); sie hänge mit der logischen einer doppelten praedicatio zusammen (S. 35).

„Nachdem man im Mittelalter den Unterschied zwischen

Wesenheit und Dasein derartig schroff (?) betonte, dafs er zu einem realen sich gestaltete, lag die Übertragung der doppelten Prädikationsweise auf das geschöpfliche, resp. göttliche Sein nahe. Bei Aristoteles findet sich eine derartige Übertragung nicht, ebensowenig wie die platonische Unterscheidung von ens per essentiam und ens per participationem. Nennt ja doch Aristoteles in seiner Stellungnahme gegen Platons Ideen gerade die platonischen Ausführungen über Urbildlichkeit der Ideen und Teilnahme der Dinge an denselben nichtssagende Metaphern" (S. 37). Der Vf. findet also den realen Unterschied „schroff", ohne sich näher über seine eigene Stellung zur Frage auszusprechen. Unseres Erachtens hängt ihre Beantwortung davon ab, ob die Wesenheit auch mit Abstraktion vom Dasein als eine Realität gedacht werden müsse. Ist diese Frage zu bejahen und verhält sich diese Realität zum Dasein wie Potenz zum Akt, so ist der Unterschied zweifellos als ein realer zu bezeichnen. Was aber die Stellungnahme des Aristoteles zur platonischen Ideenlehre anbelangt, so betrifft diese die Behauptung der Jenseitigkeit der Gattungs- und Artbestimmtheiten der Dinge in Verbindung mit der falschen Hypostasierung des Allgemeinen. Wie aber Aristoteles mit Platon bezüglich des Seins per essentiam und per participationem sich vereinbaren läfst, zeigen die an den bekannten thomistischen Beweis für Gottes Dasein aus den Stufen des Seins auch von seiten neuerer Thomisten geknüpften Erörterungen. Der Vf. selbst bemerkt: „Die ganze Erörterung über W.s v. A. Lehre vom Sein hat uns gezeigt, wie darin die aristotelische Lehre von den „Principien, sowie die platonische Ideenlehre einen durch den christlichen Gedankenkreis und die lange verschiedenartige Tradition modifizierten Ausdruck gefunden hat" (S. 43).

Aus den beiden letzten Abschnitten (III u. IV) heben wir hervor, dafs auffallenderweise der Beweis für Gottes Dasein aus der Thatsache der Bewegung bei W., der doch sonst die Argumente häuft, sich nicht findet (S. 56), und dafs Wilhelm v. A. das göttliche Sein als esse formale omnium bezeichnet, ohne „ausreichende befriedigende Erklärung" darüber zu geben, in welchem Sinne dies zu verstehen ist (S. 69). Die befriedigende Erklärung liegt darin, dafs man mit dem hl. Thomas eine doppelte causa formalis unterscheidet, die c. f. externa oder c. exemplaris und die c. f. interna. Gott ist c. formalis externa der Dinge, keineswegs aber innerlich konstituierende Wesensform derselben.

Unter den „pantheistisch lautenden" Ausdrücken finden sich

Citate aus der S. contra Gent. des hl. Thomas, worin Gott als das eine Sein, das Princip aller Dinge ist, und als das wesenhafte Sein bezeichnet wird (S. 68 f.). Wie uns scheint, lautet das an sich keineswegs pantheistisch; denn das Sein, das Princip aller Dinge und wesenhaft Sein ist, unterscheidet sich eben dadurch z. B. von der Einheit, die Princip der Zahl, und dem Punkt, der Princip der Gröfse ist, dafs es, weil alle Gattungen des Seienden umfassend, über allem erhaben in sich subsistiert und in eine Zusammensetzung mit anderem nicht eingeht und nicht eingehen kann. (Man vergl. den Artikel in der S. Th.: an Deus in compositionem aliorum veniat.)

Eine specielle Untersuchung widmet Dr. Schindele der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Habilitationsschrift (4): Zur Geschichte von Wesenheit und Dasein in der Scholastik. Dieser Unterschied bezieht sich nicht auf die Wesenheit in statu merae possibilitatis, sondern es handelt sich um die Existenz, die zum individuellen konkreten Wesen hinzutritt (S. 4). Ihre Bedeutung schöpft die Frage aus dem Zusammenhang, in welchem sie mit dem Unterschiede „zwischen Gott, dem absoluten Sein, und der Schöpfung, dem relativen Sein . . . besteht" (S. 5). Vom hl. Thomas wird die das Sein aufnehmende Wesenheit deutlich von dem aufgenommenen Dasein unterschieden. „Das participierte Sein wird beschränkt nach der Aufnahmefähigkeit des Participierenden. Gott allein ist sein eigenes Sein, darum ist er ausschliefslich reine unendliche Wirklichkeit" (S. 9). Dabei verweist Thomas auf Dionysius, Boethius, Avicenna, das Buch de causis. In der Schrift de veritate gebraucht er den Ausdruck „realis compositio" (S. 12). Für die Idee vom participierten Sein beruft er sich auf Augustin. Nicht anders als Thomas lehrt Albert d. G. mit Berufung auf arabische Philosophen, das Buch de causis. Der hl. Bonaventura unterscheidet sich von Thomas nicht in der Lehre über den Unterschied von Wesenheit und Dasein, sondern in der Annahme einer geistigen Materie (S. 25). Alex. von Hales ist kein Gegner der Unterscheidung von ess. und exist. Wilhelm von Auvergne lehrt deutlich den Unterschied des Wesens vom Dasein, das jenem „accidit, accidentaliter" zukommt, bedient sich aber neuplatonisch-emanatistischer Ausdrücke (S. 32).

Am Schlusse konstatiert der Vf. neuerdings den Ursprung der Distinktion von essentia und existentia aus arabischen und neuplatonischen Quellen (abgesehen von Boethius). Der liber de causis sei bekanntlich neuplatonischen Ursprungs, neuplatonisch sei auch die häufig angetroffene bildliche Ausdrucksweise vom

Herabfliefsen des Seins und von der Teilnahme an demselben (S. 35). Sollte hiermit gesagt sein, dafs jene Distinktion auch nur im neuplatonischen Ideenkreise berechtigt sei, so wäre dem entschieden zu widersprechen. In diesem hat die Distinktion von ess. u. exist. einen von der scholastischen Auffassung gänzlich verschiedenen Sinn. Dem Neuplatonismus zufolge gibt es in Wahrheit nur ein Sein; die Dinge sind nur Scheinexistenzen, nichtige Erscheinungsformen des einen Seins, der Monas, die sie aus sich entläfst und wieder in sich zurücknimmt. Wenn sich aber selbst der hl. Thomas des Ausdrucks: Emanation bedient, so verbindet er damit keineswegs den neuplatonischen Sinn, was für den, der nicht am Worte klebt, sondern auf die Bedeutung und den Zusammenhang mit dem Ganzen der Lehre achtet, keines Beweises bedarf. Die „Teilnahme am göttlichen Sein" endlich bedeutet, dafs die Geschöpfe durch göttliche Schöpfer-Macht und Güte ein zwar ihnen eigenes, jedoch verliehenes, dem göttlichen ähnliches beschränktes Sein besitzen.

Als XXIV. Band der von Dr. L. Stein herausgegebenen „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte" erscheint eine vergleichende philosophische Studie über (5) Lotze und Wundt von Dr. A. Lichtenstein. Der Vorrede zufolge „erscheint Lotze in vieler Beziehung als Vorläufer Wundts, der manche Gedanken des ersteren klarer fafst, konsequenter zu Ende führt und von ihnen fruchtbare Anwendung macht", wiewohl beide Philosophen in vielen wichtigen Fragen auseinandergehen. Die Einleitung enthält eine allgemeine Charakteristik des Standpunkts und der Richtung der Philosophie Lotzes (S. 2 ff.) und Wundts (S. 9 ff.). Gemeinsam ist beiden die volle Respektierung der Erfahrung (was, bemerken wir, ihre Befangenheit in spekulativen Vorurteilen nicht ausschliefst!). Lotze kämpft wie für die Erfahrung so für die mechanische Naturauffassung und will sie auf dem Gebiete des organischen Lebens voll und ganz angewendet sehen, an die Stelle der teleologischen Lebenskraft soll die „kausale" Erklärung treten. Gleichwohl ist diese nicht das letzte Wort der Wissenschaft, mufs aber allgemein gelten (S. 4). L.s Ziel ist eine einheitliche Weltanschauung, er will zeigen, „wie ausnahmslos universell die Ausdehnung und zugleich wie völlig untergeordnet die Bedeutung der Sendung ist, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat" (S. 6).

„In der Religionsphilosophie knüpft L. an die Resultate der Metaphysik an. Diese lehrt, dafs die Einzeldinge nicht aufeinander hätten wirken können, wenn sie nicht alle gleicher-

weise Glieder einer allumfassenden Einheit wären. Diese Einheit ist das Absolute oder Gott" (S. 7). Derselbe Lotze, der den Organismus nicht als Einheit zu begreifen weifs, macht aus dem Universum, das eine Einheit der Ordnung ist, einen Organismus, dessen Seele die Gottheit selbst sein soll, und springt so ganz unvermittelt vom äufsersten Pluralismus zum Monismus über, mit dem er die Persönlichkeit des „Absoluten" für vereinbar hält (ebd.), ohne zu bedenken, dafs einem weltimmanenten „Absoluten" eine andere als eine weltimmanente Persönlichkeit nicht zukommen könnte; eine solche aber würde es in den endlichen Geistern, in denen es sich verwirklicht, besondert, zum Erscheinen kommt, besitzen. Der Vf. bemerkt hierzu: „Man kann nicht gerade behaupten, dafs das Verhältnis der Einzelsubstanzen zum Absoluten oder das zwischen Gott und Welt bei Lotze ein klares ist. Mir scheint der Versuch, Spinoza und Leibnitz zu vereinigen, mifslungen zu sein. Will man eine absolute Universalsubstanz, so mufs man den Determinismus mit in den Kauf nehmen; will man dagegen dem Einzelnen seine Freiheit[1] wahren, so verzichte man auf jene, wie Leibnitz gethan hat (?); denn seine Centralmonade ist blofs prima inter pares. Gleichzeitig müfste man freilich auch auf eine Erklärung der Wechselwirkung zwischen den Substanzen verzichten. Das will aber Lotze nicht und gerät so ins Schwanken zwischen Spinozismus und Leibnitzianismus" (S. 9). Nicht auf eine Wechselwirkung, sondern auf die Monaden müfste man verzichten, an deren Stelle Substanzen zu setzen sind, welche die materielle Basis gemein haben, also aufeinander physisch wirken und von einander leiden können.

Mit nur Wenigen will auch Wundt nicht auf eine durch Erfahrung und Erkenntnistheorie solid fundierte Metaphysik verzichten. Eine Konsequenz seiner voluntaristischen Psychologie ist es, dafs er das logische Denken als Ausflufs der Willensthätigkeit fafst. Wertvoll (?) ist in seiner Logik das Ausgehen vom Urteil. „Der Begriff ist nicht Material, sondern Produkt des primären Urteils" (S. 11). Dieses aber ist logische Teilung eines gegebenen Wahrnehmungsinhalts durch einen Akt der Apperception (Ebd.), d. h. Wundt verwechselt das „primäre" Urteil mit der Abstraktion.

Das erste Kapitel behandelt zuerst die Erkenntnistheorie Lotzes in zwei §§. Im ersten: „Möglichkeit und Sinn der

[1] Wir setzen hinzu: „seine Substantialität"; denn es geht nicht an, die Dinge zugleich als Substanzen (wie Herbart) und als Accidentien (mit Spinoza) aufzufassen.

Erkenntnis", wo wir zur Rechtfertigung des modernen Idealismus der sinnlichen Erkenntnis die superkluge Bemerkung lesen, es sei ein Irrtum zu glauben, die Vorstellung eines Erkennens, das die Dinge nicht wie sie erkannt werden, sondern so, wie sie sind, uns gibt, bedeute noch etwas Verständliches (S. 19): als ob Dinge überhaupt erkannt würden, wenn sie nicht erkannt werden, wie sie sind. Unsere Erkenntnis könne gar nicht ein ähnliches Abbild der Dinge sein, wie sie unabhängig von uns existieren, denn diese Forderung setze voraus, dafs wir aufser unserer Wahrnehmung wahrnehmen sollen: ein lächerliches Sophisma, das im Grunde nichts anderes besagt, als eine Erkenntnis eines Seins, das vom Erkennenden verschieden ist, sei schon aus dem Grunde unmöglich, weil sie Erkenntnis sein soll. (Ebd.) Nach Lotze hat der Geist nicht die Pflicht, die Dinge so abzubilden, wie sie sind, vielmehr sind die Dinge blofs Mittel, in ihm Erscheinungen hervorzurufen, die etwas Höheres sind, als was die Dinge selbst ohne den Geist leisten konnten (S. 20). Der Geist hat aber doch die Pflicht, nach Wahrheit zu forschen, was ihm nur durch Erkennen möglich ist. Widerspricht es aber dem Begriff der Erkenntnis (als immanente Thätigkeit), unabhängiges Sein zu erkennen, so ist eben jede Erkenntnis nicht „selbstgemachter", sondern objektiver Wahrheit, auch die durch Verstand oder Vernunft, einfach ein Ding der Unmöglichkeit.

Dem 2. § „Ursprung und Kriterien der Wahrheit" zufolge knüpft L. an platonische Gedanken an, indem er gegenüber der Veränderlichkeit der Sinnendinge in der Wahrnehmung auf die gleichbleibenden Beziehungen der Inhalte untereinander (z. B. der Töne) als Quelle ewig gültiger wahrer Behauptungen hinweist. Solcher allgemein gültiger Sätze gibt es zwei Arten, die analytischen oder logischen, die von der sich ewig gleichbleibenden Ideenwelt gelten, und die synthetischen oder sachlichen, denen der Verlauf des Geschehens unterworfen ist (S. 27). Ein Beweis für die Gültigkeit der Verstandesgrundsätze ist nicht möglich; das Denknotwendige ist ohne jeden Beweis für wahr zu halten. Wie kommen wir aber von dieser rein subjektiven, gewissermafsen instinktiven Gewifsheit zur objektiven, die uns gestattet, den Verlauf der Wirklichkeit durch Denken zu beherrschen? Die Antwort lautet durchaus skeptisch und wird vom Vf. auf drei Punkte zurückgeführt (S. 25 f.): 1. alle Erkenntnis ist hypothetisch, 2. wir haben an eine allgemeine Gesetzlichkeit zu glauben, 3. die Einzelgesetze der Verknüpfung verschiedener Vorgänge setzen synthetische Sätze a priori voraus. Die Erkenntnis dieser Sätze ist nach L. ein Schauen, womit

offenbar viel mehr ein Hineinschauen (ins Objekt) als ein Herausschauen gemeint ist, so dafs die Übereinstimmung mit dem objektiven Sachverhalt problematisch bleibt.

L. will nur jene Auffassung der Wirklichkeit als wahr gelten lassen, derzufolge diese Erscheinung geistiger Principien sei (S. 28), verfällt also in den Fehler, den Kant durch seinen transcendentalen Idealismus vermeiden wollte, dem „Ding an sich" Gesetze vorzuschreiben. Wie da von der Absicht die Rede sein kann, die Erfahrung voll und ganz zur Geltung zu bringen, ist nicht einzusehen.

Der Vf. bemerkt, in jener Ansicht (wornach „die Objektivität der Aufsenwelt davon abhängig gemacht wird, ob sie sich als eine Welt geistiger Dinge denken läfst"), spreche ein Werturteil mit, das von solchen Problemen ferngehalten werden sollte. — Mit den an sich unmittelbar oder a priori einleuchtenden Synthesen habe L. es sich zu leicht gemacht, es sei nicht zutreffend, dafs Verknüpfungen, wie die von Ursache und Wirkung, in ihren einzelnen Anwendungen das Merkmal der Evidenz mit sich führen. In der That liegt hier das Gebiet der Induktion. Die einfachen Verhältnisse aber seien nicht Gegenstand unmittelbaren Anschauens, sondern Produkte abstrahierender, logischer Bearbeitung der Wirklichkeit (S. 28).

Die Erkenntnistheorie Wundts wird unter den Rubriken: Ausgangspunkt und Methode, Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunfterkenntnis behandelt (S. 29—49). Geht Lotze vom Subjekt aus, so dagegen Wundt von einer ursprünglichen Einheit des Subjekts und Objekts. Aufgabe der Analyse ist es, zwischen beiden zu repartieren; erkenntnistheoretisch ist demnach Wundts System kritischer Realismus. Bei dieser Zuteilung kommt indes, wie fast bei allen Modernen, das Objekt zu kurz, indem die sensiblen Qualitäten dem Subjekt zufallen, wodurch die Objektivität der Erkenntnis überhaupt ins Schwanken gerät und zweifelhaft wird. „Ist die Konsequenz des Apriorismus der absolute Idealismus, so zerfällt für den Empirismus die Welt in einen Haufen sinnlicher Empfindungen, aus dem die Wissenschaft nichts machen darf. Allen diesen verfehlten Theorieen gegenüber mufs die Ansicht recht behalten, welche von dem ursprünglichen Gegebensein des Denkens und des Seins in einem Bewufstseinsakt ausgeht" (S. 32). Ferner: „Sowohl das Objekt als auch die Formen des Raumes, der Zeit und der Bewegung besitzen objektive Realität; dagegen ergibt sich (?) aus der wechselseitigen Kontrolle der Wahrnehmungen, dafs der Empfindungsinhalt subjektiv ist"

(S. 39). Das Resultat ist, dafs zwar das Subjekt Gegenstand wahrnehmender, dagegen das Objekt ein solches begrifflicher Erkenntnis sei (Ebd.).

„Die Verstandeserkenntnis erstrebt, die Thatsachen der Wahrnehmung durch ihren empirisch gegebenen Zusammenhang zu erklären, oder . . . zu begreifen, d. h. in eine begriffliche Verbindung zu bringen, die Vernunfterkenntnis will sie im Interesse des Einheitsbedürfnisses (?) unserer Vernunft ergänzen" (S. 44).

Aus dem zweiten Kapitel: „Die Grundprincipien der Psychologie" (S. 50—80) heben wir von den Erörterungen über Lotzes Lehre vom Wesen der Seele und dem Verhältnis derselben zum Leibe folgendes hervor. Mit Rücksicht auf Lotzes Ansicht, dafs eine Verbindung Eigenschaften enthalten könne, die in den einzelnen Bestandteilen nicht begründet sind, stehe nichts im Wege, die Seele als Organisationsprodukt der im Grunde physischen Bestandteile des Körpers zu erklären (S. 65). „Bei Lotze heifst es entweder das einheitliche Weltganze, oder das einzelne Element; Zwischenstufen der Vereinigung negiert er vollständig" (S. 66). Daher weifs der Verfasser des Mikrokosmos weder die Einheit des Organismus zu begreifen, noch die Substantialität und Geistigkeit der Menschenseele zu begründen; seine Psychologie ist ebenso unhaltbar als seine zwischen Universalismus und Individualismus, Monismus und Pluralismus, Hegel und Herbart unsicher schwankende Metaphysik.

Indem wir über die bekannte Wundtsche Bestreitung der Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf die Seele, seine sog. Aktualitätspsychologie hinweggehen, schliefsen wir mit einer Bemerkung des Vf.s über Wundts Voluntarismus, der vielfach mifsverstanden worden sei. „Der Voluntarismus W.s besteht darin, dafs er gegenüber anderen Theorieen die Ursprünglichkeit der Gefühle und Willensakte behauptet, und dafs er alle psychischen Bestandteile nach dem Vorbild der Willensakte als Ereignisse auffafst, im Gegensatz zum Intellektualismus, der den Vorstellungen das Sein ruhender Objekte zuschreibt" (S. 79 f.). Mit des Vf.s Darstellung vgl. man H. Gruber, der Positivismus (Freiburg 1891), nach dessen Urteil Wundts System trotz des metaphysischen Scheines positivistisch ist, da alles, was über das in der Vorstellung Gegebene hinausgeht, also die gesamte Verstandes- und Vernunfterkenntnis für Wundt nur Hypothese, Postulat, Ideal ist (A. a. O. S. 152).

Unter dem Titel: „Die moderne Psychologie" (6) bietet der unermüdliche Verfasser der Philosophie des Unbewufsten,

E. v. Hartmann, eine „kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts". Wie die Geschichte der Metaphysik desselben Verfassers, so ist auch dieses neueste Werk darauf angelegt, für das „Unbewufste" Propaganda zu machen und den Standpunkt der angeblich „vollständigen Psychologie als die höhere Synthese aller einseitigen Standpunkte, welche alle Wahrheitsmomente der letzteren organisch in sich vereinigt unter Ausscheidung ihrer einseitigen Unzulänglichkeit und ihrer negativen Irrtümer" zu erweisen (S. 458).

Von dieser „vollständigen, allumfassenden Psychologie" erhalten wir folgendes Bild: „Eine vollständige Psychologie wird von den bewufst-psychischen Phänomenen als Grundlage der weiteren Erkenntnis ausgehen, sie ins Gebiet des relativ Unbewufsten erweitern und sie sowohl als central bewufste wie als relativ unbewufste genetisch aus dem Zusammenwirken physiologischer Vorgänge mit unbewufst psychischen Thätigkeiten erklären. Das Hinausgehen über das im Centralbewufstsein unmittelbar Gegebene schliefst den Verzicht auf apodiktische Gewifsheit und die Bescheidung bei blofs wahrscheinlichen Ergebnissen ein; das Ausgehen vom unmittelbar Gegebenen sichert aber die solide Grundlage, wie das schrittweise induktive Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten den soliden Aufbau der psychologischen Erkenntnis. Die Erweiterung auf die relativ unbewufsten psychischen Phänomene ermöglicht die Vollständigkeit des psychophysischen Parallelismus im Universum, gibt den unterschwelligen psychischen Gröfsenwerten den einzig verständlichen Sinn, liefert das Material für die vorbewufsten psychischen Synthesen, die den komplizierten Bewufstseinsinhalt formieren, und sichert dem physiologischen Unbewufsten auch dann eine indirekte psychologische Bedeutung, wenn seine Erregungen unter der Schwelle des Centralbewufstseins bleiben. Die physiologischen Dispositionen liefern die allein annehmbare Erklärung für Gewöhnung, Übung, Fertigkeit, Gedächtnis, Anlagen und Charakter. Die unbewufste psychische Thätigkeit endlich ist als Denken und Wollen die einzig mögliche psychische Thätigkeit neben und hinter den psychischen Phänomenen und ihrer produzierten Veränderung; sie vollzieht die Synthesen, zu denen die relativ unbewufsten psychischen Phänomene das Material liefern, erzeugt schöpferisch aus sich die logischen, ethischen und ästhetischen Normen, nach welchen sie diese Synthesen vollzieht, gräbt die physiologischen Dispositionen als ihren bleibenden Niederschlag ein und überschreitet produktiv

die Leistung dieser selbstbereiteten teleologischen Hilfsvorrichtungen im Sinne ihrer Steigerung und Verfeinerung" (S. 453 f.).

Allumfassend ist, wie uns scheint, diese Psychologie, sofern sie alle bisher zu Tage getretenen psychologischen Irrtümer in sich zu einem monströsesten, widerspruchsvollsten Ganzen vereinigt. Da das gesamte bewufste Seelenleben als passives Phänomen vor- und unbewufster Thätigkeiten betrachtet wird, so stellt es sich unter dem Bilde eines Marionettentheaters dar, mit dem Unterschiede, dafs die verborgenen Fäden nicht in der Hand eines bewufst-intelligenten Dirigenten zusammenlaufen, sondern von dem bekannten „Unbewufsten" gehandhabt werden. Diese vollständige Psychologie kombiniert den positivistischen Irrtum, dafs über unmittelbare Erfahrung hinaus sicheres Wissen unmöglich sei, mit dem Panpsychismus, der in phantastischer, aller Erfahrung widersprechender Weise den Stoff in Denk- und Willensakte auflöst, und mit dem Irrtum der spekulativen Psychologie, die das Denken (resp. Wollen) oder die „denkende Bearbeitung" des sinnlich gegebenen Materials als „schöpferische" Thätigkeit auffafst, indem sie jedoch diesen Irrtum noch dadurch steigert, dafs jene Thätigkeit, insbesondere aber das Wollen, eine absolut unbewufste sein und bleiben soll. Zwar ist zuzugestehen, dafs das Denken (intellektuelle Vorstellen) nicht ohne eine unbewufste und vorbewufste Thätigkeit sich vollzieht; diese Thätigkeit aber ist weder ein schöpferisches Denken, noch überhaupt ein Denken, sondern die das Denken bedingende Abstraktion, zunächst der Grundbegriffe, scholastisch gesprochen die Thätigkeit des intell. agens. Hierin liegt das Wahrheitsmoment der „unbewufsten Kategorialfunktion" v. Hartmanns. Es handelt sich also nicht um ein unbewufstes Denken und Wollen, denn im Denken und Wollen ist das an sich bestimmbare, passive Denkvermögen bereits aktuiert, folglich auch bewufst; denn nur das Potentielle liegt im Gebiete des Unbewufsten. Da nun aber v. Hartmann mit der gesamten neueren Philosophie eine reale Möglichkeit nicht anerkennt, also alles jenseits des Bewufstseins Liegende für ihn aktual ist, so gelangt er einerseits zur Annahme unbewufster Denk- und Willensakte, andererseits aber zur Unterscheidung eines Centralbewufstseins von untergeordneten „Bewufstseinen" im Zusammenhange mit der Auffassung des Organismus als eines aus Individuen niederer Ordnung zusammengesetzten Individuums höherer Ordnung, endlich zur Leugnung psychischer Dispositionen und der Erklärung des Gedächtnisses u. s. w. aus physiologischen Eindrücken, resp.

der Lagerung der Moleküle. All diesen Irrtümern, die als solche nachzuweisen hier nicht der Ort ist, wird der Boden entzogen, wenn man den Inhalt des Bewufstseins oder die psychischen Erscheinungen auf die durch Vermögen thätige individuelle Seelensubstanz zurückführt, den Teilen des Organismus aber ein aktuales Sein nur im ganzen zugesteht, und endlich psychische Dispositionen annimmt, mit anderen Worten überhaupt die Realität des Potentiellen anerkennt.

Was die Disposition des vorliegenden Werkes betrifft, so ist die Darstellung nach den psychologischen Hauptproblemen geordnet. Auf eine Einleitung „über Begrenzung und Anordnung des Stoffes", „über die Probleme der modernen Psychologie" u. s. w. folgt ein zweiter, Aufgabe und Methode der Psychologie behandelnder Abschnitt. Die besprochenen Probleme selbst sind: das Unbewufste, Association und Reproduktion, Empfindung, Gefühl und Wille, Einheit des Bewufstseins, psychophysischer Parallelismus. Jeder einzelne Abschnitt schliefst mit einer Zusammenfassung des bezüglichen Ergebnisses. Im letzten Abschnitt wird die Bilanz der modernen Psychologie gezogen. Von den berücksichtigten Autoren seien genannt: Wundt, Lipps, Höffding, Fechner, Lotze, Brentano, Horwicz, Ziegler, Rehmke, Ziehen u. s. w. Von katholischen Autoren, von Anhängern der neuscholastischen Richtung ist nicht einer näher gewürdigt. Genannt sind S. 3 Hagemann und Esser. Wir können uns trösten. In dieser Gesellschaft, deren Mitglieder der Mehrzahl nach in einer Seelenlehre ohne Seele einen Ausbund von Weisheit ersehen, ist für uns kein Raum. Trotz der angeblich gemeinsamen Erfahrungsgrundlage herrscht da eine Disharmonie, kaum geringer als je unter den „spekulativen" Philosophen. Der Vf. selbst äufsert sich dahin: „Die verschiedenen Ansichten geraten viel lebhafter als je zuvor in Streit, und dieser Streit dreht sich nicht wie früher um nebensächliche Punkte, sondern um Kardinalfragen" (S. 2).

Die principiell gegnerische Stellung indes, die uns durch den Standpunkt des Vf.s geboten ist, soll uns nicht abhalten, bei dem folgenden näheren Eingehen auf den Inhalt des Werkes auch die zuweilen sehr scharfsinnigen und treffenden Urteile über die verschiedenen psychologischen Richtungen hervorzuheben und anzuerkennen.

Der Einleitung zufolge glaubt der Vf., es bedürfe keiner besonderen Entschuldigung, dafs er seine Philosophie des Unbewufsten mit in den Kreis der Besprechung gezogen habe: was wir mit Bedauern zugeben müssen. Die physiologische Psychologie

gehöre in den Kreis der folgenden Erörterungen, soweit sie auch physiologische Thatsachen oder Hypothesen zur Erklärung heranziehe. Bezüglich der Beschränkung auf die deutschen Psychologen sei nur mit dem Dänen Höffding eine Ausnahme gemacht. Als abgethan dürften heute gelten die gesonderten Seelenvermögen, die indeterministische Freiheit und die Frage nach dem Sitze der Seele. Mit dem Freiheitsproblem beschäftigen sich die heutigen Psychologieen „nur so weit, als nötig ist, zu zeigen, wie auf streng deterministischem Boden (!) dasjenige Mafs praktischer Freiheit zu stande komme, welches für die juridische und sittliche (?) Verantwortlichkeit ausreicht". Diese streng deterministische Freiheit ist denn doch nichts weiter als ein hölzernes Eisen! Mit dem Sitze der Seele befassen auch wir uns nicht weiter, da uns die Seele substantielle Form des Leibes ist. Die „gesonderten Seelenvermögen" aber kann auch die moderne Psychologie nicht los werden, ja v. Hartmann selbst läfst sein Unbewufstes in der Dualität von Wille und Idee subsistieren.

Protestieren müssen wir gegen die allgemeine Anerkennung, dafs Gedächtnis u. s. w. durch molekülare Lagerungsverhältnisse bedingt seien, soweit damit die psychischen Habitus ausgeschlossen werden sollen (S. 7).

Vom psychophysischen Parallelismus lesen wir: „So erweist sich der moderne psychophysische Parallelismus als Kind eines metaphysischen Agnosticismus, der vor dem physiologischen Dogmatismus ehrfurchtsvollst Halt macht" (S. 19). Treffend ist das Urteil über die blofs beschreibende Psychologie. „Um die Fülle des komplexen Thatbestandes beschreiben zu können, mufs man sie zunächst in einfachere Bestandteile zerlegen" u. s. w.; das Wichtigere und Wesentlichere ist herauszuheben, dazu sind leitende Grundsätze notwendig (S. 22). Zweifellos gibt es keine Seelenkunde, noch weniger aber Seelenwissenschaft ohne die Verbindung von Analyse und Synthese. Um aber eine Wissenschaft von der Seele zu erreichen, dazu genügt es nicht, wie Hartmann meint, zur Erklärung der Erfahrung Hypothesen aufzustellen (S. 28). Dagegen sind wir wiederum damit einverstanden, dafs der Psycholog sich aller sich darbietenden Hilfsmittel bedienen soll, wie Beobachtung anderer Menschen u. s. w. (S. 28). Wenn jedoch „der Entwicklungsgang von der Empfindung (?) durch die Anschauung, Wahrnehmung und Vorstellung hindurch einerseits zum Phantasma, andererseits zur allgemeinen Vorstellung, Begriff, Urteil und Schlufs" vorausgesetzt wird (S. 29), so heifst das eminent psychologische Probleme aus

der Psychologie ausschliefsen und einer Disciplin (der Erkenntnistheorie) zuweisen, die ihren Anspruch auf Selbständigkeit nicht zu legitimieren vermag.

Im „Ergebnis des zweiten Abschnitts“ verrät sich der Sachwalter des Unbewufsten durch die Bemerkung, ursächlicher Zusammenhang zwischen je zwei Bewufstseinsinhalten sei niemals unmittelbar gegeben, sondern, soweit er besteht, allemal durch nicht bewufste (sei es materielle, sei es unbewufstpsychische) Zwischenglieder vermittelt (S. 30). Doch nicht! Denn die innere Erfahrung sagt uns, dafs wir denken, wenn wir denken wollen, wenn sie dies auch nicht sagt ohne Mitwirkung der Vernunft, da nur diese über die Zeitfolge hinaus den inneren Zusammenhang von Ursache und Wirkung erkennt (daher intelligit = inter legit).

In dem vom Standpunkt Hartmanns hochwichtigen Abschnitt vom Unbewufsten zeigt sich der sonst scharfsinnige Denker so völlig in seinen Vorurteilen befangen, dafs er die gröbsten Widersprüche und die augenfälligste petitio principii übersieht. Gegen den „Bewufstseinsspiritualismus“ macht er geltend, dafs das Bewufstsein rein passiv und unproduktiv sei, und dafs, wenn es aktiv und produktiv wäre, es sich doch nicht am eigenen Schopfe aus dem Sumpf des Unbewufstseins ziehen könnte (S. 82). Und doch ist es das Unbewufste, das sich nach H. am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe (!) des Unbewufstseins zieht! H. hält es für ausgemacht, dafs das „Unbewufste“ das ursprüngliche ist, eine Annahme, die vom „Bewufstseinsspiritualismus“ einfach geleugnet wird. Und mit Recht! Denn die „unbewufste Teleologie“ in den organischen Lebensvorgängen (S. 110), worauf v. Hartmann so grofses Gewicht legt, beweist nichts für die Annahme eines unbewufsten Denkens und Wollens, da organisches Wachstum, Ernährung, Zeugung keine Erkenntnis- und Willensprozesse sind,[1] wiewohl die in ihnen sich offenbarende objektive Zweckmäfsigkeit auf ein zwecksetzendes Denken und Wollen hinweist, das aber nur über ihnen in einem denkenden und wollenden, selbständig subsistierenden, also auch sich selbst erfassenden, selbstbewufsten intelligenten Wesen bestehen kann. H. ist eben noch ganz und gar in den Abstraktionen des spekulativen Idealismus befangen trotz seiner Versicherung, dafs es mit

[1] In confesso apud omnes est non aliarum operationum conscientiam homini esse posse, quam quae per se sunt cognoscitivae, vel a cognitione proficiscuntur, quia anima tunc alicuius rei conscia esse dicitur, cum ipsam cognoscere cognovit. Atqui operationes vitales neutrius generis sunt, quia ipsae similes sunt operationibus rerum, quae omni cognitione destituuntur. Sanseverino, Compend. I p. 150.

den Konstruktionen ein- für allemal vorüber sei. Das Bewufstsein soll unproduktiv sein! Und doch ist es das bewufste Denken, das Urteile, Schlüsse u. s. w. produziert! Und E. v. Hartmann selbst wird doch wohl bewufst denkend seine zahlreichen Schriften ins Dasein gesetzt haben.

Ein Korn Wahrheit enthält das Urteil über Apperceptionspsychologie, die nur dann eine höhere Wahrheit gegenüber der Associationspsychologie vertrete, wenn in jedem, auch dem niedrigsten Associationsvorgang schon mehr stecke als eine passive, mechanische Agglomeration psychischer Phänomene, wenn überall unbewufste Intellektualfunktionen den Vorgang leiten. Soviel ist nämlich wahr, dafs das Denken ebensowenig durch die Wundtsche oder auch Herbartsche Apperception als durch die Humesche Association erklärt wird, und dafs jene in den Sensualismus der letzteren zurückfallen (S. 140 ff.). Hierher gehört eine Bemerkung Sigwarts, jedenfalls sei ein Urteil mit verneinender Kopula keine Association, weil ein trennendes Band Unsinn ist (S. 167). Abgesehen von der vermeintlichen Panacée des Unbewufsten ist das Ergebnis des vierten Abschnitts zu acceptieren, dafs weder eine Associationspsychologie als reine Bewufstseinspsychologie, noch eine solche als physiologische Reproduktionspsychologie, noch der „widersinnige Versuch einer Synthese des einen Faktors mit dem Produkt selbst (Wundtsche Apperceptionspsychologie)“ dem wissenschaftlichen Bedürfnis genügen könne (S. 173). Zum Verständnis der zuletzt angeführten Worte sei bemerkt, dafs die (aktive) Apperception Wundts als bewufster, auf Grund von Associationen denkend thätiger Wille an ein materielles Organ im Stirnhirn gebunden ist und sich als Innervationsempfindung der Muskeln in einer wirklichen Spannung derselben äufsert (Vgl. S. 216 f.).

Aus dem Abschnitt: „Empfindung, Gefühl und Willen“ heben wir hervor den Gebrauch des Wortes „Empfindung“ seitens der Philosophie des Unbewufsten in einem weiteren und engeren Sinne. Die „Gattung“ Empfindung im weiteren Sinne zerfalle in die beiden „Arten“ der Empfindung im engeren Sinne von sinnlicher Qualität, und von Lust- und Unlust-Empfindung oder Gefühl (S. 194). Diese Darstellungs- resp. Redeweise ist eine ganz unlogische, da es eine blofse Homonymie ist, wenn die Ausdrücke Gefühl, Empfindung bald in dem einen, bald in dem anderen Sinne gebraucht werden. Nach dem richtigen Sprachgebrauch werden sinnliche Qualitäten nicht empfunden, sondern wahrgenommen, dagegen innere Zuständlichkeiten (seelisches Leiden, Thun) empfunden, Lust und Unlust gefühlt. —

Die „Gefühle“ der Uratome, welche die Bausteine, aus denen in zusammengesetzten Individuen (Molekülen, Zellen, Ganglienknoten, Hirnteilen) Empfindungen aufgebaut werden sollen (S. 195), können wir nicht umhin als idealistische Phantastereien zu bezeichnen. Aus Lust- und Unlustgefühlen als alleinigem Baumaterial soll mit Hinzutritt der unbewufsten Kategorialfunktionen der gesamte Bewufstseinsinhalt sich aufbauen. Wie nun aber Farben-, Ton- u. s. w. „Empfindungen“ aus Lust- und Unlustgefühlen sich aufbauen sollen, ist schlechterdings unerfindlich. — Unmittelbar bewufst zu werden sei das Wollen unfähig (S. 197): eine Behauptung der „Philosophie des Unbewufsten“, zu der sie teils durch Entleerung des Willens von allem Gefühlsmäfsigen (denn das bonum rationale liebend, das Gegenteil hassend, resp. verlangend, fliehend wollen wir), teils durch die Auffassung des Bewufstseinsinhalts als passiven Phänomens gelangt ist.

Im sechsten Abschnitt (die Einheit des Bewufstseins) lesen wir, dafs Lotze die Substantialität des psychischen Individualsubjekts ablehne, den früher von ihm gebrauchten Ausdruck Substanz desavouiere und die Unentstandenheit u. s. w. der Individualseele leugne; er lasse sie nur als ergänzende Thätigkeit des Absoluten zu, die zu seinen physischen Thätigkeiten hinzutritt (S. 283 f.). Lotze kam eben über ein haltloses Schwanken zwischen Monismus und Pluralismus nicht hinaus. Wie schon angedeutet, beruht die Art, wie v. Hartmann (S. 287) seine Leugnung der Substantialität der Individualseele durch die Teilbarkeit der Seele und des Bewufstseins zu begründen sucht, auf dem Mangel der Unterscheidung des Aktualen und Potentialen. Das rein tierische, resp. pflanzliche individuelle Lebensprincip ist aktual eins und nur der Potenz nach vielfach; seine Teilbarkeit ist eine accidentelle und hat ihren Grund in der Versenkung im Stoffe, beschränkt sich aber auf niedere Organismen. Anders verhält es sich mit der Menschenseele, welche die Potentialität des Stoffes überragt, für sich subsistiert und unteilbar ist. v. Hartmann selbst verfällt zwar nicht dem (Herbartschen) ontologischen Pluralismus, wohl aber dem alle Vielheit zum leeren Scheine herabsetzenden Monismus (S. 289).

Scharf lautet das Urteil über Wundts Theorie der Bewufstseinseinheit. „Von alledem, was Wundt bei seinen Vorgängern bereits entwickelt und ausgeführt fand, hat er nur die äufsere, physiologische Bedingung der Entstehung der Bewufstseinseinheit, den durchgehenden Zusammenhang des ganzen Nervensystems in allen seinen Teilen, scharf festgehalten, ohne übrigens die

Güte der Leitung als das Entscheidende bei diesem Zusammenhange hervorzuheben. Alles übrige hat er, soweit er es benutzt hat, durcheinandergewirrt, z. B. individuelles Bewufstsein und Selbstbewufstsein, Seele, Subjekt und Ich, Bewufstsein und Bewufstseinseinheit, ideelle Bewufstseinseinheit und reelle Einheit der Seelenthätigkeiten im Individuum" (S. 298).

Gegen die reine Bewufstseinspsychologie macht v. H. geltend, sie führe zum Solipsismus entweder des beschränkten oder des absoluten Bewufstseins und lasse im letztern Falle die Spaltung in relative Bewufstseinseinheiten unerklärt. Da fragt es sich doch, ob die Psychologie des Unbewufsten das Bewufstsein überhaupt und die Existenz diskontinuierlicher Bewufstseine zu erklären vermöge. Etwa durch das berüchtigte „Stutzen" des Willens? Der Vf. kritisiert zwar nicht schlecht, ist aber selbst „der Sünde blofs".

Der siebente ausführliche Abschnitt behandelt den psychophysischen Parallelismus. Mit Recht werden hier die Anfänge der (modernen!) Identitätsphilosophie auf Nikolaus Cusanus zurückgeführt. „Seine Lehre, dafs in Gott alle Gegensätze zusammenfallen, drängten ihn dazu, auch die Identität der Materie und des Denkens in Gott anzunehmen, d. h. nach damaliger Auffassung die der Möglichkeit und Wirklichkeit" (S. 317).

Als Grund der Bevorzugung des Parallelismus seitens der vom Naturalismus herkommenden Psychologen wird die Furcht bezeichnet, durch eine Beeinflussung des Materiellen von seiten der Seele den reinen Mechanismus der materiellen Welt zu stören, sowie die Bereitwilligkeit, vom agnostischen Standpunkt auf jede Erklärung des Zusammenhangs zwischen Körperlichem und Seelischem zu verzichten (S. 327). v. H. selbst findet, dafs in keinem Falle ein Widerspruch gegen das Gesetz der Erhaltung der Kraft entstehen könne, wenn die hinzukommende (psychische) Kraft die Geschwindigkeiten unverändert läfst und nur die Richtung der Bewegungen ändert, da in diesem Falle ein positiver oder negativer Zuwachs zu der im Organismus vorhandenen Energiesumme nicht geliefert werde (S. 337). „Das Beharrungsgesetz im rein materialistischen Sinne ist ein blofses Vorurteil der ihre Grenzen überschreitenden Physik" (S. 348). Wenn Ebbinghaus behauptet, auch die blofse Richtungsänderung eines bewegten Teilchens schaffe schon neue Energie, weil sie eine neue Seitenkraft einführe, so übersieht er, dafs die neue hinzutretende Seitenkraft, wenn sie die Geschwindigkeit des bewegten Teilchens nicht vermehrt, auch

die konstante Energiesumme des mechanischen Systems nicht vermehre, weil ihre dynamische Leistung völlig dadurch absorbiert wird, den Widerstand zu überwinden, den das bewegte Teilchen nach dem Beharrungsgesetz einer Änderung seiner Bewegungsrichtung entgegensetzt (S. 354 f.). In jedem Falle ist dem Vf. beizustimmen, wenn er erklärt, dafs der indirekte Beweis für den Parallelismus durch Ausscheidung der Wechselwirkungshypothese nach wie vor auf schwachen Füfsen stehe. Für uns indes handelt es sich nicht um eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, denn die Seele verbindet sich mit dem Leibe nicht durch eine Thätigkeit, sondern verhält sich als seine causa formalis; eine Wechselwirkung findet vielmehr nur zwischen den Vermögen der Seele statt, und die Schwierigkeit bezieht sich auf die Wechselwirkung der organfreien mit den an Organe gebundenen Vermögen; die Möglichkeit einer solchen aber beruht teils auf der Einheit des Lebensprincips, worin beide Arten von Vermögen wurzeln, teils auf dem von der geistigen Kraft ausgehenden Impuls, kraft dessen das sinnliche Vermögen (resp. das Phantasma) auf das geistige Vermögen zurückwirkt. Eine nähere Ausführung bezüglich der bewegenden Kraft des Willens müssen wir uns an dieser Stelle versagen.

Wiederholt weist v. Hartmann das naturwissenschaftliche (vielmehr materialistische, kraftstoffliche) Vorurteil zurück, dafs die mechanische Energie die einzige Form der Kraftäufserung und alle Kraftäufserung an die objektiv-reale Erscheinung der Materie als ihren Träger gebunden sei, mit anderen Worten, dafs die Konstanz der mechanisch-materiellen Dynamik die Konstanz der kosmischen Dynamik überhaupt bedeute und verbürge (S. 370).

„Die Schwierigkeiten, die an dem Parallelismus in jeder Gestalt haften, erscheinen weit gröfser als diejenigen, die mit der Kausalitätstheorie verknüpft sind“ (S. 373).

Von Ziehen, dessen Ansichten auch in pädagogischen Kreisen Eingang gefunden, erfahren wir, dafs er das Bewufstsein nur als passive Begleiterscheinung und einen zufälligen Nebenerfolg gewisser physiologischer Prozesse gelten lasse (S. 376). Gegen jene Fassung des Parallelismus, der jeder psychischen Erscheinung eine organische Bewegung entsprechen läfst, wird treffend eingewendet: Inwiefern logische Operationen das Abbild oder der passive Ausdruck bestimmter Hirnbewegungen sein könnten, ohne dafs dabei ihr eigentliches Wesen gänzlich zerstört würde, sei völlig unbegreiflich (S. 384 f.).

Nur angedeutet möge werden, dafs der Vf. mit Recht die

Zurückführung des Kausalzusammenhangs auf eine funktionelle Abhängigkeit im Sinne des mathematischen Begriffs der Funktion für unhaltbar erklärt (S. 399 f.).

Vollberechtigt ist die Frage: „Wenn eine selbständige Gesetzlichkeit und geschlossene Kausalität der bewufstpsychischen Reihe auf das offenkundigste allen Erfahrungen widerspricht, mufs das nicht wenigstens zur Vorsicht mahnen, ehe man eine solche für die materielle Reihe behauptet?“ (S. 401).

Wenn behauptet wird, erst seit Hume wüfsten wir, dafs Kausalität nicht wahrgenommen, sondern zu den Wahrnehmungen hinzugedacht wird (S. 408), so ist der eine Satz so falsch wie der andere; denn dafs Verhältnisse nicht sinnlich wahrgenommen, sondern nur denkend erfafst werden, hätte der in der Geschichte der Philosophie doch sonst bewanderte Verfasser an zahlreichen Stellen in den Schriften des Aquinaten lesen können; dafs sie aber „hinzugedacht“ werden, ist das bekannte, von Kant herrührende aprioristische Vorurteil.

Das Schlufsergebnis dieses Abschnittes lautet: „Der Parallelismus wird dem Thatbestand der Erfahrung selbst nach Seiten der Natur nur unvollständig gerecht, indem er an der Illusion festhält, dafs es später doch einmal gelingen werde, die organischen Lebensvorgänge ohne Rest aus der Mechanik der Atome zu erklären. Daneben ist er völlig unfähig, das einheitliche Geistesleben der Menschheit zu erklären, und mufs bei jedem Versuch, sich mit ihm zu beschäftigen, seine eigenen Grundsätze verleugnen, weil jede Wechselwirkung der Bewufstseine (!) untereinander nach parallelistischen Grundsätzen unmöglich ist. Auch tritt er mit der Erfahrung in Widerspruch, wenn er als unentbehrliches Gegenstück der geschlossenen physischen Kausalität eine geschlossene bewufstpsychische Kausalität der Bewufstseinsinhalte unter einander zu behaupten sucht. Andererseits widersprechen die Gegner des Parallelismus der Erfahrung, wenn sie dem Bewufstsein Aktivität zuschreiben oder gar in die alten Irrtümer von einem Seelensitz oder von der Körperlichkeit der Seele zurükfallen“ (S. 422).

Der Vf. verwirft mit Recht jene beiden Extreme, von denen das eine die physischen Phänomene idealistisch in Schein auflöst, das andere aber die psychischen Erscheinungen zu einer zufälligen und gleichgültigen Nebenwirkung des allein wahrhaft wirklichen Physischen und Materiellen herabsetzt. Indem ebenderselbe aber die gesamte Natur auf unbewufste Wollungen und Denkakte zurückführt, verfällt er selbst in das erstere jener Extreme. Seine Berufung auf die Erfahrung ist

völlig wirkungslos; denn gerade die Erfahrung zeigt uns aktuales Denken und Wollen nur in Verbindung nicht allein mit Bewufstsein, sondern mit Selbstbewufstsein, woraus zu schliefsen ist, dafs jenes „absolute“ Denken und Wollen, das wirkender Grund der Welt und ihrer Ordnung ist, nicht anders denn als selbstbewufste und persönliche Intelligenz gedacht werden darf.

# DE NATURA PHYSICAE PRAEMOTIONIS.

Scripsit

P. NORBERTUS DEL PRADO, Ord. Praed.

## I.

1. Doctrinam traditam circa influxum Dei in creaturas rationales tam in ordine naturae, quam in ordine gratiae, sic in compendium redegit Divus Thomas 2. ad Corinth. cap. 3. lectione prima, ubi explanans illa verba Apostoli: *Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*, scribit:

„In quolibet processu operis primo est assensus, qui fit cogitando; deinde collatio per verbum; et postmodum impletio per opus. Unde si nec cogitare quis a se habet, sed a Deo; non est dubium, quod non solum perfectio operis boni est a Deo, sed etiam inchoatio. Ad Philipp. cap. 1. v. 6: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.* — Et hoc est contra Pelagianos dicentes, quod inchoatio boni operis est ex nobis, sed perfectio est a Deo. Isaiae cap. 26. v. 12: *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.*“

„Sed ex hoc ne videatur tollere libertatem arbitrii, dicit: A nobis, quasi ex nobis. Quasi dicat: Possum quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii; sed hoc, quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum **posse** confert; ut sic et libertatem hominis defendat, cum dicit: *a nobis*, . . . et divinam gratiam commendet, dum dicit: *quasi ex nobis*, scilicet procedat, sed a Deo.“

„Hoc etiam Philosophus vult, quod numquam homo per liberum arbitrium potest quoddam bonum facere sine adiutorio Dei. — Et ratio sua est: quia in his, quae facimus, quaerendum est illud, propter quod facimus. Non est autem procedere in infinitum, sed est devenire ad aliquid primum, puta ad consilium. Sic ergo bonum facio, quia consilium mihi inest ad hoc; et hoc est a Deo. — Unde dicit, quod consilium boni est ab aliquo,