

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

**Band:** 5 (1891)

**Buchbesprechung:** Litterarische Besprechungen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 25.11.2024

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

werden, so müssen diese früher im Geiste existieren. Den Stoff des Urtheiles bilden zwei Begriffe, von denen der Subjektsbegriff ein Objekt bezeichnet, wie es an sich, unabhängig von unserem Denken, wirklich ist, der Prädikatsbegriff aber, wie es von uns gedacht wird. Es liegt zwar die Wahrheit auch im Begriffe, weil der Geist im Begriffe dem Gegenstande sich zu verähnlichen beginnt und weil die logische Wahrheit in der Übereinstimmung des Gedankens mit dem Gegenstande besteht, aber doch nur unvollständig, nur inchoativ, weil der Geist im Begriffe implicite, nicht explicite dem Gegenstande ein Merkmal zueignet, ohne dieses vorgestellte Merkmal mit dem vorgestellten Gegenstande zu vergleichen. Was im Begriffe nicht geschieht, geschieht im Urtheile; somit ist das Urtheil eine vollständige und vollkommene Erkenntnis der Wahrheit, ein Act, in welchem wir der Wahrheit beipflichten und dieselbe zu unserm Eigentume machen.

Andererseits ist aber nicht zu leugnen, daß Urtheile zur Verdeutlichung, Ausbildung, Entwicklung, Vervollständigung und Vervollkommnung der Begriffe dienen. Darum ist ein vollkommener Begriff die Frucht vieler Urtheile.

Wie aus der Art des Ursprunges des Begriffes kann man auch aus diesem Verhältnisse desselben zu den genannten Erkenntnisakten die Definition desselben bilden.

## LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

„Tros Tyriusque mihi nullo discrimine  
agetur.“

**Dr. Bernhard Dörholt**, die Lehre von der Genugthuung Christi theologisch dargestellt und erörtert. Mit kirchl. Approb. — Paderborn, Schöningh 1891.

Wir lassen den Verf. dieses gediegenen Werkes selbst unseren Lesern seinen Gegenstand und dessen Anordnung vorlegen. Er sagt: „Die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, geht dahin, das Dogma von der durch Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes, geleisteten Genugthuung für die Sünden der Menschen nach der Auffassung, dem Verständnisse und der Erklärung, welche dasselbe gemäß der Lehre der hl. Schrift bei den hl. Vätern und den katholischen Theologen gefunden hat, darzustellen und die hauptsächlichsten Fragen, welche hier von theologischem Interesse sind, zu erörtern, wobei das Ganze so geordnet ist, daß auch die geschichtliche Entwicklung des Dogmas und seiner

theologischen Behandlung in den Hauptzügen wenigstens hervortritt. Und weil wir fanden, daß die Fragen, welche hier zu behandeln waren, alle um drei Punkte sich bewegten, nämlich um das *Dafs*, das *Wann* und das *Wie* der Genugthuung Christi, so haben wir das Ganze in drei Abschnitte eingeteilt, von denen der erste die Wirklichkeit, der zweite die Notwendigkeit, der dritte die Vollkommenheit der durch Christus geleisteten Genugthuung behandelt“ (S. VII).

In der That vereinigen sich in diesem Buche Exegese, Patristik, Dogmengeschichte und Theologie zu der schönsten Harmonie. Die Meisterschaft, mit welcher der Verf. seinen Gegenstand beherrscht, und die Klarheit, mit welcher er ihn zur Darstellung bringt, lassen es dem vortrefflichen Werk nicht ansehen, daß es eine Erstlingsarbeit ist. Die liebevolle Hingabe des Verf.'s an seinen Gegenstand, die sich im ganzen Werke widerspiegelt, machen es auch für den Leser nicht nur zu einer wahrhaft belehrenden, sondern auch zu einer angenehmen und erbauenden Lektüre. Ebenso wie der Theologe von Fach das Buch mit vollster Befriedigung aus der Hand legen wird, so wird auch der praktische Seelsorger den reichsten Nutzen daraus ziehen. Es ist eine wahre Freude, dem Verf. durch die ganze Geschichte der Theologie zu folgen und unter seiner Führung die Geistesarbeit zu übersehen, welche die Altmeister der Gottesgelehrtheit an diesen erhabenen Gegenstand gesetzt haben. Die Kritik, die er an ihren Arbeiten übt, und der Scharfsinn, mit welchem er die probenhaltigen Resultate ihres Denkens von den unhaltbaren und weniger richtigen Darstellungen scheidet, zeigen ein bedeutendes speculatives Talent. So müssen theologische Gegenstände behandelt werden! Wir wünschen dem Verf. Glück zu seinem wahrhaft klassischen Werk und sind überzeugt, daß es bei allen Lesern den besten Anklang finden wird.

Bei den Untersuchungen über die Lehre des hl. Anselm von Canterbury bezüglich der Notwendigkeit einer Wiederherstellung des gefallenen Menschengeschlechtes (S. 201 ff.), und bezüglich der Notwendigkeit einer Genugthuung (S. 246 ff.), hat es uns gewundert, weder angeführt zu finden Lardito, S. Anselmi uterque liber *Cur Deus homo, necnon alius de Incarnatione Verbi . . . scholiis et commentariis illustratus, disputationibus scholasticis amplectens quidquid a S. Thoma III p. q. 1—26 de Deo Incarnato examinatur. Salmanticae 1699*, noch auch Olivares, *Commentarii in universos S. Doctoris Anselmi . . . Tractatus. Vallisoleti Salamanticae 1776—85*. In beiden Werken würde der Verf. seine Deutung der Lehre des hl. Anselm bezüglich des ersten Punktes bestätigt gefunden haben, nicht aber bezüglich des zweiten. — Unter den Theologen, welche die Sünde nicht als eine wahre und eigentliche Beleidigung Gottes auffassen, wird S. 19 auch Arauxo aufgezählt (andere und bessere Schreibweise Araujo, beide gesprochen Araucho), ohne daß gesagt würde, welcher von den verschiedenen Theologen dieses Namen gemeint ist. — Wenn auf S. 100 der Ausdruck *necessitas consequentis* (im Gegensatz zu *necessitas consequentiae* übersetzt wird mit „Notwendigkeit des Folgenden“, so scheint uns dieses im Deutschen zweideutig und unklar zu sein. Wir würden lieber, mit Aufgabe des an sich richtigern *Tempus*, übersetzen „Notwendigkeit des Gefolgerten“, wofern nämlich der Gegensatz übersetzt wird mit: „Notwendigkeit der Folgerung“, oder „Notwendigkeit des Geschlossenen“, im Gegensatz zu „Notwendigkeit des Schlusses“. Ebendasselbst heißt es in der Übersetzung einer Stelle des hl. Thomas: Der Wille könne sich durch seinen freien Entschluß so fest an das von

ihm Gewollte klammern, „dafs er nicht bewegt werden könne“. Vielleicht entspräche dem Sinne besser das Wort: erschüttert oder entwegt werden.

Die grofse Sicherheit, mit welcher der Verf. die ganze theologische Tradition über seinen Gegenstand durchschreitet — eine Sicherheit, die auch der Leser überall wohlthätig fühlt — verdankt er vornehmlich dem Umstande, dafs er den hl. Thomas zu seinem Führer genommen hat, von dessen Lehre P. Innocenz VI. sagte, dafs „nunquam qui eam tenuerit, inveniatur a veritatis tramite deviasse“.

Maynooth College.

Dr. Thomas Esser Ord. Praed.

### Lotzes Lehre vom Sein und Geschehen in ihrem Verhältnis zur Lehre Herbarts. Von Dr. Max Klein. Berlin, Breitkreuz 1890.

Das Schriftchen Kleins über die Lehre Lotzes vom Sein und Geschehen gibt in drei Abschnitten eine bündige Darstellung der ontologischen Lehren Herbarts (S. 7—34) und Lotzes (S. 35—64) und schließt hieran eine Besprechung und Vergleichung dieser Lehren. Das Resultat geht dahin, dafs Lotze, das Gebiet des Wissens und Glaubens vermischend, in unbewusster Abhängigkeit von Herbart eine Verschmelzung der metaphysischen und religiös-philosophischen Lehren des Letzteren vollzogen habe (S. 65—93). Was Lotze als wesentliche Abweichung von Herbarts Ansichten und als Korrektur derselben hinstelle, finde sich in der Religionsphilosophie Herbarts bereits vor, nämlich die Zurückführung der Vielheit auf eine alle Wesen umfassende Einheit, so dafs sich der Unterschied zwischen H. und L. in der Hauptsache darauf reduciere, dafs Lotze allen realen Wesen Geistigkeit zuschreibe und Gott mehr im theistischen als in dem deistischen Sinne Herbarts auffasse (S. 92.). Gegen diese Charakteristik ist einzuwenden, dafs sowohl im System H.'s als in dem L.'s zwar nicht das Wort, wohl aber der Begriff der Schöpfung fehlt, also von einem Theismus L.'s so wenig die Rede sein könne, als von einem solchen Herbarts. Nach L. nimmt Gott das Material der „Schöpfung“ aus sich selbst, nach H. findet er es aufser sich vor. Nach Lotze sind die Elemente der Dinge göttliche Aktionen, die als elementare ewig und unerschaffen, als reale durch Gott bestimmt und gesetzt sind. Die Lotze'sche Philosophie ist somit pantheistisch, die H.'sche in gewissem Sinne dualistisch und deistisch. Von Herbart gilt dies überdies nur, wie aus Kleins eigener Darstellung erhellt, wenn man auf seine Religionsphilosophie Rücksicht nimmt, die den Standpunkt des Glaubens (d. h. einer blinden, strengwissenschaftlich nicht zu begründenden Annahme) einnimmt, während seine Metaphysik nur eine Vielheit gleich absoluter von einander unabhängiger Realen kennt, also geradezu atheistisch ist. Zur Charakteristik des Einzelnen glauben wir den bei beiden Philosophen sich findenden Gegensatz des Seienden und des Wirklichen hervorheben zu sollen. Das Wirkliche (das Geschehen in Natur und Geist) ist bei Herbart Schein, der auf Sein hinweist. Dieses Sein aber — die für sich bestehenden, absoluten Realen — ist als solches ein leeres Hirngespinnst, denn es verdankt seine Setzung eben nur dem Schein (S. 19, S. 29). Das Wirkliche also ist Schein, der Grund des Wirklichen Sein, d. h. als Scheins- und Scheingrund Hirngespinnst, also das richtige Lichtenberg'sche Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt. Wer zweifelt noch, dafs der Nihilismus nicht allein die letzte Konsequenz des Hegel'schen

Pantheismus, sondern auch das äußerste Resultat und der innerste Kern des Herbart'schen „Realismus“ ist? Vergeblich versucht der Verfasser dieses Endresultat durch Annahme von Unklarheiten in Herbarts Darstellung zu verhüllen. Man fühlt nicht die Kraft oder wagt es nicht, dem unaufhaltsamen Schritt dieser kühnen Denker bis ans Ende — den Rand des Abgrundes zu folgen. Unwillkürlich schieben sich, wenn diese vom Sein, dem Realen reden, die gewohnten Vorstellungen unter, und man spricht von Unklarheiten des Philosophen, wo diesem die Finsternis des Nichts entgegenstarret. Denn der konsequente Atheismus ist Nihilismus. Ähnliches gilt auch von Lotzes Philosophie. Das eine absolute Sein Lotzes ist nichts außer seinen Aktionen, diese Aktionen aber gehören der Erscheinung, d. h. einer vorübergehenden, flüchtigen Scheinwelt an, das wahrhaft Seiende ist also auch hier nirgends zu finden. Will man dem Nihilismus entfliehen, so gibt es keinen anderen Ausweg, als mit Aristoteles und der christlichen Philosophie die Existenz endlichen und veränderlichen Seins anzuerkennen, dieses aber durch eine unendliche transcendente und wahrhaft schöpferische Ursache zu begründen.

Ingolstadt.

Dr. M. Glosner.

**1. Synopsis der Philosophie.** Von Dr. Alois Rittler. 1. Teil. Logik. Regensburg, Pustet, 1889.

**2. Psychologie.** Ein Leitfaden für academ. Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Von Dr. G. Hagemann. 5. Auflage. Freiburg i. B. 1889.

1. Der Vorrede gemäß soll die übersichtliche Darstellung der Logik als Beihilfe für Vorlesungen, nicht als Ersatz derselben dienen, aus welchem Grunde sie zunächst nur (wie aus der Bemerkung auf dem Titelblatte: „als Manuskript gedruckt“, hervorgeht) für den engeren Kreis der Zuhörer des Vf.'s (der leider inzwischen der von ihm mit Begeisterung ergriffenen Sache der thomistischen Philosophie durch einen vorzeitigen Tod entrissen worden ist) bestimmt erscheint. Ein tieferer Einblick in den Inhalt aber überzeugt, daß sie nicht allein den angeführten Zweck in vorzüglichem Maße zu erfüllen, sondern auch selbständig in das erste Studium der Logik einzuführen geeignet ist. Es sind darin die wichtigsten Teile dieser Disciplin in ebenso korrekter als lichtvoller Darstellung im Geiste des Meisters der Logik, des Aristoteles, und im innigsten Anschluß an den hl. Thomas, dessen Originaltexte nicht selten in Fußnoten mitgeteilt werden, behandelt. Auf eine Einleitung, die über Wesen und Einteilung der Philosophie überhaupt und der Logik im Besondern orientiert, folgt nach der herkömmlichen und wohlbegründeten Einteilung die Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß. Mit dem Letzteren ist die Theorie des Beweises und die Darstellung der Sophismen verbunden. Den Schluß bildet eine kurze Darstellung der Disputationsmethode, von der mit Recht gesagt wird, daß sie aus den Hörsälen niemals hätte verschwinden sollen. — Was die Begriffsbestimmung der Philosophie betrifft, so geht der Verf. von der populären Definition Ciceros aus und sucht von derselben zu einer Einteilung der philosophischen Wissenschaften zu gelangen. Man überzeugt sich jedoch leicht, daß die gegebene Einteilung streng genommen die der Wissenschaften überhaupt ist. Durch Zweck und Umfang der Schrift ist es gerechtfertigt, daß

neuere Versuche, die Philosophie in dem engeren, modernen Sprachgebrauche, der die empirischen Disciplinen, sowie die Mathematik aus ihrem Umfange ausschließt, zu definieren und einzuteilen, nicht weiter berührt werden. Man hat Definitionen aufgestellt, die genau besehen, nur auf die Metaphysik Anwendung finden, wie denn zweifellos Metaphysik Philosophie im vorzüglichen Sinne, erste Philosophie ist. Sehen wir aber von dieser Frage ab und betrachten wir die adoptierte Einteilung als eine solche der Wissenschaft überhaupt, so kann ihre Richtigkeit nicht bestritten werden. Auch verdient es unseren vollen Beifall, daß die seit Wolff vielfach in Aufnahme gekommene Einteilung der Metaphysik verlassen wird, deren tieferer Grund in der cartesianischen und leibnitz'schen Annahme eingeborner Ideen von Gott, Welt und Seele gelegen ist. Diese führte zur Spaltung der Psychologie und Physik (Kosmologie) in empirische und rationale Disciplinen, welche letztere dann weiterhin als metaphysische aufgefaßt wurden. Dem Geiste der peripatetischen Philosophie widerspricht es aber ebensowohl, wenn das Empirische vom Rationalen getrennt, als wenn das Rationale mit dem Metaphysischen vermengt und identificiert wird. — Vortrefflich ist die Erklärung des *ens rationis*, das mit Recht als Formalobjekt der Logik bezeichnet wird (S. 18 f.), womit die Äußerung, die Logik habe es mit den Denkhätigkeiten zu thun, sofern sie sich auf das Gedachte beziehen, sich von selbst richtig stellt. Ebenso treffend ist die Bestimmung der Logik als spekulativer Wissenschaft sowie das über ihren Charakter als Kunst Gesagte (S. 22). Ferner wird mit Recht der Begriff der sog. materiellen Logik und die Aufnahme psychologischer und metaphysischer Lehren in die Logik beanstandet. Die Logik ist weder Psychologie noch Metaphysik, wiewohl sie in jener wurzelt und in dieser gipfelt, wie die zweiten aristotelischen Analytiken zeigen, welche die Demonstration behandeln und mit den Principien endigen, deren tiefere Begründung nicht mehr der Logik, resp. Topik, sondern der Metaphysik als Aufgabe zufällt. Gleichwohl läßt sich fragen, ob nicht doch die Erkenntniskriterien und Erkenntnisquellen (nicht die Vermögen als solche), in der Logik zu behandeln seien. — Einen Punkt von untergeordneter Bedeutung betrifft der Gebrauch des Ausdrucks *intellektuelle Wahrnehmung* für die *simplex apprehensio mentis*. Zu Seite 52 ist zu bemerken, daß zwischen Terminen ein kontradiktorischer Gegensatz nicht besteht. Auf S. 64 Z. 17 ist wohl statt *ascensus: descensus* zu lesen. — Zum Schlusse glauben wir den Wunsch aussprechen zu sollen, daß die treffliche Schrift einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden und dadurch zur weitesten Verbreitung des Studiums der aristotelischen Logik — der allein wahren und daher zu allen Zeiten zeitgemäßen — beitragen möge. In diesem Falle könnten einige nur kurz berührte Punkte, wie die Theorie von den modalen Schlüssen sowie die aristotelische Topik eine größere, wenn auch durch Zweck und Umfang des Ganzen beschränkte Berücksichtigung erfahren.

2. Die Psychologie Hagemanus tritt in fünfter Auflage, aber in wesentlich unveränderter Gestalt vor die Öffentlichkeit. Der Standpunkt der früheren Auflagen ist festgehalten. Licht und Schattenseiten, die, wie es scheint, vereinigt zusammenwirkten, um dem Buche den ungewöhnlichen literarischen Erfolg zu verschaffen, sind ebenfalls dieselben geblieben. Anschluß an die neueren psychologischen und physiologischen Anschauungen mit Vermeidung idealistischer und materialistischer Extreme, eine kleine Dosis des Scholastischen und diese in homöopathischer Verdünnung ohne tieferes Eingehen in die spekulativen Probleme, genaue Beschreibungen psychischer Erscheinungen in einfacher, anmutender

und lichtvoller Sprache dürften hauptsächlich die Eigenschaften sein, durch welche sich diese Psychologie einem großen Kreise moderner Leser empfiehlt. Da wir die Kenntnis des Inhalts und der inneren Einrichtung der Schrift aus den vorangehenden Auflagen als bekannt voraussetzen dürfen, so wird sich unsere Aufgabe auf die Hervorhebung der Punkte zu beschränken haben, die eine wissenschaftliche Auseinandersetzung vom Standpunkt des Jahrbuchs zu erfordern scheinen. Zu diesen gehört in erster Linie die Auffassung der Psychologie und ihrer Stellung im Organismus der Wissenschaften. Was der Verf. auf drei Disciplinen verteilt, wornach die Metaphysik das Wesen der Seele, die Naturwissenschaft die seelischen Phänomene als Phänomene (nach ihrer empirischen Thatsächlichkeit), die Psychologie aber diese selben Phänomene als psychische behandeln soll, gehört in Wahrheit einer einzigen Wissenschaft an, die ihren Gegenstand, die Seele, nach Wesen, Gründen und Eigentümlichkeiten zu erörtern hat. Wir wissen nicht, ob wir diese Zerfällung des naturgemäßen Zusammengehörigen für eine verschlimmerte Auflage der doch und mit Recht vom Verf. verworfenen Wolff'schen Zweiteilung in eine empirische und rationale Psychologie halten sollen. Wie wichtig dieser Punkt sei, erhellt sofort aus der Bestimmung der psychologischen Methode, die in des Verf.'s Ansicht vom Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik wie ein Notbehelf zu dem Behuf erscheint, die psychischen Erscheinungen an eine metaphysische Voraussetzung anzuknüpfen, weil sie den sonstigen Anforderungen wissenschaftlicher Analyse sich nicht fügen wollen. Aus Begriffsbestimmung und Methode ergibt sich eine Einteilung, durch welche gerade die bedeutsamsten Probleme der Seelenlehre ausgeschlossen werden: eine ungerechtfertigte Beschränkung, zu der sich eine weitere, nach einer andern Seite hin gesellt, sofern nämlich die vegetativen Lebenserscheinungen aus dem Gebiete des Seelischen ausgeschieden werden, obgleich auch auf sie der Begriff des Lebens Anwendung findet, die Seele aber, wie auch vom Verf. geschieht, als Princip alles Lebens aufzufassen ist. Es kann demnach nicht gerechtfertigt sein, die vegetativen Lebenserscheinungen gänzlich aus der Psychologie auszuschließen, wie es ebendeshalb auch falsch ist, daß „eigentlich“ erst dem Tiere eine Seele zugeschrieben werden soll (S. 15). Der unklare Standpunkt des Verf. in diesem Betracht gibt sich auch in dem zweideutigen Ausdruck: Lebenskraft kund. In derselben Unklarheit werden wir erhalten über das Verhältnis von Geist (Seele) und Leib (Stoff) sowie über die Wechselwirkung beider, da die wichtige Unterscheidung der Seele als substantieller Form und als bewegendes Princip nirgends vollzogen wird. Wir empfangen den Eindruck, daß die Seele dem Leibe gegenüber ausschließlich als bewegendes Princip aufgefaßt wird. Der Leib wird zwar „belebt“ genannt, erscheint aber nur wie eine Art von Telegraphennetz, durch welches die in sich selbst empfindende und begehrende Seele mit der Außenwelt in Rapport tritt. Der Verf. spricht daher (S. 29) mit der Scholastik von *operationes conjunctae*, versteht aber darunter solche, die „mittelst eines körperlichen Organes“ zu stande kommen, was in seinem Sinne heißt, daß entweder ihre Anregung oder ihre Ausführung durch Organe bedingt sei. Als Organ der Seele und daher eigentlich allein als beseelt betrachtet er das Nervensystem. „Nur durch Nervenerregung empfängt die Seele Eindrücke und wiederum nur durch Nervenerregung bewirkt sie leibliche Bewegungen.“ (S. 23.)

Was die Seelenvermögen betrifft, so fehlt jedes entschiedene Einteilungsprincip; denn die „genetische Feststellung und Begründung“ derselben kann als solches unmöglich anerkannt werden. Dieser Mangel

läßt es zu einer befriedigenden Einteilung der Seelenvermögen nicht kommen; vielmehr kann die Frage nach dem realen Unterschiede derselben, insbesondere auch nach dem Unterschied der sinnlichen und geistigen, an Organe gebundenen und organlosen Vermögen nur mit Rücksicht auf die verschiedenen Formalobjekte entschieden werden. — Infolge dieses Mangels verwirft H. die Unterscheidung des sinnlichen Bewußtseins vom geistigen Selbstbewußtsein und folgerichtig den *sensus communis* der Scholastik, der nichts anderes als das an körperliche Organe gebundene sinnliche Bewußtsein ist. Bewußtsein ist Erkennen des Erkennens; ist also das Erkenntnisobjekt ein sinnliches, so ist notwendig die Erkenntnis desselben, also das Bewußtsein von den sinnlichen Wahrnehmungen sinnlich und, da die Sinnlichkeit nicht auf sich selbst zu reflektieren vermag, muß ihm ein von den einzelnen Sinnen real verschiedenes organisches Vermögen zu grunde gelegt werden.

An schweren Bedenken leidet die Theorie des Empfindens und Wahrnehmens. Geschieht das Letztere durch ein Versetzen der Empfindung nach außen, so ist nicht abzusehen, wie der Idealismus überwunden werden soll. Nach Ansicht des Verf. ist das sinnliche (d. h. das sinnlich wahrgenommene) Ding vom wirklichen Dinge verschieden, die (nach Locke) sogenannten secundären Qualitäten gelten ihm als subjektiv; auch die Raumwahrnehmung wird als subjektive Rekonstruktion auf Grund objektiver Eindrücke angesehen. Was also die Seele wahrnimmt, sind ihre eigenen, in einen, dem wirklichen analogen, idealen Raum konstruierten Empfindungen. Die Raumwahrnehmung soll eine angelernte sein. — Diese Auffassung beruht auf einer Verwechslung der Raumwahrnehmung und der Orientierung im Raume. Sogar die Behauptung, daß wir ursprünglich nur flächenhaft sehen, ist eine irrige; denn ein flächenhaftes Sehen könnte es nur im Gegensatz zum körperlichen (stereoskopischen) Sehen geben. Der Sinn lernt allmählich Tiefe von Länge und Breite unterscheiden, sein ursprüngliches Sehen ist aber indistincte Wahrnehmung eines Ausgedehnten im Raume. Auf ein Sehen der wirklichen Dinge statt projicierter Bilder derselben deutet das Aufrechtsehen, das vom Verf. selbst richtig aus der Verfolgung der Richtung des Lichtstrahles erklärt wird; eine solche aber ist ohne unmittelbare objektive Wahrnehmung nicht möglich. — Die Meinung, daß die gestaltende (organisierende) Seele zur Gestaltenvorstellenden werde, halten wir für gefährlich, da sie der Annahme eines Werdens des Geistes aus einer unvollkommeneren Seinsstufe Vorschub zu leisten geeignet ist (S. 62). — Die Ansicht des Verf. von der Raumwahrnehmung macht es ihm schwer, den Idealismus zu widerlegen. Mit der Äußerung, daß die ganze Außenwelt in Schein und Täuschung aufgehen würde, wenn wie die secundären, so auch die primären Qualitäten rein subjektiv wären, lassen sich Kant und Fichte nicht abweisen. (S. 65.) Einerseits nämlich liefse sich (mit den Neuplatonikern und teilweise mit Leibnitz) sagen, daß den Dingen noch intelligible Bestimmungen bleiben; andererseits aber darauf hinweisen, daß die primären mit den secundären Sinnenqualitäten unzertrennlich verbunden sind, also mit den letzteren stehen und fallen. Wenn aber in den Dingen besondere Beschaffenheiten angenommen werden, zu denen unsere Empfindungen in gesetzmäßiger Relation stehen (S. 65), so ist der Gipfel der Willkür dieser Sinnentheorie erreicht. Über die Bestreitung des scholastischen Gemeinsinns haben wir uns bereits ausgesprochen; durch die Annahme eines einzigen rein seelischen Bewußtseins nähert sich der Verf. in bedenklicher Weise, wie auch anderweitig, dem Dualismus des Descartes, dem der Leib empfindungs-



loser Erreger rein seelischer Zustände ist. — Nach dem Gesagten begreift sich, daß der Verf. die Unterscheidung eines sinnlichen und intellektuellen Gedächtnisses nicht gelten läßt, obgleich die Erfahrung deutlich genug auf die Abhängigkeit des Gedächtnisses von körperlichen Organen hinweist. Der Umstand, daß die Anatomie ein bestimmtes Organ desselben nicht nachzuweisen vermag, bildet keine entscheidende Instanz dagegen. Daß das Gedächtnis vor der Phantasie behandelt wird, bleibt unmotiviert und überhaupt das Verhältnis beider unklar. Die Erinnerungsfähigkeit spricht zwar der Verf. den Tieren mit Recht ab, sofern darunter das eigentliche Besinnen d. h. die Fähigkeit nach Analogie des Schlußverfahrens das Vergessene zurückzurufen (*reminiscentia* der Alten) verstanden wird, was aber in der Darstellung nicht bestimmt hervortritt. Die Ableitung der formenbildenden Kraft der Phantasie aus dem organisch gestaltenden Seelenvermögen wiederholt den Gedanken, auf dessen Gefahren wir aufmerksam machten. Die Seele als Princip des vegetativen Lebens ist nicht ein nach Ideen unbewußt gestaltender Künstler, sondern entweder aus natürlicher Entwicklung eines Keimes resultierende oder nach Art einer solchen den wirklichen Organismus bestimmende Lebensform. — Unbefriedigt läßt die Erklärung des Abstraktionsprocesses; in diesem ist nicht allein die Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Geistes in Betracht zu ziehen, sondern seine Abhängigkeit von den Sinnen und durch diese von körperlichen Organen, die freilich vom Verf. nur als Anregung aufgefaßt wird. Betrachtet man mit Aristoteles die sinnliche Erkenntnis als eine an Organe gebundene und die Begriffsbildung davon abhängig, so kann der thätige Intellekt, der das materiell Sinnliche zur Rückwirkung auf den Geist befähigt, nicht entbehrt werden. Der Einwand von einer Verdoppelung des Intellekts zeugt von ungenügendem Eindringen in die Tiefe des Problems, wiewohl der Verf. selbst gelegentlich von einem Entsinnlichungsprocess spricht, womit vorausgesetzt scheint, daß die Dinge (in der sinnlichen Erkenntnis) zunächst nur in der Potenz intelligibel sind, also durch ein aktives Vermögen actu intelligibel gemacht werden müssen. — In der Darstellung des Begehungsvermögens ist es die Theorie vom Triebe, die manche Bedenken erregt. Ist Trieb natürliches und unbewußtes Streben, so kann unmöglich von einem religiösen Triebe gesprochen werden, es sei denn, man schreibe der Seele ein eingebornes, mit ihrer Natur unmittelbar gegebenes Fühlen und Erkennen Gottes zu. Ebenso wenig kann man von einem eigentlichen sittlichen Triebe reden, wenn man nicht das natürliche Streben des Willens zum Guten als solchen bezeichnen will. Was soll man aber von dem Freiheitstrieb sagen, der „nach möglichster Ungebundenheit im Denken und Handeln strebt, weil dies zu ihrem (der Kräfte) Wohlbefinden gehört“ (S. 114)? Der Geschlechtstrieb ist auch im Menschen kein sittlicher Trieb, außer in dem Sinne, wie das sinnliche Begehren überhaupt sittlich, d. h. durch die Herrschaft der Vernunft und des Willens des Sittlichen fähig ist. — Indem dem Trieb ein dunkles Vorstellen zugestanden wird, wird sein Unterschied vom Begehren wieder aufgehoben. Nicht dieses Letztere, sondern nur der höhere Wille kann sich auf sinnliche und geistige Objekte gleichmäßig beziehen (S. 116). Die Ansichten des Verf. von Begierden, Affekten und Leidenschaften sind durch seine unhaltbare Theorie vom Gefühlsvermögen beeinflusst. Die Meinung aber, das Begehren erstrecke sich auf sinnliche und geistige Güter, führt zu einer zu engen Begriffsbestimmung des Willens und Wollens als eines Sichentschließens. Obgleich der Verf. die Schopenhauer'sche Lehre vom Willen verwirft, so steht seine eigene dieser doch sehr nahe, sofern ihm

der Trieb in Begehren umschlägt und daher jede Art von Gütern umfaßt, woraus geschlossen werden müßte, daß der Trieb ein auf unvollkommener Stufe stehen gebliebenes Wollen ist. — Die gegen die *vis motrix* gerichteten Bemerkungen beruhen auf einer unzulänglichen Vorstellung vom Verhältnisse zwischen Leib und Seele. Die Seele informirt zwar den Leib unmittelbar durch sich selbst, bewegt ihn aber durch ihre Vermögen; es fragt sich also, ob der Wille als geistiges (organloses) Vermögen unmittelbar auf die leiblichen Organe wirke. Wir halten die Ansicht, daß der Wille unmittelbar bewege, für ebenso falsch, wie die Meinung, daß die Seele selbst empfinde infolge aufgenommener Nervenreize. Die Theorie des *influxus physicus* verkennt Natur und Kraft der Seele sowohl als des Leibes. Der Wille wirkt durch Anregung des sinnlichen Erkennens und Begehrens, die bewegende Kraft kann also nur entweder im aktualen Begehren oder einem besondern durch dieses angeregten Vermögen liegen. — Die vom wissenschaftlichen Standpunkt schwächste, wenn auch modernen Lesern vielleicht sympathischste Partie des Buches ist die Theorie des Gefühlsvermögens. Den versuchten Beweis eines solchen vom Begehrensvermögen verschiedenen Seelenvermögens halten wir für mißlungen. Es ist rein willkürlich, wenn der Verf. nur das Verhalten zu einem zukünftigen Gute als Begehren bezeichnet, und falsch, wenn er behauptet, das Streben höre auf, wenn die Seele den erreichten Gegenstand umfaßt. Gegenwart und Zukunft sind für das Begehren zufällige Umstände; es kommt auf das Formalobjekt an und dieses ist für Begehren und Fühlen das Gleiche: das Gute. Lust und Unlust sind Annexe des Guten und Üblen, Vollkommenen und Defekten und beruhen nicht auf selbständigen Objekten. Das Angenehme ist das Gute, sofern es Lust erregt. Die Begierde erlischt nicht mit dem Genuß, vielmehr hört der Genuß auf, wo die Begierde, das Verlangen aufhört. Das Letztere ist der Fall bei Sinnengenüssen, während geistige Güter das Verlangen desto mehr erregen, je mehr sie genossen werden. Verhalten sich Verlangen und Gefühl wie Weg und Ziel, wie Zukunft und Gegenwart, so ist einleuchtend, daß sie derselben Art angehören, denn der Weg ist durch das Ziel specificiert. Es gibt nur zwei verschiedene Formen des idealen (intentionalen) Verhaltens der Seele, Aufnehmen des Objectes im Vorstellen und Sichhingeben an das Object im Streben und Begehren, sei es nun ein Bewegen zum Object, oder ein Ruhen im Object. — Die Annahme, daß Fühlen und Begehren sich ohne Organ allein in der Seele vollziehen, beruht auf den schon bekannten Gründen. Die Darstellung der Gefühle im Einzelnen bestätigt wider Willen des Verf. das Gesagte vollkommen, nämlich, daß alle Gefühle auf Güter oder Übel sich beziehen. Offenkundig ist es bei den Gefühlen, die durch Sinnesempfindungen erregt werden, sofern sie dem organischen Leben zuträglich oder nicht zuträglich sind. Weniger deutlich ist es bei ästhetischen Gefühlen, das Schöne aber erfreut, sofern sein Anblick als Gut begehrt wird. Wenn die Seele Lust an der Wahrheit empfindet, so begehrt sie wieder die Wahrheit als Gut. Ein besonderer Wahrheitssinn aber als Takt und Fühler des Richtigen, der von der Vernunft verschieden wäre, ist eine Fiktion. Von dem „angestammten religiösen Sinn“ (S. 160), dem „unmittelbaren Innewerden unserer Beziehung zu Gott“ gilt dasselbe, was wir vom religiösen Trieb sagten. Religiöses Gefühl kann sich nur mittelbar auf Grund religiöser Erkenntnis einstellen. — In der Theorie der Affekte wiederholt sich derselbe Grundirrtum; vergeblich wird alle Mühe sein, die zeigen will, daß lähmender Schrecken, heftiger Schmerz ohne jedes Streben, d. h. Widerstreben bestehen. Die an der Unter-

scheidung des appet. concupisc. und irascib. geübte Kritik läßt den Gesichtspunkt der verschiedenen Formalobjekte außer Augen. Da die Sinnlichkeit zunächst nur auf das sinnlich angenehme Gut gerichtet ist, so bedarf es allerdings eines besonderen Vermögens zur Anstrengung schwieriger Sinnengüter, wenn die sinnlichen Lebenszwecke erreicht werden sollen. — Der Standpunkt des Verf. läßt es, wie zu erwarten, nicht zu einer richtigen Bestimmung von Affekt und Leidenschaft kommen; statt mit Kant jenen dem Schlagfluß, diese der Schwindsucht zu vergleichen, läßt sich sagen, der Affekt gleiche der akuten, die Leidenschaft der chronischen Krankheit. Der Affekt wird zur Leidenschaft, wenn er sich der Herrschaft der Vernunft entzieht: Affekt und Leidenschaft aber gehören demselben Seelenvermögen an. Was über das Gemüt gesagt wird (S. 167), beweist aufs neue die Einheit des Gefühls- und Strebevermögens. — Wenn zwar Seelen- (Geistes-) Krankheiten aus organischen Störungen, die Temperamente aber aus seelischen Gründen abgeleitet werden, so dürfte hierin eine Inconsequenz liegen, die, was die letzteren betrifft, aus dem unklaren und unzureichenden Seelenbegriff des Vf. entspringt.

Ingolstadt.

Dr. M. Glosner.

**De cognitione humana ad mentem Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis.** Scripsit Dr. Josephus Laskowski. Leopoli 1889.

Einen neuen Beweis dafür, daß die Encyclica „Aeterni Patris“ des hl. Vaters Leo XIII. betreffs Einführung der Philosophie des Aquinaten in den katholischen Schulen überall in katholischen Kreisen ungeteilte Begeisterung erweckt und freundliche Aufnahme gefunden, bietet das Werk des polnischen Professors Laskowski, das dieser Anregung seinen Ursprung verdankt. Anfänglich beabsichtigte der Verfasser eine eingehende kritische Darstellung aller neueren philosophischen Erkenntnistheorien zu schreiben, stand aber angesichts der bedeutenden Schwierigkeiten von seinem Vorhaben ab und begnügte sich die bezüglichen Theorien kurz zusammenzufassen und an der Hand des hl. Thomas zu widerlegen. Auf diese Weise kam dieses Compendium der Erkenntniswissenschaft zu Stande.

Es zerfällt in vier Kapitel: Das erste Kapitel handelt von den Wesensprinzipien unserer Erkenntnis und bringt im ersten Artikel den Erkenntnisprozeß, im zweiten den Beweis für die Realität des Verstandesobjektes zur Darstellung. Das zweite Kapitel gibt uns Aufklärung über Wahrheit und Falschheit im menschlichen Erkennen; und im dritten erhalten wir einen Überblick über die subjektiven Bedingungen unserer Verstandesakte; das vierte und kürzeste schließt mit dem Umfang und den Grenzen der Wissenschaft ab.

Wir können natürlich von einem Handbuch eine gründliche und allseitige Erörterung des Gegenstandes nicht erwarten, sondern müssen uns damit zufrieden geben, daß die einschlägigen Fragen genau und klar fixiert dargestellt und in übersichtlicher Ordnung aneinander gereiht erscheinen. Gegen die Einteilung und Anordnung des Stoffes haben wir nichts einzuwenden; stets werden die gegenteiligen Theorien der eigentlichen These vorausgeschickt und ihre Unhaltbarkeit aufgedeckt, was zur genaueren Bestimmung und besseren Beleuchtung der vertretenen Ansicht nur beiträgt. Nicht so sehr scheint uns in manchen Partien des Buches

die Auseinandersetzung und Begründung der eigenen Doktrin gelungen zu sein; wenn der Autor die Argumente des hl. Thomas sich mehr zu eigen gemacht, wäre die Abhandlung gewifs lichtvoller geworden. Freilich erschweren die zahlreichen Druckfehler, von denen kaum eine Seite ganz frei sich findet, die Lesung, und beeinträchtigt der schwerfällige und geschraubte Stil etwas die Klarheit der Darstellung. Zum wenigsten sind manche Ausdrücke mißverständlich: so werden S. 9 die *attentio*, *reflexio*, *comparatio*, *iudicium*, *discursus* Potenzen genannt, was doch wohl Akte einer und derselben Potenz sind. S. 12 erweist der Verfasser die Geistigkeit des Denkens folgendermaßen: Keine organische Thätigkeit ist einfach, weil aus mehreren Elementen bestehend, die zu einem Effekte zusammenwirken. Das Denken dagegen, sowohl als Auffassung wie als Urteil genommen, bewahrt stets den Charakter der unteilbaren Einheit, wengleich sich verschiedene Momente dabei unterscheiden lassen; denn die verschiedenen Merkmale (*notae*) in einer Idee bezeichnen nur einen Gegenstand, oder es wird das einfache Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat ausgedrückt. Also, folgert er, kann das Denken unmöglich organisch und materiell, sondern muß einfach und geistig sein. Weiter bemerkt er, würde der Verstandesakt dieser Einheit ermangeln, wenn er aus mehreren getrennten Akten bestände, weil kein hinreichender Grund dafür vorhanden wäre. Diese Argumentationsweise könnte leicht schief ausgelegt werden, als ob aus der Einfachheit des Denkaktes allein schon auf dessen Geistigkeit zu schliessen wäre, was der Verfasser nicht zu intendieren scheint, und was unstatthaft wäre, da auch die Empfindung und selbst die Kräfte der unorganischen Materie an und für sich einfach sind und Ausdehnung ihnen nur zukommt, insofern als sie in einem ausgedehnten Subjekte sich befinden. Jedoch läßt sich aus der Einheit der Thätigkeit im Vereine mit der Unabhängigkeit derselben von jedem körperlichen Organe die Geistigkeit ganz gut erweisen. Er grenzt die Begriffe „einfach und einheitlich“ nicht scharf genug von einander ab. Ähnlich heißt es S. 72: das nämliche Objekt könne unter entgegengesetzten Gesichtspunkten, wie das Einzelne und Materielle dem Allgemeinen und Immateriellen gegenübersteht, nicht durch Erkenntnisformen derselben Gattung erkannt werden. Damit will er die Existenz des thätigen Verstandes begründen, weil zwischen dem Mittel und dem Objekte eine Proportion statthaben müsse. In dieser Allgemeinheit kann man obiges Prinzip nicht aufstellen, denn sonst wäre von jedem rein geistigen Wesen jegliche Kenntnis des Körperlichen ausgeschlossen; ferner gibt es zwischen Wahrheit und Wahrheit keinen Gegensatz in der Erkenntnis. Wir wollen nur noch hinzufügen, daß die sekundären Sinnesqualitäten mit den Neuere als bloß subjektive Affektionen betrachtet werden, welche Frage noch nicht definitiv abgeschlossen ist. Im Übrigen kann man nur den Fleiß des Verfassers bewundern, den er auf die Durchforschung der verschiedenen Theorien verwendete, und ihm für seine Gabe dankbar sein. Sie wird allen Freunden der christlichen Philosophie willkommen sein und grosse Dienste leisten schon deshalb, weil man die gesammte Erkenntniswissenschaft zu einem Ganzen zusammengestellt und entwickelt findet, während sie in den Schulbüchern eine getrennte Behandlung erfährt. Möge es dem Verfasser gegönnt sein, noch viel auf diesem Gebiete zu arbeiten und seine Arbeiten mit Erfolg gekrönt zu sehen.

Graz.

Fr. Thomas M. Rigger Ord. Praed.

**Josephus Mausbach: Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina dissertatio theologica.**  
Paderbornae, typis Ferd. Schönigh.

Diese Doktordissertation beschäftigt sich mit einem höchst interessanten und zeitgemäßen Thema, nämlich mit dem Verhältnisse des freien Willensvermögens zum sinnlichen Begehren. Der Verfasser nimmt sich, wie sich dies auch gebührt, den hl. Thomas zum Führer. Nachdem er die vielerlei Meinungen über den Charakter des Wollens und Begehrens sowie über die dazu erforderlichen Vermögen auseinandergesetzt, geht er zur Darlegung der Ansicht des hl. Thomas selber über. Er behandelt die Seelenvermögen und das Begehren zuerst im allgemeinen und wendet sich dann zu den verschiedenen Arten des Begehrens im einzelnen. Er scheidet das mit der Natur selber gegebene Begehren, den appetitus naturalis, vom sinnlichen Begehren und weist darauf das vernünftige Begehren im Menschen und das sinnliche Begehren zwei verschiedenen Vermögen zu mit Ausschluß aller andern Begehrvermögen im Menschen, wie des Gefühls der Affekte etc. als besonderer Vermögen. Mit der Beziehung der Freiheit zur Notwendigkeit und mit der Herrschaft, welche dem vernünftigen Willen über das sinnliche Begehren gebührt, schließt die Dissertation.

Ein Anhänger des hl. Thomas kann nur mit Genugthuung die vorliegende Schrift lesen. Mit ruhig klarem Urteile und großer Sachkenntnis legt der Verf. in jedem Punkte, der zur Sprache kommt, kurz und bündig die Meinung des hl. Thomas vor, zumeist mit den eigenen Worten des großen Kirchenlehrers, und stellt sie dann den andern Ansichten gegenüber, die nach den vom Aquinaten aufgestellten Grundsätzen beurteilt werden. Besonders gelungen ist die, gar nicht so leichte, Darstellung des Verhältnisses zwischen der concupiscibilis und irascibilis. Bei der vis aestimativa scheint der Verf. anzunehmen, sie basiere auch beim Tiere auf einem gewissen Untersuchen (*perpendere* S. 21). Dies ist nach Thomas nur bei den Menschen der Fall, wo dieses Vermögen *ratio particularis* genannt wird. Die entsprechende Auffassung bei den Tieren ist rein dem Antriebe der Natur gedankt (*qu. 24 de Verit. 2* und an den vom Verf. angeführten Stellen *comm. de anima II und III*). Wenn er zudem meint, der Mensch brauche nicht immer in seinen Handlungen an den letzten Endzweck zu denken, so muß darin unterschieden werden. Wird unter der *beatitudo* das *bonum commune* verstanden, so kann der Mensch nicht handeln, ohne darauf sich zu richten; und so scheint doch der Verf. im 4. Kap. die *beatitudo* aufzufassen, denn, nur so aufgefaßt, ist sie der mit der Natur gegebene, also notwendig verfolgte Endzweck. Der Mensch kann nur handeln, indem er auf etwas Gutes, sei dies ein Schein — oder ein wahres Gut, sich richtet, *nemo respiciens ad malum operatur*. Soll freilich unter der *beatitudo* Gott, als das dem Menschen bestimmt vorgelegte beseligende Gut, verstanden werden, so braucht nicht immer beim Handeln an diese *beatitudo* positiv gedacht zu werden. S. 40 wird eine Stelle aus Thomas angeführt, bei der die das Verständnis erst erschließenden letzten Worte fehlen; es ist *I, II qu. 9 a. 6, ad III*. Bewegt Gott, als allgemeiner Beweger, zu allem Guten hin, *ad universale objectum voluntatis, quod est bonum*, so folgt daraus, daß er auch zum einzelnen vorliegenden Gute hin bewegt; denn das Einzelne ist eben, als Einzelnes und somit als Wirkliches, auch ein Gut. Wie weit auch immer also im Gegenstande etwas gut ist — *determinate bonum* — d. h.

Beziehung hat zu Gott, als dem letzten Endzwecke; soweit ist die Richtung darauf dem Anstosse von seiten Gottes gedankt; wie der König, der die Gewalt hat über das ganze Königreich, zu jenen einzelnen Akten hinbewegt, die auf das Ganze des Königreichs Bezug haben. Soweit das erstrebte Gut so beschaffen ist, daß der Wille auch von selbem abfallen kann, oder soweit dieses Gut Grenzen hat, Schwächen u. dgl., kommt die Richtung auf dasselbe von dem durch den Anstoss seitens Gottes in Bewegung gesetzten geschöpflich-freien Willen. Der Verf. hätte dies jedenfalls mehr hervorgehoben, wenn er dem Umfange seiner Schrift nicht so enge Grenzen hätte ziehen müssen.

Floisdorf-Commern.

Dr. C. M. Schneider.

## ZEITSCHRIFTENSCHAU.

### A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

**Annales de philosophie chrétienne.** CXXI, 2.—4. Heft 1890/91. *Ch. Denis:* L'oeuvre de M. Caro et le spiritualisme en France (Fortsetzung; vgl. V, 381 dieses Jahrbuches) 113. 225. *Goix:* De la folie religieuse et de la possession diabolique 144. 205. *Ackermann:* La notion de liberté chez les grands philosophes; — chez S. Thomas et les scolastiques (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 160. *Th. Desdouits:* Les postulats de la vérité 181. 247. *Surbled:* Le problème cérébral 305. *Ad. Franck:* L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience 334. *Ch. Charaux:* De la mesure, caractère de l'esprit philosophique 352. *J. Gardair:* Théorie de la connaissance d'après S. Thomas 373. *Belot et Domet de Vorges:* De la conscience de notre liberté 382. *A. Ackermann:* La philosophie de S. Thomas à la Sorbonne 388. — Revue des Revues. Bibliographie. Société de saint Thomas d'Aquin.

**Divus Thomas.** Vol. IV. (Annus XI) 7.—10. 1890/91. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 97. 129. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 27—43 (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 101. 133. *Fernandez:* De pontificiae infallibilitatis extensione (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 102. *J. B.:* De immaculate B. M. Virginis conceptione 108. 136. *Vinati:* Quomodo iuxta Angelicum reverentia sit actus divini cultus 112. *Barberis:* De signis mathematicis adhibendis in logicae traditione (Fortsetzung; vgl. V, 255 a. a. O.) 118. *J. D. P.:* Quarta via S. Thomae ad demonstrandam dei existentiam 139. *Ermoni:* Commentarium in Opusculum S. Thomae De verbo (Fortsetzung; vgl. V, 381 a. a. O.) 381. *Semeria:* Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et iuxta recentiores theologos 146. *Jansen:* De pulchro 151. — Bibliographia. Relationes Academiarum Thomisticarum. Quaerenda in opera S. Thomae Aqu.

**Philosophisches Jahrbuch.** IV. Bd. 1. Heft 1891. *Linsmeier:* Die Copernikanische Hypothese und die Sinnestäuschungen 1. *Pfeifer:* Analogieen zwischen Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, den Beweisen für Gottes Dasein und naturwissenschaftlicher Beweisführung, mit Bezugnahme auf Kants Kritik der Gottesbeweise (Schluß; vgl. V, 381 a. a. O.) 9.