

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 7 (1893)

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: 06.05.2025

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Grundzüge des Systems der artikulierten Phonetik zur Revision der Principien der Sprachwissenschaft. Von Karl Borinski. Stuttgart 1891.

Die Absicht des Verf. ist, als Vorläufer einer ausführlicheren Darstellung den Entwurf eines, Musik und Sprache (melische und artikulierte Phonetik) umfassenden, Systems des bezeichnenden Lautes zu geben. Dem Vorwort zufolge liegen die Resultate seiner Forschungen, soweit sie die psychologischen und erkenntnistheoretischen Voruntersuchungen sowie die breite musikalische Theorie betreffen, abgeschlossen vor. — Die Richtung, welche diese an die Psychophysiker und Stumpf (Tonpsychologie) anknüpfenden Untersuchungen einschlagen, werden wir am besten mit den eigenen Worten des Verf. kennzeichnen. Nachdem er den zu behandelnden Gegenstand in die Theorie vom Lautbestand und vom Lautwandel unterschieden und von den verschiedenen Auffassungen des Lautes, der grammatischen und der naturwissenschaftlichen (physiologischen und physikalischen) geredet und dieselben als unzureichend nachgewiesen, spricht er sich über das in der Lautbildung wirksame psychologische und erkenntnistheoretische Princip mit den Worten aus: „Es ist die Eigentümlichkeit der qualitativen Schätzung im Gegensatz zu der nur quantitativen Unterscheidung, daß ihr im Verhältnisse zum Objekte eine Tendenz innewohnt, die auf ein bestimmtes Moment der physiologisch möglichen quantitativen Unterscheidung, auf ein bestimmtes Differenzmoment gerichtet ist. Es ist klar, daß nur eine solche Tendenz in den kontinuierlichen Übergang der Zu- und Abnahme der quantitativen Unterscheidungen einen Schematismus der Wertung herbeiführen kann. Diese Wertung erfolgt unmittelbar, als Wahrnehmungsfunktion, und ist als solche vom Urteil (das sich erst a posteriori auf sie gründet) unabhängig. Und zwar geht die jene Wertung bestimmende Tendenz unweigerlich auf den Ausgleich oder das Mittel, zwischen den möglichen Extremen der quantitativen Unterscheidung, ihren Polen, und fungiert diesen Polen gegenüber als neutrales Moment oder als Äquator. Nach diesem Mittel wandelt sich die Reihe der sonst nur quantitativ unterschiedenen Differenzmomente in eine qualitativ nach zwei Seiten unterschiedene Tendenzabweichung, die je zu einem positiven und negativen relativen Grenzmomente aufsteigt. Äquator und positives sowie negatives Grenzmoment verdienen daher in allen möglichen Reihen (Skalen) qualitativer Unterscheidung die Bezeichnung von qualitativen Momenten im prägnanten Sinne“ (S. 111).

Wir haben die Worte: „Diese Wertung erfolgt unmittelbar als Wahrnehmungsfunktion“ unterstrichen, weil sie uns den schwachen Punkt in der Theorie des Verf., der auf diese Weise — durch eine psychische Thätigkeit — in Anwendung der dynamistischen Auffassung unserer idealistischen Philosophen das Qualitative in den Sinnesfunktionen erklären will, zu enthalten scheinen. Gehört nämlich, wie unleugbar, die angebliche „Wertung“ zur Wahrnehmungsfunktion und geht sie dem Urteil voraus, so ist sie überhaupt nicht (subjektive) „Wertung“, sondern ein objektiver Faktor, ein wahrgenommenes Objekt, d. h. die sinnliche Qualität erweist sich als ein mit dem quantitativen Faktor untrennbar verbundenes und ihn bestimmendes objektives und zwar formgebendes

Element. In der Auffassung des Verf. bleibt absolut unverständlich, wie durch die Wertung der Seele das Quantitative in Qualitatives und zwar so mannigfach verschiedener Art umschlagen soll: in Qualitatives, das anscheinend den Objekten, nicht der Seele inhäriert.

Der zweite Teil des Schriftchens (S. 19 ff.) behandelt den Lautwandel und enthält treffende Bemerkungen über Gesetz und Thatsache im allgemeinen und speciell in Bezug auf die sogenannten Lautgesetze. Der Thatsache gehört der Anstofs, die Richtung an, die Gesetze aber sind zu suchen in den allgemeinen Beziehungen der Lautstufen, in den absoluten Verhältnissen des Lautmaterials (S. 25). Den Anstofs und die Richtung gibt der Accent (was durch den Gegensatz der germanischen und romanischen Sprachen erläutert wird). Ebenso treffend ist das über Analogie Gesagte: sie hat mit dem gesetzlichen Lautwandel nichts zu thun, sondern ist ein Princip der Verwendung von Lautformen, und zwar das generalisierende im Gegensatz zum individualisierenden. Principien der lautlichen Analogie sind morphologische (architektonische) Principien der Sprachbildung; die Stufen dieser phonetischen Architektonik sind das isolierende, agglutinierende und flektierende System im Sprachbau, denen das individualisierende, schematisierende und organisierende System in der Musik entspricht. Selbständig erscheint diese Analogie als Stufe der verallgemeinernden Analogiebildung (S. 29).

Aufser dem Material (Ton, Stimme) und dem formgebenden Princip ist als dritter und wichtigster Faktor die Verwendung des Lautes als Bezeichnungselement die freie Wortbildung ins Auge zu fassen (S. 32 ff.). Die (dichterische) Neuschöpfung ist mit der Urschöpfung wesentlich identisch. Dieselben Momente sind es, die der Schöpfung des Wortes und seiner künstlerischen Verwendung zugrunde liegen. In diesem Sinne zu forschen, ist Aufgabe der Philologie. Als Resultat wird sich ergeben, daß das Wort weder eine mystische Botschaft von oben, noch ein tierischer Schrei, sondern eine freie Schöpfung des Menschen ist (S. 34).

Was über scholastischen „Johanneismus“ gesagt wird (S. 63), beruht auf Unkenntnis der Scholastik; der vom Verf. so sehr betonte epithetische Charakter der Sprache wird von niemandem entschiedener als dem hl. Thomas hervorgehoben.

Ein abschließendes Urteil über Wahrheit und Wert der Gesamtansicht des Verf. wird erst möglich sein, wenn die versprochene ausführliche Darlegung vorliegen wird. Als ein Symptom der gegen atomistische und mechanische Vorstellungen, die auch ins Gebiet der Sprachforschung eingedrungen sind, gerichteten Reaktion verdient die kleine Schrift sympathische Beachtung.

München.

Dr. M. Glofsner.

Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde. Erwiderung auf Többes: „Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter“ von Dr. C. M. Schneider. Regensburg, Verlagsanstalt 1892.

Audiat et altera pars. Wie vorauszusehen war, hat Dr. Schneider nicht lange auf sich warten lassen, den Angriff Többes zurückzuweisen. Er thut dies ebenso entschieden, wie ruhig und gründlich. Freilich war Többe für sich darnach angethan, ganz für seine Ansicht einzunehmen,

wenn man nur leichthin seine Ausführungen verfolgte, ohne Schneider in seiner Abhandlung im 9. Bande und besonders in seinem ganzen 8. Bde. der Übersetzung der Summa theologica entgegenzuhalten. Vor allem wird nun vorliegende Erwiderung denen sehr dienlich und willkommen sein, welche nicht die genannte Übersetzung besitzen, um in hellerem Lichte Schneiders Ansicht zu schauen, als sie Többe darstellt. Die Erwiderung umfaßt 2 Teile. Der 1. Teil (bis S. 57) bespricht das Verhältnis der unbefleckten Empfängnis zur Erbsünde. In acht Paragraphen kommen der Reihe nach zur Sprache: Tragweite der hier berührten Frage; Meinung des Skotus; das Konzil von Trient und das Wesen der Erbsünde; das Wesen der Erbsünde. — Leitende Gesichtspunkte; die Erbsünde ist wesentlich ein Zustand in der Natur; die Erbsünde und die Ungerechtigkeit; die Erbsünde und unbefleckte Empfängnis; die dogmatische Bedeutung der unbefleckten Empfängnis. Der 2. Teil bringt die Zurückweisung der von Herrn Többe gemachten Einwände (bis S. 92). In drei Paragraphen wird besprochen: Unsere Behandlungsweise des Stoffes; das Verhältnis des hl. Thomas zur unbefleckten Empfängnis; Principielles für Dogmengeschichte.

Zunächst müssen wir Schneider vollauf recht geben, wenn er sagt, daß es sich bei unserer Frage um einen Gegenstand der tiefsten und schwierigsten Spekulation handelt. Többe hält die Frage für gar so einfach und meint mit einigen kurzen Stellen aus St. Thomas dieselbe beantworten zu können. Von der Erbsünde will er schon gar nichts Näheres wissen; und handelt es sich doch hier um das Freisein von der Erbsünde. Zu einem rechten Verständnis des heil. Thomas in unserer Frage gehört eine gründliche Kenntnis der diesbezüglichen Anschauungsweise der großen Gottesgelehrten des 12. und 13. Jahrhunderts, welche wesentlich dieselbe Meinung vertreten. Wir erwähnen von denselben: St. Bernard, St. Thomas, St. Bonaventura, Alexander von Hales, sel. Albert d. Gr., Petrus von Tarantasia, Richard von Mediavilla, Agidius Romanus (de Colonna), Heinrich von Gent, Durandus. Daß Schneider nun tüchtiger Kenner der großen mittelalterlichen Theologen ist, wird ihm auch der erbitterteste Gegner nicht absprechen können und legt davon in unserer Frage insbesondere der angeführte 8. Band das glänzendste Zeugnis ab. Darum aber gebührt schon seinen Ausführungen eine tiefere Beachtung, als sie Többe ihm zu teil werden läßt.

Im einzelnen heben wir hervor: die treffliche Auseinandersetzung der Ansicht des hl. Augustin bezüglich der Erbsünde und der Heiligung Mariä (S. 6—12), kurz zusammengefaßt in 4 Punkten (S. 12); der Meinung des Skotus (S. 12—16), welcher in der Auffassung vom Wesen der Erbsünde von St. Augustin (auch von St. Thomas, St. Bonaventura etc.) abweicht. Skotus setzt die Erbsünde nicht in den Mangel der Ungerechtigkeit, sondern in die Abwesenheit der heiligmachenden Gnade. Daraus sind einzelne Unterschiede zwischen beiden leicht erklärlich. — Erklärung des Dekrets Conc. Trident. über die Erbsünde (S. 16 bis 20), can. 5 (S. 19). — Die Erlösung Mariä durch Christus; Maria gehört Adam und Christo an (S. 23 ff.). — Die Erbsünde als Zustand nach St. Augustin, St. Thomas, St. Anselm (S. 29 ff.). — Die heiligmachende Gnade als neues Heilswerkzeug verbindet die Seele mit dem neuen Adam; und dies geschah bei Maria im ersten Augenblicke ihres Daseins. Positiver Beweis aus dem Ehrentitel Marias „Jungfrau“ (S. 33 f.). — Erklärung des Dogmas der unbefleckten Empfängnis (S. 45—50). — Dieses Dogma im innigsten Zusammenhange mit den anderen Dogmen; tief bedeutungsvoll auch für das praktisch christliche Leben (S. 50—57).

— So im 1. Teile. Im zweiten werden die von Többe gemachten Einwände ruhig und, wie uns scheint, schlagend zugleich zurückgewiesen. Unter anderm: die Vorwürfe der ungenauen oder gar falschen Übersetzung, sowie der Entstellung von Texten, der Konsequenzmacherei, der *petitio principii* (S. 66 f.). — Die Gleichstellung des heil. Thomas mit Bajus bezüglich der 73. *propositio damnata* (S. 70 f.) von seiten Többes wird als durchaus unberechtigt gründlichst nachgewiesen. Eingehendst wird das Verhältnis des heil. Thomas zur unbefleckten Empfängnis besprochen (S. 74—83); und zwar werden folgende drei Sätze näher darge-
 1. Thomas versteht unter *conceptio* nichts als den Ursprung, dem Fleische nach, von den Eltern her. Die Kirche aber versteht in ihren diesbezüglichen Entscheidungen unter Empfängnis das eigene für sich seiende Bestehen des Gezeugten. —
 2. Nach Thomas ist Maria stets und durchaus unbefleckt gewesen. — Der erste Augenblick der Beseelung ist gleichbedeutend mit der Heiligung, wenn Maria auf Gott und den Erlöser bezogen wird; und ist gleichbedeutend mit dem Fallen in die Erbschuld, wenn Maria auf den Ursprung von den Eltern oder von Adam her bezogen wird. — In Bezug auf Principielles für Dogmengeschichte unterschreiben wir voll und ganz die Sätze Schneiders: „Die stetige Tradition in der Kirche muß jeden Glaubenssatz tragen (S. 85); — je mehr wir hinaufgehen in das christliche Altertum, desto bestimmter und klarer erscheint der kirchliche Lehrinhalt vorgelegt (S. 87). — Ein Dogmenhistoriker muß zuerst studieren, welchen Sinn das Wort „Erbsünde“, „läsliche Sünde“, „Ungerechtigkeit“ u. s. w. früher gehabt hat. Dann erst kann er sagen, was früher gelehrt wurde (S. 67). — Die Häresieen wechseln; der Ausdruck der Kirchenlehre muß, zum Heile der Christen, den bestehenden Gefahren angemessen sein; der Inhalt aber bleibt immer derselbe. Aufgabe des Dogmatikers ist es, diesen Inhalt in den verschiedenen Zeiten der christlichen Lehre loszuschälen und zu zeigen, daß ein und dasselbe klare und bestimmte Verständnis der Dogmen vom Anfange an, durch alle Jahrhunderte hindurch, in der Kirche lebendig war und zwar desto lebendiger und tiefer, je näher den Aposteln“ (S. 89). — Unter die Vertreter der Ansicht, Thomas habe die U. E. gelehrt, wären zu Többe S. 35 f. noch nachzutragen: Franciscus Macedo, Reginaldus Lucarini, beide Ord. Praed., Eugenius Martenello Ord. Min., Augustinus de Angelis Congr. Somascha, Vincentius Latius, Thyrsus Gonzalez S. J., Bonae-Spei Ord. Carm., Seraphinus Capponi de Porrecta, Salvator Montalbanus Ord. M. Capuc. Siehe letztern de Immacul. Concept. Tom. 2 pg. 335; aus unserer Zeit ist anzuführen der gelehrte Kardinal Mazella S. J.; siehe dessen Werk *de Deo Creante*, *Dogma ex Traditione*, insbes. nn. 1121—1126, pg. 808 sqq. edit. altera. — Soviel dürfte wenigstens nach Schneiders Ausführungen jedem vorurteilsfreien Leser klar sein, daß von einem Widerspruch des hl. Thomas gegen das Dogma der U. E. durchaus keine Rede sein kann. Wo bliebe da auch die Encyklika Leo XIII. Aeterni Patris v. 4. Aug. 1879 und so viele, von ihm in diesem Rundschreiben angeführte, ausgezeichnete Lobsprüche der Päpste? Welchen Sinn hätten da z. B. die Worte Innocenz VI.: „Seine (des hl. Thomas) Lehre zeichnet sich aus vor allen anderen, jene der kanonischen Bücher ausgenommen, durch Richtigkeit des Ausdrucks, Maßhaltung in der Darstellung, Wahrheit der Lehrsätze, so daß, die dieser folgten, niemals auf einem Irrwege betroffen wurden, und, wer sie angriff, immer im Verdacht des Irrtums stand“. (Siehe Rundschr. Leo XIII.) —

Wie alle Werke Schneiders, so durchweht auch vorliegendes Schriftchen ein überzeugungswarmer Ton und ein echt kirchlicher Geist, gewiß die beste Empfehlung.

P. Josephus a Leonissa: O. S. Fr. Cap.

Willensfreiheit? Eine kritische Untersuchung für Gebildete aller Kreise von Dr. N. Kurt. Leipzig, W. Friedrich, 1890.

Der Kampf um die Willensfreiheit des Menschen dauert noch immer fort. Während die auf christlichem Standpunkte stehende Philosophie bereits seit Jahrhunderten mit der Frage im klaren ist, kann sich die alte und neue Philosophie, welche dem Materialismus und Pantheismus in seiner verschiedenen Fassung huldigt, aus den Schwierigkeiten, welche angeblich in dem Begriffe eines freien Willens enthalten sein sollen, nicht herauswinden. — Der Verfasser der angezeigten Schrift vermehrt durch seine Arbeit die bereits angehäuften Litteratur über die Willensfreiheit.

Wir wollen kurz seine Ansichten wiedergeben. — Nichts ist schwerer, meint er, als traditionelle Vorurteile aus dem menschlichen Herzen auszurotten. Eine solche ist aber die allgemein verbreitete Lehre über die angebliche Freiheit des menschlichen Willens, welche, trotz der klarsten Gegenbeweise, gar so tiefe Wurzel im menschlichen Herzen gefaßt hat. Die Ausrottung dieses allgemeinen Vorurteils wird noch erschwert durch den Umstand, daß die Verteidiger der Willensfreiheit sich fortwährend auf die Sittlichkeit, auf Humanität, auf die moralische Ordnung berufen, als wenn man nämlich ohne die Freiheit all das nicht ebenso aufrechterhalten könnte. Nichts ist unrichtiger, als dieses. Der Determinismus ist berufen, die wahren Principien der Sittlichkeit zu entdecken, er bildet die festesten Grundlagen für die wahre, leider bis jetzt noch nicht zur Geltung gelangte Humanität und Kultur, er will dem Menschen ein seiner Natur und der Wahrheit gemäßes und würdiges Dasein verleihen, tausende von Menschen von den Unruhen und den Qualen ihres Gewissens befreien; denn diese foltern und plagen sie nur deshalb, weil sie sich in der durchaus falschen Anschauung befinden, daß sie die freien Ursachen ihrer Fehltritte sind. Wahrlich, etwas Humaneres läßt sich kaum denken als der Determinismus. Erst dann wird die Menschheit wahrhaft glücklich und ihrem Ziele nahe treten, wenn einmal die sonnenklare Lehre über die Unfreiheit des Willens zur allgemeinen Geltung kommen wird.

Wie wird aber die Unfreiheit des Willens begründet, resp. erklärt? Aus rein tierischen Lebensäußerungen entwickelt sich allmählig, je nach den körperlichen und den vorwiegend durch die Schädel und Gehirnbildung bedingten geistigen Anlagen, in Verbindung mit dem erzieherischen Vorbilde und dem Einflusse der äußeren Lebensverhältnisse das geistige Wesen des Individuums. Hier sind schon die Keime des zukünftigen sittlichen Charakters niedergelegt. Dieselben entwickeln sich streng den Gesetzen der Natur gemäß, langsam und langsam zu einem reifen Charakter, aber so, daß nichts in dem aufgewachsenen Individuum enthalten sein kann, was nicht bereits in seiner organischen Beschaffenheit wenigstens dem Keime nach vorgefunden worden wäre. Kein Mensch ist imstande, zu seinem sittlichen Charakter auch nur ein einziges Atom neu hinzuzufügen. Alles ist durch die strengste natürliche Notwendigkeit zu

erklären. Wer von seiner Natur aus ein jähzorniges, dem Neide, Hasse, der Feindschaft u. s. w. geneigtes Temperament besitzt, kann unmöglich gegen seine Anlagen handeln. Dafs Klima, äufsere Verhältnisse, Geschlecht und besonders die Erziehung auf das Temperament und den sittlichen Charakter einen wirkenden Einfluß ausüben, ist ohne Zweifel wahr. Aber man darf ja nicht denken, dafs dadurch etwas Wesentliches am Charakter geändert wird. Alle diese und ähnliche Mittel sind nur darauf berechnet, den vorhandenen Keim zur Sittlichkeit zu wecken und seine angeborenen sittlichen Organe zum Wachstum zu bringen. Weil aber die Naturanlagen, körperliche Dispositionen, äufsere wie innere Beschaffenheit, Klima u. s. w. bei jedem Menschen verschieden sind, ist daraus auch die Verschiedenheit der einzelnen Handlungen, Temperamente u. s. w. zu erklären. Bei manchen Menschen sind die Sittlichkeits-Organen ganz unentwickelt, wie bei den unkultivierten Völkern, weshalb zwischen ihnen und z. B. dem vollkommensten Affen wohl kein grofser Unterschied zu finden ist; bei anderen aber werden dieselben durch Civilisation, Bildung des Verstandes, insbesondere aber durch die gewissenhafte Erziehung bis zu einer Höhe entwickelt, wie wir sie in unseren Tagen bei den gebildeten Nationen erblicken. Bei ihnen sind die Sittlichkeits-Organen fein gebildet, und zu dieser Höhe müßten sich alle Völker zu erschwingen suchen.

Bei manchen Menschen, fährt unser Verf. fort, ist die Sittlichkeits-Empfindung so ungünstig ausgebildet, dafs sie, wenn sie eine böse That begangen, von Reue und Schmerz ergriffen werden. Aufgabe der Erziehung sowie der eigenen Anstrengung ist, diese Unglücklichen aus ihrer traurigen Lage zu befreien und durch die deterministische Anschauung aus ihrem Wahne zu erlösen. Deshalb ist auch von dieser Lehre der Friede und die Ruhe der Menschheit abhängig. — Weil von einer freien Bestimmung keine Rede sein kann, so kann auch im strengen philosophischen Sinne von Schuld oder Unschuld, sowie von Zurechnungsfähigkeit nicht gesprochen werden. Dafs manche sich für schuldig u. s. w. halten, daran ist ihre unglückliche organische Beschaffenheit schuld; an und für sich befinden sie sich in einem traurigen Irrtume, aus welchem sie durch die goldene Lehre des Determinismus leicht zu retten wären, wenn sie dieselbe nur wohl beherzigen möchten. — Führt aber eine solche Behauptung nicht zur Unsittlichkeit, zum Umsturze in der menschlichen Gesellschaft? Nicht im mindesten. Allerdings darf man diese wichtigen Grundsätze und Wahrheiten nicht dem Volke und vor allem nicht der Jugend vor Augen halten, weil sie noch zu wenig reif sind für die erhabenen Lehren des Determinismus. Aber im Grunde genommen kann nur der Determinismus der Sittlichkeit und der menschlichen Gesellschaft Dauer verleihen. Der Determinist ist der liebevollste Mann der Welt; er erduldet alles von seinen Nebenmenschen, übt die Feindesliebe, verzeiht seinen Beleidigern aus ganzem Herzen. Er weifs ja, dafs alles mit Naturnotwendigkeit vor sich gegangen ist, und hätte er sich unter den nämlichen Umständen befunden, wahrlich, er hätte ebenfalls so gehandelt. Er ist nicht stolz, weil er weifs, dafs all das Gute, was er besitzt, von der Vorsehung ihm gegeben wurde. Das Christentum, da es die Feindesliebe und zugleich die Freiheit des Willens lehrt, befindet sich in bedauernswertem Irrtume; denn wie kann man jemanden lieben und ihm verzeihen, der sich absichtlich und freiwillig in den Fehler stürzt? Wenn also das Christentum den Bedürfnissen der Sittlichkeit und den Aufgaben der Zeit gewachsen sein will, muß es die gründlichen Reformen, die ihm wirklich not thun, sich einfach gefallen lassen (S. 105).

— Aber wo keine Schuld vorhanden ist, wie kann man da jemanden für seine Fehltritte strafen? Die Deterministen verlangen ja auch die Strafen, ja sie wünschten, daß dieselben strenger sein sollten, als die jetzige Gesetzgebung sie vorschreibt, aber sie verlangen die Strafen nicht für die Schuld, sondern auf daß das betreffende Individuum dadurch angeleitet werde, die in ihm liegenden Keime der Sittlichkeit zu pflegen, und auch, um dadurch den bereits stark angewachsenen Organen der Unsittlichkeit einigen Einhalt zu thun. So ähnlich wie bei den Tieren muß der Mensch, um es kurz zu sagen, dressiert werden. Am besten ist es, wenn man dieses Verfahren bereits in der Jugend, vielleicht im zweiten Lebensjahre, beginnt. Aber von einer Schuld kann unter keiner Bedingung gesprochen werden. — Zu merken ist jedoch, daß der tiefste und innerste Grund der menschlichen Handlungen das Unbewusste ist, weshalb die Untersuchungen Hartmanns nicht genug empfohlen werden können.

Daß übrigens die deterministische Lehre sich sehr wohl verträgt mit den erhabensten Anschauungen über Gott und die Vorsehung, dafür ist ein klassischer Zeuge Spinoza, der über diesen Punkt die schönsten, treffendsten und versöhnendsten Gedanken ausgesprochen hat. — Aber wann wird einmal die goldene Lehre des Determinismus eine eminent-praktische Bedeutung erlangen? „Solange noch hervorragende Philosophen mit allen Künsten der Dialektik der Lehre von der Willensfreiheit eine, wenn auch an sich höchst hinfällige, Basis zu verleihen bestrebt sind — so lange hinsichtlich vieler Gebiete des Wissens starrsinniger Aberglaube mit den zweifellosesten Forschungsergebnissen in Zwiespalt sich befindet, — so lange namentlich der allergrößte Teil der Gebildeten die wichtigste aller Fragen, als welche sich zweifellos die Frage nach der Freiheit des Menschen darstellt, entweder auf sich beruhen läßt oder dieselbe als gelöst erachtet mit der naiv-trivialen Begründung: „weil jeder Mensch thun kann, was er will, ist er frei und verantwortlich“, und deshalb jede tiefere Auffassung von vornherein als philosophisches Hirngespinnst ablehnt, — so lange alles dieses und noch so vieles Verkehrte triumphiert, ist die Zeit nicht gekommen für allgemeines Verständnis und praktische Bethätigung unserer Lehre, die dereinst die Welt erleuchten wird, wie keine vor ihr.“ — Schließlich hofft der Verf., daß er durch seine Darstellung manchen denkenden Kopf für seine Lehre gewinnen wird, und daß er auch, wenn auch einen noch so bescheidenen Teil, an dem endlichen Durchbruche der Wahrheit haben werde. „Auch hofft er, daß manches in den Qualen der Selbstvorwürfe befangene Gemüt Trost und Beruhigung aus den Wahrheiten schöpfen werde, deren Klarlegung ihm ebensowohl Verstandes- wie Herzenssache war.“

Was soll nun die gesunde Philosophie zu dieser Darstellung sagen? Sie hat bereits längst die Fundamente zu der Lösung aller dieser Einwände gegeben. Der Grundfehler unseres Verfassers ist, daß er den Menschen als ein vollkommeneres Tier betrachtet, d. h. daß er von der Geistigkeit, Spiritualitas der menschlichen Seele keine Vorstellung hat. Wie erhaben sind nicht die Principien der wahren Philosophie im Vergleich mit diesen Behauptungen! Sie unterscheidet im Menschen genau zwei Bestandteile, zweifache Fähigkeiten: die sinnlichen, die von den Organen abhängig sind, und die geistigen, welche zwar von ihnen *ex parte objecti* beeinflusst werden können, aber an und für sich mit ihnen nichts zu schaffen haben, noch weniger einen dominierenden, nötigenden Einfluß ausüben können. Und eine solche Fähigkeit unserer Seele ist

der Wille. Wir könnten also alles das zugeben, was der Verfasser in seiner Abhandlung schreibt; aber seine Ansichten gelten nicht für die geistigen Teile unserer Seele, sondern nur für die niederen, welche wir mit den Tieren gemein haben. Allerdings kann der Mensch seine angeborenen (sinnlichen) Eigenschaften und insbesondere sein Temperament nicht ausrotten, und das verlangt ja auch kein vernünftiger Philosoph, denn es hiesse die Natur zerstören wollen; aber sie befinden sich in der Gewalt des geistigen als des höheren Vermögens, und eben deshalb kann der Mensch dieselben beherrschen, je nach Umständen regulieren, kurz: seiner Vernunft dienstbar machen. Wenn man aber im Menschen kein geistiges Strebevermögen annimmt und den Willen identifiziert mit den niederen tierischen Fähigkeiten, so ist es nicht zu wundern, daß eine solche Behauptung derartige traurige Konsequenzen nach sich zieht, wie die im Buche des Verf. enthaltenen.

Daher kann sich die wahre Philosophie mit der Lehre des Verf. nicht einverstanden erklären. Seine Erörterungen über Gewissen, Charakter, Erziehung u. s. w. sind nicht der Wahrheit entsprechend. Das Gewissen ist innerlich unserer Natur und eine Eigenschaft unserer übersinnlichen Vernunft. Ebenso darf der Charakter nicht mit den sinnlich-organischen Teilen unserer Seele verwechselt werden. Die Erziehung hat zum Zwecke, die geistigen und nicht die tierischen Vermögen des Menschen zu veredeln; nicht in dem Sinne, als ob alles nur von ihr abhängig wäre, nein, in letzter Instanz hängt alles vom freien Willen des Menschen ab, und nicht allein von den angeborenen Sittlichkeitsorganen u. s. w. Daß Klima, innere, äußere Verhältnisse, Geschlecht, körperliche Anlagen großen Einfluß ausüben auf den sittlichen Charakter des Menschen, hat noch niemand bezweifelt; aber eben daraus kann man auf die Freiheit des Willens schließen. Wenn Klima, Familien-Verhältnisse, Erziehung auf den menschlichen Charakter einen nötigen Einfluß ausübten, dann müßten diejenigen Völker, die unter dem nämlichen Klima leben, einen, wenn nicht ganz und gar gleichen, so doch sehr ähnlichen Charakter besitzen. Dasselbe müßte gelten von den Kindern derselben Familie, Zöglingen derselben Anstalt etc. Nun möge man die Geschichte und die tägliche Erfahrung befragen, und sie werden uns gerade das Gegenteil von dem Gewünschten sagen, oder sie werden uns wenigstens keine Beweise für die Ansichten unseres Verfassers liefern. Was sind die jetzigen Bewohner Nordafrikas im Vergleich zu den alten Puniern? Die Bewohner Vorderasiens und Griechenlands werden uns wohl wenig an die alten Perser und Griechen erinnern. Die jetzigen Italiener und Franzosen werden wohl nicht sehr ähnlich sein den alten Römern und Galliern resp. Franken, trotzdem sie unter dem nämlichen Klima leben. Sind nicht die Zöglinge einer und derselben Erziehungsanstalt oft gänzlich von einander verschieden? Kinder derselben Familie und der nämlichen Lebensweise erinnern uns oft an alles eher, als an Ähnlichkeit der Sitten und Charaktere. Nach der Meinung des Verfassers müßte aber in den genannten Fällen wenn auch nicht eine Gleichheit, doch wenigstens eine auffallende Ähnlichkeit zu finden sein.

Es gibt kaum ein Zeugnis von großer Kenntnis des menschlichen Herzens, wenn man behauptet, niemand könne innerhalb einer kurzen Frist, oder gar in einem Augenblicke ein ganz anderer sittlicher Charakter werden. Die Geschichte und vor allem das Christentum, d. h. der Katholizismus, haben Beispiele genug dafür geliefert und liefern sie noch immer. Wenn aber der Verfasser solche unleugbare Erscheinungen für

psychiatrische Zustände hält (S. 117), hat er dadurch nur seine minder tiefe Beobachtungsgabe verraten. Der Vorwurf, den der Verf. gegen Kant schleudert (S. 43), dürfte vor allen ihn selbst treffen. — Die Note S. 99 hätte wegbleiben können, denn darin gibt der Verf. nur seine mangelhafte Belesenheit und Kenutnisse über die theologische Lehre von der Prädestination und Wahlfreiheit kund. — Dafs des Verf. Lieblingsautoren Hartmann, Spinoza, Feuerbach sind, dürfte seinen philosophischen Standpunkt zur Genüge kennzeichnen.

Nur aus Eifer für seine eigene Meinung sind die minder sanften Ausdrücke zu erklären, mit denen er die Argumente und die Ansichten seiner Gegner bezeichnet. Die Argumente der Gegner sind „Trugschlüsse, geschöpft aus oberflächlicher Beurteilung“ (S. 17), sie führen „zu ungeheuerlichen Widersprüchen“ (S. 54); sie sind „phantastischen, sich selbst zersetzenden, Thatsachen und Erfahrung negierenden Trugbildern“ ähnlich, welche vor der Leuchte der objektiven Kritik verschwinden wie der Nebel vor den Sonnenstrahlen (S. 73), weshalb jeder, der nicht blind ist, sich der deterministischen Lehre anschließen mufs (S. 23), sie beweist ihre Grundsätze mit überzeugender Wucht (S. 98). Die Lehre von der Freiheit des Willens versetzt ihn in ein Chaos von Widersprüchen (S. 17). Kants Behauptung über die angebliche Freiheit der Vernunft ist ein ungeheurer Irrtum (S. 79), und überhaupt befindet sich Kant, was die gegenwärtige Frage anbelangt, in schwerem, thatsächlichem Irrtume (S. 80). Will jemand sich von diesen kritiklosen Träumereien, haltlosen logischen Schlüssen (S. 29) und den schroffsten Widersprüchen (S. 31) befreien, so soll er ja nicht unterlassen, die scharfsinnigsten Untersuchungen Hartmanns (in der Philosophie des Unbewußten) genau nachzulesen (S. 64); wie denn überhaupt daselbst die Fundamente der deterministischen Lehre mit einer Klarheit dargelegt werden, wie sonst nirgendswo.

Dafs diese Darstellung nicht schonend genannt werden darf, ist aufer Zweifel. Aber aus dem ganzen Buche geht es hervor, dafs der Verf. die Wahrheit zu ermitteln sucht, es fehlen ihm aber die Grundlagen einer gesunden Philosophie. Sollten wir am Schlusse unserer Besprechung dem Verfasser etwas anraten, so möchten wir ihn bitten, er wolle die Mühe nicht scheuen und ein Handbuch der Philosophie, welches im Geiste der nüchternen Wahrheit geschrieben ist, in die Hand nehmen, und insbesondere jene Teile genau durchstudieren, welche über die Willensfreiheit handeln. Dafs vielleicht dasselbe im scholastischen Geiste und Stile geschrieben sein sollte, darf ihn nicht zurückschrecken. Sein die Wahrheit anstrebender Geist wird durch das Studium eines solchen philosophischen Werkes gesättigt, und er wird alsdann über die Willensfreiheit anders denken und auch in einem anderen Tone schreiben, als er es in der vorliegenden Abhandlung that. — Die letzten dreifsig Seiten sind der Widerlegung der Prorektorsrede (Über die menschliche Freiheit) Kuno Fischers gewidmet.

Graz.

Fr. Sadocus Szabó O. P.

Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe von O. Flügel.
2. Aufl. Cöthen, O. Schulze, 1890.

Der auf dem Gebiete der Philologie und Theologie rühmlichst bekannte und eifrig gelesene Verfasser macht in dieser Schrift den erfolgreichen Versuch, gegenüber dem schrankenlosen Materialismus die Seele

als „unteilbares Wesen, das da Träger aller geistigen Zustände einer Person ist“ (S. 120), wissenschaftlich darzuthun. Unter den „neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe“, auf welche er Rücksicht nimmt, ist jedenfalls die bedeutungsvollste die S. 49 erwähnte und S. 81—90 ausführlich behandelte, diejenige nämlich, gemäß welcher „von einer großen Anzahl Naturforscher die Ausschließlichkeit der äusseren Bewegungszustände für die Materie aufgegeben und als Ergänzung dazu innere Zustände in den Elementen der Materie angenommen werden“. Nach Helmholtz (S. 89) wäre ja das Geschäft der Naturforschung vollendet, wenn einmal die Zurückleitung der Erscheinungen auf einfache Kräfte vollendet sein wird. Wir geben dem Verfasser Recht, daß, wenn der Materialismus die hier angedeutete Wandlung vollzieht und konsequent durchdenkt, ein Weg zur Verständigung besteht; wir wollen ihm auch zugeben, daß anstatt „einfacher Kräfte“ besser „einfache Wesen“ zu setzen sei, die, so lange sie jedes für sich, abgesondert von allen anderen gedacht werden, keine Kräfte sind und haben. Dann aber ist die Schlußfolge unausbleiblich, daß es wohl einen Monismus, der Kraft nach, gibt, jedoch keinen Monismus, wenn die Wesenheiten in Betracht gezogen werden. Mit anderen Worten: Eine Kraft besteht, welche allen Wesenheiten das thatsächliche Sein der Existenz und einer jeden entsprechende Kraft mitteilt; von der aus die verschiedenen Wesenheiten in Wechselbeziehung gesetzt werden; die aber selbst nicht in diese Wechselbeziehung eintritt, so daß etwas anderes auf sie einwirken könnte, sondern die vielmehr wesentlich Kraft ist, d. h. deren Wesen selber nichts ist als reinste Kraft. Denn wenn jedes der „einfachen Wesen“ ohne Kraft ist, wie sollen sie dann sich gegenseitig zur Thätigkeit bestimmen, während ein jedes nur vermögend ist, bestimmt zu werden; es sei denn es besteht eine Kraft, die selber Wesen, also in sich notwendig, unendlich, von allem anderen Sein her unbestimmbar ist. Der Verfasser zieht diese Schlußfolge nicht direkt selber, seine Ausführungen aber lassen den Platz dafür offen. Eine völlig, auch einem Schöpfer gegenüber, ursprüngliche Mehrheit von Atomen, d. h. von solchen einfachen Wesen, die also rein aus sich beständen, ist jedenfalls undenkbar; denn einerseits gehört dazu, um thatsächlich zu sein, Kraft, und diese Wesen haben, nach Annahme, keine, und andererseits muß sich, wie Plato beweist, jede Mehrheit auf eine Einheit zurückführen lassen. Will man freilich diesen Monismus der Kraft, wonach alle Kräfte mit ihren Abstufungen und Wirksamkeiten von einer einzigen Kraft aus an erster Stelle in Thätigkeit gesetzt werden, konsequent weiter denken, so wird man nicht, wie der Verfasser zu meinen scheint, die Lebenskraft vom Körper, als Ergebnis verschiedener körperlicher Erscheinungen, ableiten und die Seele einzig zum Träger der geistigen Thätigkeiten machen dürfen. Man muß dann das Wesen des Körpers in das Vermögen setzen, Sein zu empfangen und zur Thätigkeit von anderswoher bestimmt zu werden, das Wesen der Seele aber in das Vermögen, den Körper, so lange sie in ihm ist, zum lebendigen Sein und zur Thätigkeit zu bestimmen. Dieses beiderseitige reine Vermögen oder diese beiden „einfachen Wesen ohne jede Kraft“ erhalten dann die jedem entsprechende Kraft von jener, die wesentlich keinerlei Vermögen, sondern nichts als Kraft ist. So sind in ihrem gegenseitigen Wesen Körper und Seele geschieden, als verschieden geartetes Vermögen für Sein und Wirken; in diesem Wesen aber selbst liegt die Verbindung zu einheitlichem Sein der Existenz und der natürlichen Thätigkeit auf Grund der reinen Kraft, mit Bezug auf die allein ein wirkliches Vermögen für thatsächliches Sein und Wirken, also ein Wesen, bestehen kann.

Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre; eine kritische Abhandlung von Dr. Viktor Lipperheide. München, M. Rieger, 1890.

Wir haben hier eine höchst interessante Schrift vor uns, die sich mit Sachkenntnis, reifem Urteil und in klarer, ruhiger Darstellung mit einer schon oft behandelten Frage beschäftigt: Wie steht Thomas zur Ideenlehre Platos und somit zur Philosophie dieses großen Weisen selber? Der Verf. faßt S. 128 sein Urteil in den Worten zusammen: „Thomas fühlte sich imstande, seine Auffassung der Platonischen Ideenlehre mit der Autorität des Stagiriten zu decken. Weit entfernt, daß er die Gestalt, in welcher das System Platos bei Augustinus, von der, in welcher es bei Aristoteles erscheint, nicht gehörig sonderte, strebt er vielmehr darnach, mit jenem im Einvernehmen zu bleiben, ohne genötigt zu sein, mit diesem zu brechen.“ Hatte zudem ja schon Augustin selbst gesagt, der Unterschied zwischen Aristoteles und Plato sei groß, wenn auf die Ausdrucksweise gesehen wird, gering und fast Null, wenn man den Inhalt berücksichtigt. (Vgl. S. 122 die Stellen aus Thomas zu I de anima 1, c. 8 und zu I Phys. c. 14, die ähnlich lauten.) Es ist ein Irrtum, wenn man den hl. Thomas so ganz zum Nachbeter des Stagiriten macht. Die einschneidendsten Beweise für die Existenz Gottes, für manche der göttlichen Vollkommenheiten, für die Natur des Übels etc. hat Thomas aus Plato. Er führt ihn nicht so oft an aus demselben Grunde, aus dem Aristoteles seinen Lehrer bekämpft: Die figürliche Rede, deren, gleich andern alten Philosophen, Plato sich bedient, konnte weit leichter zu Mißverständnissen Anlaß geben, wie die präzise Terminologie des Stagiriten. Dies ist besonders der Fall mit der Ideenlehre. Sind selbständig für sich bestehende, ewige Ideen die Substanz des vergänglichen Dinges, so daß sie dessen Sein formen und die Dinge, absehend von diesen Ideen, außerhalb ihrer selbst, nicht sind, so werden nicht diese dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Dinge verstanden, sondern etwas, was außen sich findet, nicht etwas Vergängliches, sondern Ewiges und Unveränderliches. Die Dinge werden schließlich zu Gott, da ja das Eine, Gute, also nach Plato Gott, auch unter den Ideen sich finden und die Dinge danach ihre Güte und Einheit haben. Die h. Väter haben, gestützt auf das Licht des Glaubens, bereits vom Beginne des Christentums an diese Mißverständnisse von der Lehre Platos fernzuhalten und das Erhabene herauszuschälen gesucht. Der Areopagite nahm zuerst und später zumal Augustin die Musterideen Platos an, aber als Ideen in Gott, nach denen Gott die Welt geschaffen hat und leitet. Dadurch wurden diese Ideen nur um so selbständiger, denn ihr Sein war das reine und einfache Sein des göttlichen Wesens. Es kommt ihnen Schaffenskraft zu, soweit sie mit Gott selber in reinster Thatsächlichkeit eins sind. Da sie keine Materie voraussetzen, so ist das Schaffen der Welt keine Notwendigkeit, sondern rein der göttlichen Güte gedankt, die, wie Thomas sagt, „andern die Ähnlichkeit mit ihr, das Gute, mitteilt, soweit es möglich ist“ (secundum quod possibile est), nämlich einzig auf Grund des freien Ratschlusses; ist ja doch der göttliche Wille mit Rücksicht auf alles andere wesentlich frei. Mit dieser Anschauung von den Ideen setzten die Väter in Verbindung die Engelsubstanzen, in welchen eine stets thatsächlich aufgefaßte, von Gott erschaffene Idee die Wesensform ist, zu der die andern, von Gott eingepreßt, hinzutreten. Diese intellectus separati sind causae instrumentales für das Hervorbringen der dem substantiellen Wechsel unterliegenden Dinge, nachdem

diese einmal geschaffen worden. Sie bereiten das wirkliche Sein vor, als *causae efficientes*, vermittelt der Bewegung der Himmelskörper, die von ihnen abhängt, wie ja jede Kreisbewegung, auch die des Blutes im animalischen Leben, von etwas Geistigem, zum mindesten von einer über dem Stoffe seienden Form, abhängt. So sind diese Substanzen *causae efficientes* kraft der ersten Ursache und vermittelt der Bewegung. Sie sind in *genere causae formalis*, einerseits weil sie in sich eine abgeleitete Idee haben, die zu ihrem Wesen gehört und gemäß der sie, als untergeordneter Exemplaridee, ihre wirkende Thätigkeit ausüben; andererseits, weil sie die ersten Urbilder in Gott schauen. Sie sind aber in keiner Weise die Wesensform selber der Dinge, als ob diese in sich keine hätten. Sie sind *causae finales*, insoweit ihre Wirksamkeit mit der göttlichen Güte verbunden ist. Nie aber sind sie *causae materiales* mit Rücksicht auf die sichtbaren Dinge und deren Eigenschaften, denn nie werden sie von diesen bestimmt.

Diesen Weg der Versöhnung von Aristoteles und Plato schlägt auch Thomas ein. Wenn Thomas beim Verfasser sagt (S. 104), „daß für das Böse keine Idee beansprucht werden könne, da es dem Augustinus zufolge in dem Mangel des Mafses, des spezifischen Wesens und der Ordnung bestehe“, Plato aber die Idee eben das spezifische Wesen genannt habe, so vermögen wir darin auch nicht einen Schatten von Widerspruch zu finden. Nicht den Mangel der Idee, welche Plato das aufsen bestehende Wesen der Dinge nannte, bezeichnet Th. als das Übel; dann wäre alles vom Übel, denn nichts hat sein Wesen außerhalb seiner selbst. Vielmehr spricht Th. da von den Ideen in Gott, welche weder Musterformen, Exemplarideen für ein Übel seien, noch (*secundum quod significat rationem*) wirkende Ursachen eines Übels gemäß der Kraft Gottes, denen das Wesen im Dinge folgt vermittelt der werkzeuglichen Ursachen. — Die Darstellung der Erkenntnislehre des hl. Thomas, resp. die Zurückweisung der Platonischen Ideenlehre von seiten des Aquinaten, hätte an Schärfe gewonnen, wenn der Verfasser (S. 12) die erste Thätigkeit des Intellekts, vermöge deren das Wesen eines Dinges als etwas Einheitliches erfaßt wird, als eine, ähnlich wie die Erfassung der Sinnesobjekte seitens der Sinne, mit Naturnotwendigkeit geschehende, unbewußte betont hätte (S. th. I, qu. 16, art. 2). Diese erste Thätigkeit ist noch nicht Erkennen, sondern genauer Gegenstand des Erkennens (*conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem*). Wird dann noch der zweite Hauptgrundsatz für die Erkenntnislehre des h. Thomas hinzugenommen, für den der Verf. ja eine prägnante Stelle (S. 29, IV C. 9. c. 4: *Verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet, ut intelligibiliter eandem naturam numero contineat*) anführt und gemäß dem das Eine Selbe, was aufsen macht, daß das Ding ist, innen, in der Vernunft, macht, daß das Ding erkannt werden kann; so erscheint es völlig unmöglich, daß etwas anderes das Wesen im Dinge sein kann, wie was im Dinge selbst die *potentia* ist für das Sein, nämlich die Substanz. Nur Vermögen kann ja eins werden mit Vermögen, nämlich bestimmendes mit dem entsprechenden bestimmbaren. Und so wird die Idee recht eigentlich zu einem Vermögen, ein bestimmtes Ding zu kennen; nicht ist sie von sich aus etwas Thatsächliches: nämlich das wirkliche Erkennen. Dann kann sie aber nimmer etwas einzeln für sich Bestehendes sein. Bei schärferem Hervorheben dieser Punkte würde der Verf. auch eine unbestimmte Ausdrucksweise (S. 99) betreffs der Phantasmen vermieden haben. Die Phantasmen „beeinflussen“ nicht „zur Hervorbringung von Denkformen“. Die fertige Idee wird notwendig eine der Vernunft innewohnende. Die Phantasmen halten sich

rein vom Gegenstande aus, ex parte objecti. Was die Farben für das Auge sind, das sind die Phantasmen für die Vernunft; oder was das Buch für das Lesen ist, das ja zum Lesen selber ex parte objecti nichts beiträgt.

Kants Lehre von Raum und Zeit, kritisch beleuchtet vom Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes aus; von Hubertus Gisevius. Hannover, Helwing, 1890.

Der Verfasser behandelt die Auffassung, welche Kant in der transcendentalen Ästhetik betreffs Zeit und Raum kundgibt und zur Unterlage seiner Kritik der reinen Vernunft macht. Nachdem er die unstreitbar vorhandenen Mängel der Kantschen Auffassung, wenn auch hie und da etwas einseitig, vorgelegt, kommt er zu dem Schlusse, die Wahrheit über die Begriffe von Zeit und Raum könne nur durch die Experimental-Psychologie festgestellt werden, wie Wundts Beobachtungen an der Entwicklung des Geistes von Kindern darthun; es handle sich hier also um „posteriorische Anschauungen“ und keineswegs um etwas a priori. „Kant hat einen durch Erfahrung eingeleiteten höchst verwickelten psychischen Prozeß als ursprüngliches einfaches Besitztum des Intellekts aufgefaßt. Hätte er Wundts Beobachtungen und Experimente zu machen vermocht, so würde er nicht einen Augenblick an der Posteriorität der Raumanschauung gezweifelt haben.“ Wir glauben kaum, daß dergl. Experimente an Kindern Kants Theorie beeinflusst hätten. Diese Art Beobachtungen sind zu sehr der vorgefaßten Meinung unterworfen, die der betr. Beobachter bestätigt zu sehen wünscht. Die einander entgegengesetztesten Ansichten stützt man heutzutage, vorzugsweise, auf das, was man an unmündigen Kindern sieht oder doch zu sehen meint; da ist man ja durchaus Meister, das Kind widerspricht nicht. Wir sind nicht dagegen, daß der Forscher solche Beobachtungen zu Hilfe nimmt; soweit sie nämlich allgemein, und nicht bloß von dem einen oder von dem andern, als gültig anerkannt sind; aber eine Wissenschaft darauf, ganz und gar, errichten, von der dann wieder die Gesamtheit der übrigen Wissenschaften am Ende abhängen soll, dies scheint uns zu weit zu gehen.

Den Weg also, welchen der Verfasser einschlägt, um Kant zu bekämpfen, erachten wir nicht als gangbar. Daß Kant für Raum und Zeit in der Vernunft die Wurzel sucht, tadeln wir nicht. Er hat nur darin gefehlt, daß er seine Vernunft oder die menschliche Vernunft mit der Vernunft an sich verwechselte, und diesen Fehler haben ihm Hegel, Fichte, Schelling bis auf Hartmann nachgemacht. Wenn es eine höhere und eine geringere Vernunft gibt, also Grade in der Vernünftigkeit, dann muß es eine unbedingt höchste Vernunft geben, die in ihrem ganzen Wesen und Fürsichbestehen nichts ist wie Vernunft; denn Grade gibt es nur, wo ein Höchstes besteht. Mehr oder minder warm wird ausgesagt mit Rücksicht auf das Feuer, zu dessen Wesen es gehört, im höchsten Grade, d. h. nichts als notwendig warm zu sein und deshalb in den andern Dingen die Wärme zu bewirken, weil es, in unbegrenzter Fülle, Wärme hat. Ohne die höchste Vernunft also, ohne daß diese nämlich davon die betr. Idee irgendwie hat, besteht weder Raum noch Zeit; und wird diese hinweggedacht, dann verschwindet notwendig auch Raum und Zeit und was darin enthalten ist. „Die Dinge sind, weil Gott sie weiß; und soweit sind sie, als Gott sie weiß.“ Dieser Satz des Aquinaten ist das Ergebnis reiner, folgerichtiger Philosophie. Die Kantsche Forschung selber, mit ihrer reinen Vernunft, muß dazu führen. Daß Kant stillstand in seinem Denken und die „reine Vernunft“ nicht zu dem ausbildete, wozu die

Grundlage seines eigenen Forschens ihn hätte treiben müssen, bildet die Ursache der Widersprüche, die sich in seinem System finden und die der Verfasser dieser Abhandlung scharf hervorhebt. Die Begriffe von Zeit und Raum sind Begriffe a priori; aber in der wirklich reinen Vernunft, die nichts ist als Vernunft, nämlich als vollendete Einheit des Erkannten und Erkennenden, sonach nichts ausserhalb ihrer für ihr Denken und Wirken voraussetzt: in der göttlichen Vernunft. Da wird die Erscheinungswelt nicht blofser Schein (S. 24), wenn sie auch ganz von dieser Vernunft abhängt; denn diese letztere ist die Fülle des Seins, weil die Fülle aller Einheit, und kann somit wirkliches Sein den von ihr gedachten Dingen geben, sie ist eben dem Wesen nach nichts als Vernunft, d. h. höchste, freie Wirklichkeit. Bei uns aber findet sich blofs ein Vermögen der Vernunft. Unsere Natur ist nicht thatsächliches Erkennen, sondern bringt blofs ein Können für das Verstehen mit sich; sie kann erkennen und kann auch wieder nicht erkennen. Da geht Raum und Zeit, aber nur als Vermögen, zum entsprechenden Begriffe zu werden, voraus; und nicht die äufseren Erscheinungen bringen den wirklichen vollendeten Begriff von Zeit und Raum in uns hervor, sondern die Vernunft bildet ihn mit eigener Kraft und trägt die Anwendung von demselben nach aufsen.

Dazu genügt freilich nicht ein „Intellekt“, wie er in dieser Abhandlung vorgeschlagen ist. Danach wäre die Vernunft „eine grofsartige Maschinerie“ (S. 34), „die am Gehirne haftet“. Die Vernunft ist mit Rücksicht auf das Gehirn eine in ihrem Wirken, im Erkennen, subjektiv gänzlich freie Kraft. Sie hängt im Akte des Erkennens nicht im mindesten vom Gehirne ab, und „es wird der exakten Forschung“ nie „gelingen, nachzuweisen, wie bei einem bestimmten geistigen Vorgange in bestimmten Ganglienkugeln und Nervenröhren eine bestimmte Bewegung bestimmter Atome stattfindet“. Man mag noch so sehr dazu kommen, „die Hirnvorrichtung sich abspielen zu sehen wie das Räderwerk einer grofsen Maschine“; man wird nie nachweisen, dafs die eigentlichste Thätigkeit des vernünftigen Erkennens dadurch erklärt werde. Der Mensch kann ohne Einbildungskraft, ohne Phantasiebilder nicht vernünftig verstehen, wie jemand ohne Buch nicht lesen kann, obgleich keinem das vorliegende Buch die Fertigkeit des Lesens oder auch nur eine gröfsere Fertigkeit des Lesens verleiht. Ist das Organ der Einbildungskraft demnach krank, so leidet darunter das vernünftige Erkennen; aber in keiner anderen Weise wie das gute Lesen leidet, wenn auf den Seiten sinnstörende Flecken sind oder wenn das Buch in schwankender Bewegung gehalten wird. Das hängt nicht mit der Vernunft an sich zusammen, sondern mit dem Zustande, in welchem sich bei uns das Vermögen der Vernunft, kraft der natürlichen Verbindung mit dem Körperlichen, findet. In der Einbildungskraft erglänzen die stofflichen Bilder der sichtbaren Dinge; und diese letzteren sind eben der natürliche Gegenstand des menschlich-vernünftigen Erkennens, das Bilderbuch, in welchem die Rätsel und Rebusse stehen; sagt doch der Apostel: „Wir erkennen jetzt wie in Bildern und Rätseln“. Hat das Körperliche diesen Zweck, Bilderbuch für die erkennende Vernunft zu sein, erfüllt, dann hört der jetzige Zustand der Vernunft auf. Wenn wir deshalb auch nicht mit dem Verfasser übereinstimmen, der da meint, dafs „die Wissenschaft sich fortgesetzt Gebiete erobere, die früher dem Glauben gehörten“ (S. 38), als ob nämlich Wissenschaft und Glaube die erbittertsten Feinde wären, die niemals Waffenstillstand schliessen; so sind wir doch seiner Ansicht, dafs „der Glaube stets der Schlufsstein menschlichen Denkens bleiben wird“, und

zwar aus dem Grunde, weil, was für uns Glaube ist, jetzt bereits als klares Wissen in der „reinen Vernunft“, in der göttlichen nämlich, sich findet und wir einst daran teilnehmen werden.

Die Seele und ihre Thätigkeiten. Nach den neuesten Forschungen auf Grund physiologischer Gesetze für Theologen, Pädagogen, Juristen und Gebildete dargestellt von Prof. Friedrich Koerner. 2. Aufl. Leipzig, Hartung u. Sohn, 1890.

Ein in hohem Grade dankenswerter Beitrag zur Seelenkunde! Zumal wird niemand diese Arbeit unberücksichtigt lassen dürfen, welcher sich über das Verhältniß der Seele zu den physiologischen Erscheinungen eingehender unterrichten will. Der Verfasser behandelt zuerst die Beschaffenheit der Verbindung von Leib und Seele, zergliedert darauf physiologisch das Nerven- und Gehirnsystem und geht dann zu den eigentlich psychischen Thätigkeiten über, beschreibt nämlich den Sinnenmechanismus, die Muskelgefühle, Empfindungen, Vorstellungen, die Gewinnung von Denkformen, Begriffen, Ideen. Die Darstellung des Kreislaufes der Geistesthätigkeiten bildet den Schluß. Was den principiellen Standpunkt dieser Abhandlung betrifft, so können wir uns gern damit im Einverständnisse erklären, daß der Verfasser die Anschauung vertritt, „die Seele als persönliches Ich veranlasse selber ihre Thätigkeiten“; wir vermögen auch dem Satze ein angemessenes Verständniß abzugewinnen, daß „alles psychologische Geschehen physiologisch möglich und die Seelenlehre selber angewandte Naturwissenschaft ist“, insoweit die Seele „den ihr eingepflanzten Naturgesetzen folgt und sie im freien Willen zum Ausdrucke bringt“, insoweit zumal die Seele mit dem Leibe zu ein- und demselben Sein verbunden ist. Wenn jedoch hinzugesetzt wird, daß, nur durch Physiologie zu psychologischen Kenntnissen gelangt werden könne“, so zeigt dies bereits den die ganze Arbeit in ihrem principiellen Teile kennzeichnenden Widerspruch, daß der Verfasser wohl einen selbständig im Menschen waltenden Geist theoretisch anerkennen möchte, aber vom Materialismus sich praktisch nicht loswinden kann. S. 10 verwirft er oben den Satz des Materialismus, daß „die Seele nur Ergebnis körperlicher Vorgänge ist“, und unten nennt er das Bewußtsein ein Entwicklung *produkt* des Naturlaufes, faßt also die höchste Thätigkeit der Seele in materialistischer Weise auf. Vielleicht fühlt er selbst diesen Widerspruch, ohne ihn heben zu können, wenn er mehrmals versichert, er beanspruche nicht, daß seine Arbeit einen Abschluß in der Erforschung des Wesens der Seele und ihrer Thätigkeiten darstellen solle. Der Widerspruch wäre unschwer zu vermeiden gewesen, wenn der Verfasser die genaue rechte Mitte eingehalten hätte, wie sie Thomas von Aquin vorlegt. Er hätte da alle die angeführten physiologischen Beobachtungen, die sehr zahlreich und höchst interessant sind, verwerten können; ja vielleicht wären einzelne noch präziser geworden und somit von einschneidenderem Nutzen für die Sache.

Wenn (S. 9) „Theologen behaupten, Leib und Seele seien grundverschiedene Wesen, die sich jeweilig verbinden und wechselseitig beeinflussen (zur Sünde verlocken), um sich dann wieder zu trennen“, so verurteilen wir solche Theologen zusammen mit dem Verfasser. Man darf sich die Verbindung von Leib und Seele nicht wie ein Kompagniegeschäft denken, wo die Kasse und der mit Hilfe derselben

gemachte Erwerb gemeinschaftlich ist. Dies ist ein Extrem, das ebenso falsch ist, wie jenes, wonach die Seele ein Ergebnis der Materie und ihre Thätigkeit ein Produkt materieller Kräfte ist. Thomas drückt die eigengeartete Verbindung von Leib und Seele mit Arist. durch die bei ihm ständige Formel aus: „Leben ist für die lebenden Wesen Sein“. Nicht der Körper hat ein Sein und die Seele hat ein Sein, welche beide, zusammengesetzt, das Sein des lebenden Wesens ergäben; sondern nur ein thatsächlich bestehendes Sein findet sich in jedem lebenden Wesen, und dieses kommt, als von der im Innern des letzteren waltenden Form, von der Seele. So verhält es sich auch beim Menschen. Es muß da wohl unterschieden werden zwischen der Verursachung, wie sie vom Künstler ausgeht und das Kunstwerk zur Folge hat, und jener Verursachung, wie sie in der Form selber des Kunstwerkes liegt. Nach der ersteren kommt von Michelangelo das Sein des berühmten Standbildes in St. Peter ad vincula, des Moses; da ist das Sein verschieden zwischen dem Künstler und dem Kunstwerke, denn hier handelt es sich um die wirkende oder etwas aufsen herstellende Ursächlichkeit. Diese Ursächlichkeit besteht nicht zwischen Seele und Leib. Die Seele macht sich nicht einen Leib und nimmt ihn an, wie der Künstler das Kunstwerk macht und ihm seinen Namen gibt. Wohl aber steht der Marmor im Standbilde des Moses ganz unter der Form des Moses; all sein künstlerisches Sein zieht er von dem Bilde des Moses; man sagt, indem man darauf zeigt: Das ist Moses und macht des Marmors keine Erwähnung mehr; ein einziges künstlerisches Sein ist da und dieses kommt ganz und gar von der Form. Ähnlich ist es beim Menschen. Deshalb sagt auch Thomas, die Seele gäbe dem Körper das Sein, absehend von der Seele hat der Körper kein thatsächliches Sein; es müßte denn wieder eine andere Wesensform da sein, wie z. B. die des Staubes. Es ist nur ein thatsächliches Sein im Menschen und dieses erhält durch die Seele seine Bestimmtheit und Gestalt, nicht aber die Existenz.

Dies verwechselt der Verfasser, wenn er oft in seinem Werke betont, die Seele sei ebenso allgegenwärtig im Leibe, wie Gott es ist im All. Gott ist notwendig gegenwärtig jedem Dinge als wirkende, das Sein nämlich der Existenz gebende und erhaltende Ursache. Diese wirkende Ursächlichkeit wird von der Seele, die den Körper im Körper selbst zu einem menschlichen formt und sonach mit ihm ein einheitliches Wesen bildet, wie die Dreiecksform mit dem Holze, wie das Mosesbild mit dem Marmor, als der formalen Ursache im Menschen vorausgesetzt. Gott hat der Seele als wirkende Ursache die Kraft gegeben, im Menschen die den Körper formende und bildende Ursache zu sein, und Er hat es dem Körper gegeben, von der Seele, als wesentlicher Form, das Mensch-sein zu erhalten. Ein andres Vermögen für das Sein bringt der Stoff und ein andres die Seele, das erstere enthält in seiner ganzen Ausdehnung nichts andres wie nach allen Seiten hin Bestimmbarkeit, Bildbarkeit, Formfähigkeit; während das der Seele innewohnende Vermögen bestimmende, bildende, formende Kraft besagt. Die Bestimmbarkeit aber einerseits und die bestimmende Kraft andererseits werden, durchaus naturgemäfs, eins dem Wesen nach durch die einwirkende Ursache: also durch die zeugende als untergeordnete, werkzeugliche, und durch den ersten Urgrund, durch Gottes Macht als die an der Spitze stehende und leitende. Da ist die einheitliche Thätigkeit im Bereiche der Natur gegeben und zwar eine Einheitlichkeit, wie sie inniger unter Naturkräften nicht gedacht werden kann. Es sind da nicht zwei Wesen, „die sich nicht verbinden und nicht aufeinander einwirken können, weil sie sich gegenseitig nicht beikommen“. Es ist hier ein

Wesen, in ihm sind bestimmende und bestimmbare, nämlich Seelen- und rein stoffliche Kräfte, zu einem Sein und zu einheitlicher Thätigkeit verbunden. Will aber der Verfasser, daß „die Vermittlung zwischen Geist und Körper durch das Nervensystem besorgt wird, das man kennen muß, um die gegenseitige Einwirkung beider Gegensätze (!) sich vorstellig zu machen“, so nimmt er selber zwei innerlich nicht verbundene Elemente im Menschen an, die nur gewaltsam, d. h. durch etwas Äußerliches, zusammengehalten werden.

Es bedarf keines weiteren Nachweises, daß, wenn Leib und Seele im Menschen nur ein Sein hat, weil da nur ein aus der bestimmenden Kraft und dem bestimmbaren, stofflichen Elemente zusammengesetztes Wesen sich findet, auch all die physiologischen Beobachtungen, welche eintreten, vom höchsten Werte für die Seelenkunde sind. Deshalb wurden sie aber auch schon von jeher gepflegt. Es ist dies ein Irrtum beim Verfasser, wie derselbe sonst auch häufig bei den Vertretern der modernen Wissenschaft besteht, daß die Alten von Physiologie nichts gewußt hätten. Er lese nur bei Albertus M. die Anatomie des menschlichen Körpers, bei Thomas den Kommentar zu Arist. de anima etc. etc.; und er wird nicht in solche Überschwenglichkeiten fallen, wie S. 65, wo „der Weihrauchduft, der sich zum Gottesdienste gesellt, die überweltlichen, mystischen Ahnungsschauer erhöht.“ Wir haben schon sehr oft Weihrauchduft beim Gottesdienste genossen, aber von solchen Schauern nichts gespürt, auch nie dgl. Erfahrungen von andern vernommen. Wir wurden auch nie durch den Weihrauch „in behagliche Feststimmung versetzt“. Die Alten waren weit besonnener bei ihren physiologischen Beobachtungen und zergliederten weit eingehender den Anteil des betreffenden Organs beim Empfinden. Dies erklärt sich durch die Notwendigkeit, welche ihnen ihre Auffassung von der Seele und deren strikte Einheit mit dem Leibe zu natürlicher Wirksamkeit auflegte. Danach war beim vernünftigen Erkennen alle Einzelheit und Besonderheit oder Beschränktheit den Sinnen und der mit diesen eng verbundenen äußeren Welt geschuldet; die Vernunft für sich allein hatte zum Gegenstande der Erkenntnis nicht das Einzelne, Besondere, Beschränkte, sondern einzig das Allgemeine. Quod est, cognoscitur, war die Formel. Der direkte Gegenstand des menschlichen Erkennens war das wirkliche Sein der Dinge, also das Besondere und stofflich Einzelne unter dem Gesichtspunkte der allgemeinen Idee. Diese letztere war bei den Alten nur Mittel oder Erkenntnisform, soweit der direkte Gegenstand in Betracht kommt; erst auf reflexem Wege konnte die allgemeine Idee selber Gegenstand des menschlichen Erkennens werden. Das eine einheitliche Sein des menschlichen Erkenntnisaktes umfaßte in sich notwendig den Sinn, und auf Grund der Sinne ward die Außenwelt Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis. Da war also die Erforschung der Sinne und deren Organe sowie der außen gegebenen Kräfte notwendig die Aufgabe des Forschers über die Seelenkunde. Und ebenso verhielt es sich mit dem Begehren. Der eine selbe Begehrakt gehört den Sinnen an, soweit da das stoffliche Einzelgut in Frage kommt, und dem vernünftigen Willen unter dem Gesichtspunkt des allgemeinen, nämlich insofern das einzelne beschränkte Gut auf den letzten Endzweck bezogen wird, das bonum commune. Darin besteht ja nicht die Sünde, wie der Verfasser zu meinen scheint, daß der Leib die Seele anlockt. Vielmehr ist Sünde dann vorhanden, wenn der Mensch ein beschränktes einzelnes Gut, das nur Mittel sein soll, um den letzten Endzweck zu besitzen, und in ihm alles, was nur immer dem Menschen als ein Gut vorkommen kann, in der Weise begehrt,

dafs er dabei stehen bleibt, trotzdem die Stimme der Vernunft ihm den Gesichtspunkt des Allgemeinen im Bereiche des Guten vorhält.

Der Verfasser hat überhaupt nicht unterschieden zwischen der Seele als Subjekt und Träger der Thätigkeit einerseits und als Objekt und Gegenstand der Thätigkeit andererseits. Das ist eben nur der vernünftigen Seele eigen, dafs sie auch Gegenstand der menschlichen Thätigkeit ist, indem sie selber von ihr erkannt und vervollkommen werden kann. Damit, weil sie nämlich zugleich Gegenstand der Thätigkeit ist, hängt es zusammen, dafs die Seele weiter besteht nach dem Tode; ihr letzter Zweck ist eben die eigene Vollkommenheit, soweit diese durch das Allgut als Gegenstand des Schauens und Geniefsens hergestellt wird. Ebenso hat der Verfasser nicht unterschieden zwischen der Seele als bestimmender Wesensform, von welcher der Leib es hat, ein menschlicher zu sein, einerseits und zwischen derselben Seele als 1. Bewegter, *primus motor*, im Bereiche der menschlichen Vermögen. Unter dem 1. Gesichtspunkte geht die Seele auch den sogenannten unwillkürlichen Bewegungen als bestimmende Kraft, wie dem Atmen, dem Schlagen des Herzens u. s. w. unbedingt vorher; unter dem zweiten Gesichtspunkte tritt hinzu das Moment des sinnlichen Reizes, der Auffassung, der Gewohnheit etc., wonach willkürliche Bewegungen entstehen. Die Seele steht immer an der Spitze als *principium*, und ihre Vollendung ist der Abschluß oder *terminus* vom menschlichen Sein und Leben. Man darf, will man nicht der ganz materialistischen Auffassung huldigen, nicht sagen, aus dem Muskelsinne werde die Empfindung erzeugt, von dieser der Gedanke, und das „Ich“ daneben stehen lassen, höchstens damit es unter den vom Stoffe allein kommenden Erzeugnissen wähle. Mit welcher Kraft soll denn das „Ich“ wählen? Doch jedenfalls kraft der Vorstellungen und Gedanken. Werden diese vom Stoffe allein erzeugt, so ist die Wahl ein Phantom. Was stärkere stoffliche Kraft mit sich bringt, wird überwiegen. Wir begreifen so, dafs, nach dem Verfasser, „die religiösen Gefühle angeboren sind wie die ästhetischen“ und dafs „religiöse Bekenntnisse und Formeln Menschenwerk sind“.

Heinrich Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Gekrönte Preisschrift. Rostock, Volkmann & Jerosch, 1891.

Es ist immer schlimm, wenn ein Autor über die Scholastiker urteilt, ohne ihre Terminologie zu kennen; doch daran ist man bereits gewöhnt. Schlimmer aber ist es, wenn derselbe die bekanntesten Scholastiker durchaus etwas sagen lassen will, wovon diese, alle insgesamt, ausdrücklich nichts wissen wollen. Der Verfasser obigen Schriftchens will unbedingt, dafs die Scholastiker *Semipelagianer* seien; und deshalb muß auch ihre Lehre von der Synteresis dem angemessen sein. Die Scholastiker haben nach ihm die Synteresis als Aktivvermögen gefaßt, kraft dessen sich der Mensch für die göttliche Gnadenwirkung disponieren kann. Also bedarf es gar nicht mehr einer Erweckung des Gewissens durch Gott. „Der Mensch kann aus eigener Kraft, eben weil die Synteresis es der Vernunft diktiert und der Wille thun kann, was die Vernunft befiehlt, den Weg zur Heiligung beschreiten“ (S. 57). Nun kann Thomas (S. theol. I, II, qu. 109, art. 6 und an vielen andern Stellen), so oft er will, versichern und mit ihm alle Scholastiker, dafs der Mensch sich nicht vorbereiten kann zum Empfang der Gnade, es sei denn durch den unverdienten Beistand Gottes,

der innerlich bewegt (*homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis*); er kann auf die Frage, ob der Mensch mit Notwendigkeit die Gnade erlange, wenn er thut, was er kann (S. 57), immerhin antworten, daß keinerlei Notwendigkeit vorliege, die Gnade zu erlangen, weil die Gnade alle Vorbereitung der menschlichen Kraft übersteigt (*nullam habet necessitatem ad gratiae consecutionem praeparatio secundum quod est a libero arbitrio, quia gratiae donum excedit omnem praeparationem virtutis humanae*, S. theol. I, II, qu. 112, art. 3). Das macht nichts. Die Scholastiker müssen einmal die Lehre vertreten, daß das *bonum morale*, also das mit natürlichen Kräften gethane Gute, eine notwendige „Vorstufe zum *bonum meritorium* sei“ (S. 56); denn sie müssen Semipelagianer sein und „erst die Reformation machte den rechtfertigenden Glauben und die damit verbundene Heilsgewissheit geltend“. Die scholastischen Autoren können, wie der Verf. selbst eine Anzahl diesbezüglicher Stellen anführt, ausdrücklich behaupten, trotz der Principien, welche die Synteresis vorlegt, trotz ihrer Vorschriften also, vermöge der Mensch zu sündigen und zu irren; sie mögen mit aller möglichen Klarheit behaupten, daß die Synteresis in der Vernunft sei und sonach nur Richtschnur des Handelns, aber nicht die Kraft selber, um gut zu handeln; — sie müssen trotzdem lehren, daß „der Mensch kraft der Synteresis fähig sei, aus eigenen Kräften das Gute zu thun“ (S. 56). Wie der Verfasser mit den Citaten der Scholastiker verfährt, erläutere ein Beispiel. S. 34 heißt es in einer Stelle aus Bonaventura (2. dist. 39, § 3, art. 1, qu. 1): *Conscientia est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus sive in quantum dirigit in opere*; dagegen S. 53: „Bonaventura und Heinrich (von Gent) verstehen unter der Synteresis allein den Willens-Habitus; Thomas etc. allein den Vernunft-Habitus“. Und was sagt Thomas, gemäß dem Verfasser selbst (S. 52): *Synteresis est aliquod dirigens ad operationem*. Aber der Verf. muß eben dahin kommen, daß die Synteresis bei den Scholastikern die Kraft zum Guten gebe, daß somit nach ihnen der Mensch von Natur „den Weg der Heiligung beschreitet“. Deshalb ist ihm sein Vorgehen vorgezeichnet. Die Synteresis muß bei den Scholastikern eine Kraft des Willens sein, dessen Gegenstand das Gute ist. Und so hat sich denn der Begriff langsam bei den Scholastikern entwickelt von Alexander Hal. bis zu Gerson, wo die Synteresis offen als „der höchste Grad aller Affekte“ (S. 55), also als bloßer Willenshabitus, dasteht und somit als „natürliche Kraft, das Gute zu thun“. Bis dahin war ein Schwanken in der Scholastik, so daß Alexander, Albert d. Gr. und Durandus die Synteresis als Vernunft- und Willenshabitus betrachteten, dann Thomas als Vernunft-habitus, Bernard aber, jedoch mehr verschämt und unklar, als Willenshabitus. Wenn aber Thomas, Duns Scotus, Gabriel Biel sie in die Vernunft allein verlegen, so liegt doch schon, nach Appel, implicite in dieser Ansicht die andere, daß die Synteresis im Willen ist, denn nach Th. (S. 41) ist der Wille unter der Vernunft, nicht neben derselben, muß also dieser folgen. So kommen schließlichs doch alle auf dasselbe hinaus, was ja beabsichtigt war. Nämlich „Aug. nahm das *liberum arbitrium* als Form neben dem zum Bösen bestimmten Willen an; die Scholastik gibt dem Willen (*voluntas naturalis*) noch die Richtung auf das Gute hinzu und zwar so, daß diese Richtung stark betont wird“ (S. 54). Das heißt: Der Gegensatz zwischen Augustin und der Scholastik ist fertig, letztere ist semipelagianisch; *quod erat demonstrandum*. Wie Thomas in Wahrheit das Verhältnis zwischen Vernunft und Willen auffaßt, hätte der Verf. leicht aus Thomas selber lernen können, denn dieser berührt mehrmals aus-

drücklich die Frage und sagt dann: Mit Rücksicht auf das Gute steht die Vernunft unter dem Willen, dessen Gegenstand das Gute ohne Ausnahme, das bonum commune ist; und mit Rücksicht auf das Wahre steht der Wille unter der Vernunft, deren Gegenstand alles Wahre ist, also auch jenes Wahre, welches der Zweck oder das Gute vorstellt. Beide Vermögen oder Potenzen werden verbunden mit Rücksicht auf die menschliche Thätigkeit selber in dem freien Willen, der (S. th. I, II, qu. 83, art. 3; Übers. Bd. III, S. 390), nach Arist., als begehrende Vernunft bezeichnet werden kann oder als vernünftiges Begehren; mit Rücksicht auf die ersten Principien der menschlichen Thätigkeit in der Synteresis, von welcher Th. sagt (I, II, qu. 80, art. 12; Übers. Bd. III, S. 365): „Die Synteresis ist keinerlei Vermögen, potentia, sondern ein Zustand im Vermögen..., der gebildet wird durch die von der Natur her bekannten unverrückbaren ersten Principien, um dem Endzwecke angemessen zu handeln“, also z. B. quod bonum est faciendum; quod malum vitandum. Da versteht es sich von selbst, daß ein solcher Zustand 1. zum Willen Beziehung hat, dessen Gegenstand der Zweck ist, und 2. daß er keine Kraft in sich enthält, um das gute Handeln zu bewirken, wozu es der natürlichen Tugenden für das natürliche Gute, der Gnade und der übernatürlichen Tugenden für das übernatürliche Gute bedarf. Ebenso kann der Architekt die Principien für ein gutes Bauen in sich haben und trotzdem schlecht oder gar nicht bauen. Weil die Scholastiker das Gewissen und an seiner Spitze die leitenden Grundsätze für gutes Handeln in die Natur des Menschen verlegen, ihnen Semipelagianismus vorwerfen, heißt entweder ebensoviel als in voller Unkenntnis der scholastischen termini sein, oder die Erbsünde, also das Böse, zur Substanz des Menschen machen, so daß auch keine Gnade die Natur des Menschen heilen, sondern höchstens sie verdecken kann. Hat aber Luther dies gelehrt, so konnte sich „der Mönch von Wittenberg gegen Papst und Kaiser“ nicht „auf sein Gewissen berufen“ (S. 60); denn nach eigener Lehre war ja sein Gewissen verdorben, „der ganze Mensch sündig“, so daß auch das Vermögen des Willens in ihm zu nichts Gutem mehr fähig war. Dann muß man aber auf jener Seite, nach eigener Lehre, aufhören davon zu sprechen, daß die sog. Reformation „das Gewissen des einzelnen geweckt“, „das Bewußtsein der persönlichen Verantwortlichkeit geklärt“ habe und wie diese Phrasen noch alle heißen. Denn darin geben wir dem Verf. Recht (S. 60), daß „die Reformation den umgekehrten Weg ging wie die Scholastik“, nämlich „die Vermöglichkeiten des nicht wiedergeborenen Menschen“ zu niedrig anschlug. Der Mensch behält auch in der Sünde seine natürlichen Vermögen, die Vernunft bleibt fähig, das Wahre zu erkennen, der Wille auf den Zweck des Menschen, das Gute, gerichtet; sonst wäre ja jede persönliche Sünde unmöglich, denn diese setzt voraus, daß es möglich ist, das Gute zu thun. Aber der Mensch hat keinerlei Kraft, seinen letzten Endzweck zu erreichen, diese erhält er durch Christum. Der intellectus practicus bezieht sich nicht, wie der Verfasser meint, bei den Scholastikern auf das sog. praktische Leben, wie Häuser bauen etc., sondern auf alles Handeln, dirigit in opere. — Die Definition (S. 9) bei Alb. M. hängt damit zusammen, daß die „haeresis“ — Wahl — eine „haesio“ zur Folge hat, und sonach würde das lateinische Wort, auch bei Alb., sich vom griechischen ableiten.

Stiborius, Dr. juris und phil.: **Die Kategorieen der sinnlichen Perzeption**; eine philosophische Skizze. Leipzig, Gustav Fock, 1890.

Der Verfasser legt in dieser Schrift gewissermaßen das Programm vor, nach welchem ein größeres Werk von ihm werden soll über das Verhältnis der äußeren Welt zu den Sinnen des Menschen und zugleich über die Zurückführung aller Arten von Künsten und Affekten sowie der Gruppierung der gesamten sinnlich wahrnehmbaren Wesen in der uns umgebenden Welt auf gewisse, den Sinnen entsprechende allgemeine Grundformen. Er zerlegt die Sinne in mathematische und physische. Die ersteren: nämlich das Gehör, das Sehen, das Tasten, haben zum Gegenstande die Linie, die Fläche, das Volumen oder den Körper; die anderen, nämlich der Geruch, der Geschmack, das Organ des Lebens, richten sich, als auf ihren Gegenstand, auf das Gasförmige, Flüssige, Feste. Danach ordnen sich dann die Künste, so daß der Linie die Musik entspricht, der Fläche die Malerei und die Architektur, Skulptur etc. dem Volumen. Die Affekte und die Erscheinungen in der sichtbaren Welt werden ähnlich geordnet. Manchmal scheint dabei die Einbildungskraft dem Zügel der kalten Vernunft sich entziehen und dem Verfasser offenbar durchgehen zu wollen. Wir berühren nur 2 Fälle. S. 62 heißt es: „Bei mehr Aufmerksamkeit vermag man durch Anlegen des Ohres an ein Blatt Papier die von einer fremden Hand mit Bleistift darauf gezeichneten Linien in Hinsicht auf gerade und kreisförmige zu unterscheiden und bei längerer Übung wird man höchstwahrscheinlich alle Figuren mit dem Ohre erkennen. Wer mir eventuell einwenden würde, daß es Linien gibt, die man weniger oder gar nicht hört, dem diene ich mit der Erklärung, daß diese Linien ebenso nicht gehört werden, wie man das Piepen eines Flohs nicht hört, obgleich ein solches stattfindet, was nur derjenige weiß, der schon einmal einen Floh im Ohre hatte. Das schreckliche Sausen im Ohre ist nichts anderes als vermittels seiner kleinen Organe beschriebene Linien oder Linien, hervorgebracht durch die Bewegung des Flohes im Ohre.“ Nach S. 126 „ist die Sonne im Innern der Erde als kolossales Feuer“. Die Sonne am Firmamente erscheint dem Verfasser nur als Abspiegelung dieser Wirklichkeit im Innern der Erde, während die Sterne ebenfalls keine Wirklichkeit haben, wie die Astronomen „bisher“ meinten, sondern Abspiegelungen der anderen Erd-Halbkugel sind. S. 59 wird betont, daß mit Rücksicht auf die Sinne jetzt ein „Chaos“ von Ansichten besteht. Wir vermuten, daß der Verfasser, obgleich er im Bereiche der Philosophie sehr belesen ist und in manchen seiner Ausführungen eine tüchtige Forschungskraft verrät, dieses Chaos nur vermehren wird, wenn er nicht ein festeres Fundament für seinen Aufbau auswählt. Wir raten ihm, den Aristoteles und dessen Erklärer, zumal Albertus M. und Thomas von Aquin, zuerst eingehend in den ihn beschäftigenden Fragen zu studieren, ehe er sein „großes Werk“ veröffentlicht. Es wäre zu bedauern, wenn sein genialer Einblick in das zusammenhängende Ganze der bestehenden Dinge und seine bedeutenden Kenntnisse der einzelnen philosophischen Systeme unter dem Scheine des Geistreichen durch völlig willkürliche, rein phantastische Annahmen sich in die Irre leiten ließen.

P. van Bemmelen, *Le nihilisme scientifique*. I. Dialogue entre le Dr. Oudèn et l'étudiant Ti, son neveu, S. 19; II. sources du nihilisme, S. 33; und espace, temps, matière, mouvement S. 51; correspondance entre l'étudiant Ti et le professeur de philosophie Ousia. Leide, E. J. Brill, 1891.

In geistreicher, populärer, stilistisch äußerst ansprechender Weise geißelt der Verfasser in diesen 3 wenig umfangreichen Heften den wissenschaftlichen Schlufspunkt des modernen Pantheismus, das Unbewusste oder das Nichts als Princip und Ziel des Forschens, ohne daß er in den Fehler der Oberflächlichkeit verfällt. Die Lehren des Professors gibt der Schüler in kurzen Sätzen wieder, so daß der Leser sich ohne Mühe von den vorhergehenden philosophischen Auseinandersetzungen Rechenschaft geben kann. Der gelehrte Onkel Oudèn entwickelt den wissenschaftlichen Nihilismus vor seinem Neffen Ti: Es gibt keinen Gott, keine Seele, keine Kraft, keinen Stoff, keine Bewegung. Nur ein derartiges Nichts besteht, daß dasselbe den Schein erweckt, als ob wirkliche Dinge vor uns wären. Das Néant-Mâya, das Nichts, was sich den Schein des Seins gibt, ist das schließliche Ende von allem Forschen. Demgegenüber setzt, kurz und kraftvoll, der Professor Ousia seinem Schüler Ti in Briefen auseinander, auf welchen Wegen man — durch die Ideophobie nämlich, den Materialismus, Monismus, Agnosticismus, Evolutionismus — zum Nihilismus gelangt ist und daß der Raum, die Zeit, der Stoff, die Bewegung keine imaginären, sondern in der Wirklichkeit bestehende Größen sind. Wir hätten gewünscht, daß der Verfasser auch den tief einschneidenden Begriff Platos, Aristoteles', Augustins, Thomas' von der materia prima, also von der eigentlichen Natur des Stoffes, behandelt hätte. Statt dessen finden wir nur die modernen Auffassungen des Wesens der Materie verzeichnet und die große Definition der Materie als bloßes unbestimmtes Vermögen, etwas Sichtbares zu werden, das nur von Gott her zum Sein bestimmt werden kann und sonach gegenüber allen Ursächlichkeiten im Bereiche der Natur endlos ist, kaum angedeutet. Würde die materia prima der Alten besser berücksichtigt worden sein, so hätten manche Ausführungen über Zeit und Raum an überzeugender Klarheit und an Schärfe gewonnen, und einige kleine Irrtümer wären vermieden worden. So ist die durée oder duratio nicht bloß der Zeit eigen, sondern auch der Ewigkeit und schließt somit die Aufeinanderfolge, das ante und post, nicht notwendig in sich ein. Auch eine Zeit ohne Anfang und Ende läßt sich denken. In der Be- resp. Verurteilung Kants mit seinen Ideen von Zeit und Raum scheint der Verfasser zu weit zu gehen. Wenigstens hindert es nichts, anzunehmen, daß, auch nach Kant, diese Begriffe einen realen Inhalt haben, der aber freilich, als Ding an sich, unerkennbar ist.

Kasimir Twardowski, *Idee und Perzeption aus Descartes*. Wien, C. Konegen, 1892.

Die moderne Philosophie kehrt, gleichsam naturgemäfs, zu ihrem Ausgangspunkte immer wieder zurück, und dieser Ausgangspunkt ist Cartesius. Es sind in allen Fällen die positiveren Geister unter den Vertretern der modernen Wissenschaft, welche die Ergebnisse ihres Forschens dadurch sicherstellen wollen, daß sie dieselben an den Principien des französischen Philosophen erproben. Der Verfasser der

vorliegenden Abhandlung hat mit nachahmenswerter Klarheit, mit feiner und scharfer Abgrenzung der termini, sowie mit philosophischer Gründlichkeit den interessanten Versuch gemacht, endgültig zu bestimmen, welchen Begriff Cartesius in seinen bekannten Definitionen mit dem Ausdrucke „perceptio“ und „idea“ verbindet. Dieser Philosoph hat noch viel aus der scholastischen Wissenschaft. Und so meinen wir, daß auch hier, um das Endresultat zu festigen und weiter auszubauen, es erforderlich sein wird, auf die scholastische Lehre nach dieser Seite hin Rücksicht zu nehmen. Wir müssen uns auf Andeutungen beschränken. Die alte Philosophie unterscheidet die Auffassung der Wesenheit von seiten der Vernunft, wonach letztere gleichförmig wird mit dem Gegenstande, und die Erkenntnis, die Bejahung oder Verneinung, dieser Gleichförmigkeit. Die erstere geschieht unbewußt, naturnotwendig und wird deshalb in Parallele gesetzt mit der Auffassung der Sinne: diese richten sich auf die äußeren Eigenschaften des Gegenstandes, die der Vernunft dagegen auf das inmitten der wechselnden äußeren Erscheinungen feststehende und dasselbe bleibende Wesen. Letzteres ist keine Folge der sinnlichen Eindrücke, sondern die Erfassung seitens der Vernunft ist eine selbständige. Wie vom Auge die Farbe, vom Ohre der Schall, so wird von der Vernunft das Wesen „Mensch“, „Löwe“ etc. erfaßt. Darauf, so meinen wir, bezieht sich der Ausdruck des Cartesius „perceptio“, den er ja auch von den Auffassungen der Sinne gebraucht wissen will. Das „clare und distincte percipere“ aber bezieht sich auf die bewußte Vergegenwärtigung des aufgefaßten Wesens, soweit dieses sich klar in sich und unterschieden von allen andern Wesenheiten vorstellt. Dies begreift indessen nur die sog. termini incomplexi in sich, wie wenn ich mir eben klar werde, daß ich einen Menschen sehe, ohne daß die allgemeine Idee „Mensch“ als solche, als animal rationale, Gegenstand meiner Erkenntnis ist; vielmehr erkenne ich den einzelnen Menschen unter dem allgemeinen Gesichtspunkte des Wesens. Die „idea“ aber ist der Inhalt selber des Gegenstandes der perceptio, nämlich der Begriff „Mensch“, als mit den Merkmalen der Allgemeinheit, Einheit, inneren Notwendigkeit der ihn zusammensetzenden Kennzeichen ausgestattet. In diesem allem aber ist bis jetzt weder Falsches noch Wahres. Wie das Auge nichts auffassen kann wie Farbe, so kann die Vernunft nichts auffassen wie Wesenheit. Die Wahrheit und die Falschheit kommt erst in Betracht, wenn ich anfangs zu urteilen, wenn ich also den Menschen als den Gegenstand der Perception zusammensetze mit dem Begriffe „Sein“ oder ihn davon trenne, indem ich sage: Der Mensch ist ein Mensch, oder: Dieser ist kein Mensch; oder wenn ich dasselbe thue mit der idea und sage: Der Mensch ist vernunftbegabt, oder das Gegenteil. Wir glauben, daß sich, wenn auf diese Lehre der Scholastik Rücksicht genommen würde, die Behauptungen des Verfassers noch prägnanter hinstellen und hier und da an Schärfe noch gewinnen würden.

Acht Abhandlungen, Herrn Prof. Dr. Michelet zum 90. Geburtstage als Festgruß dargereicht von Mitgliedern der philos. Gesellschaft.

Realismus und Idealismus in der Kunst. Von Ad. Lasson. **Anschreiben des Grafen Aug. Cuiszkowski an Prof. Dr. Michelet aus beider Jugendzeit.** 1837.

Die Musikwissenschaft und die Hegelsche Philosophie. Von G. Engel.

Über das höchste Gut. Von Friedr. Kirchner.

Wie steht es jetzt mit Philosophie und was haben wir von ihr zu hoffen? Von W. Paszkowski.

Hegel und Franz v. Badder. Von M. Runze.

Was heisst Denken? Von G. Ulrich.

De legis apud Paulum apostolum notione. Scripsit P. Zelle.

Zur Bibliographie der Schriften Karl Ludwig Michelets. Von Ferd. Ascherson. Leipzig, Pfeffer.

Es muß dem Herrn Prof. Dr. Michelet eine Freude gewesen sein, eine solche Festgabe zu seinem 90. Geburtstage entgegenzunehmen; so inhaltreich, stilvollendet und von Proben reifer Gelehrsamkeit und ernststen Strebens angefüllt sind die acht in diesem Hefte zusammengedruckten Vorträge, resp. Abhandlungen. Im ersten bespricht Adolf Lasson mit maßhaltender Wissenschaftlichkeit und feinem Kunstverständnisse den Realismus und Naturalismus in der Kunst. Beide Richtungen ebenso wie der Idealismus haben, wenn das Wort nur berücksichtigt wird und nicht so sehr der damit für gewöhnlich verbundene Sinn, eine gewisse Berechtigung; hat doch, wie Schinkel bemerkt, die Kunst den Beruf, „die innere, sichtbar gewordene Vernunft der Natur weiterzubilden und das Organ für diese Weiterbildung ist das hohe und eigentümliche Vermögen des Künstlers.“ Was ist das für eine „Vernunft der Natur?“ Jedenfalls nichts anderes als die Spur jener Vernunft, die nichts als Vernunft ist, in ihrem Erkenntnisakt voll selbständig für sich besteht und, weil alles von ihr kommt, allumfassend ist. Die Kunst ist die sinnlich wahrnehmbar hervortretende Versöhnung des Allgemeinen und der besonderen Einzelheit. Jenes Wesen ist die Quelle aller Kunst, welches von sich aus, wesentlich, Einzelbestand, Wirklichkeit ist, wo demnach das „Reale“, Wirkliche, Einzelne, zusammenfällt mit der „Natur“, der allgemeinen Richtschnur für das Sein im Dinge, und wo diese Natur, diese Wirklichkeit, das allumfassende Einzelbestehen eben die „Idee“, nichts als thatsächliches Erkennen ist. Deshalb genügt für den echten Künstler nicht die eigene Vernunft, die ja, weil bloß Vermögen, beschränkt und somit entwicklungsfähig ist: es genügt nicht das eigene Können, so vollendet es sein mag; er bedarf der künstlerischen Inspiration, die sein Kunstwerk mehr oder minder ähnlich macht der göttlichen Vernunft, die, kraft ihrer innersten „Natur“, einzelne „Wirklichkeit“ als „Idee“ ist und wonach dementsprechend im Kunstwerk immer Naturalismus, Realismus, Idealismus vermischt sein müssen.

Wir heben noch die dritte Abhandlung hervor, die ebenfalls von hervorragendem Kunstgefühl zeugt. Der Verfasser steht hier, wahrscheinlich auf seinem eigensten Gebiete, ganz anders da, wie wenn er durch Hegelsche Philosophie, d. h. durch abstraktes Denken, die Socialdemokratie zähmen will. Wir wünschten nur, daß er, ebenso wie er Hegel und Helmholtz eingehend studiert hat, auch die Kommentare von Thomas von Aquin zu den Stellen in der Aristotelischen Physik und Metaphysik, wo dieser das Musiksystem des Pythagoras behandelt, einer Prüfung gewürdigt hätte. Sowohl Hegel wie Helmholtz übergehen das wichtigste Element des musikalischen Eindrucks. Das ist die Einheit,

welche zwei Intervalle auseinanderhält und doch sie zusammenwirken läßt. Der Musikdirektor kann bloß deshalb die falschen Töne der Sänger oder Musiker unterscheiden und korrigieren, weil die Einheit des Ganzen tiefer ihn beherrscht. Die verschiedenen Schwingungen erklären nicht den musikalischen Eindruck, sie erklären höchstens den Lärm. Auch darf man nicht sagen, daß diese Einheit von der Empfindung kommt und somit ganz subjektiv ist; denn sie besteht außen in der Partitur und wird von da aus durch alle in derselben Art aufgenommen, die Empfindung vergegenwärtigt sie bloß dem Zuhörenden. Der Grund, weshalb die moderne Philosophie diesen Punkt vergiftet, ist nicht schwer aufzufinden. Sie kennt keine Einheitsfülle als erstes Princip des Wirkens, sondern nur eine abstrakte, also gänzlich schwache und ohnmächtige, leere Einheit; sie kommt höchstens am Ende zu einer bewußten Einheit. Bei der alten Philosophie aber glänzt im ganzen Sein die Einheitsfülle des ersten Princip durch, das da, seinem Wesen nach, also nichts als Wirklichkeit und Kraft ist.

Zu Nr. 4 „über das höchste Gut“ bemerken wir, daß das Ergebnis der Untersuchung durchaus mit Thomas v. Aquin übereinstimmt, der beständig wiederholt: *Bonum est homini, secundum naturam esse*, d. h. der Mensch handelt gut, wenn er seiner vernünftigen Natur folgt. Es ist falsch, was so oft wiederholt wird, daß die „Theologie“ kein anderes Princip und keine andere Richtschnur des Guten kenne, wie einen abstrakten Gott, will man nämlich unter „Theologie“ die scholastische Wissenschaft verstehen. — Auch die Auslegung von das. 2, 19 in nr. 8 billigen wir: „Durch das Gesetz sind wir dem Gesetze gestorben,“ insoweit das A. G. selber auf Christum und auf die Kraft des Glaubens hinweist. — Nr. 2 ist mehr geistvoll und pikant, wie nützlich und belehrend; auch hätte der Brief Michelets abgedruckt werden müssen, auf den dies die Antwort ist.

Dr. Franz Erhardt, Der Satz vom Grunde als Princip des Schließens. Halle a. S., Pfeffer (R. Stricker) 1891.

Der Verfasser, welcher, behufs der *venia legendi*, der philosophischen Fakultät der Universität Jena diese Abhandlung vorlegte, bietet damit eine sehr anerkennenswerte Probe seiner philosophischen Bildung. Sehr angenehm berührt zuvörderst der ruhige Ernst dieser Arbeit, die nicht alles früher Dagewesene über den Haufen werfen will, um ein ganz neues System an die Stelle zu setzen, sondern vielmehr mit gereifter Gründlichkeit das bereits Feststehende übersichtlich und in klarer Redeweise zusammenfaßt, um zu belehren und nur hie und da, in nebensächlichen Punkten und mit Vorsicht, zu korrigieren. — Wenn er S. 40 die allgemeinen Regeln nicht anerkennen will: *Ex mere negativis nihil sequitur*, und: *Ex mere particularibus nihil sequitur*, so scheint er die Distinktion zu übersehen, welche zwischen einer Schlußfolge *per se* und einer *per accidens* besteht. Bei ihm folgt allerdings etwas, aber nicht *per se*, d. h. aus dem wesentlichen Inhalte der Prämissen, sondern *per accidens*, d. h. vermöge dessen, was nebensächlich, von außen her, diesen Inhalt begleitet, so daß es auch, unbeschadet des wesentlichen Inhalts, fortfallen kann. Auch hätte die zweifache, für die Beurteilung der Schlußfolge einflußreiche Bedeutung des *esse* zur Vermeidung von Mißverständnissen eigens hervorgehoben werden müssen; insoweit nämlich es die Thatsache des Seins bezeichnet, welche vom inneren Wesen getragen wird, und insoweit es bloß als das Ergebnis der Seelenthätigkeit dasteht.

welche das Subjekt mit dem Prädikat verbindet. Der Besprechung des strengen Syllogismus folgt eine kurze Darlegung des Analogie- und Induktionsschlusses.

Emil Schlegel, Arzt in Tübingen, **Das Bewußtsein**, Grundzüge naturwissenschaftlicher und philosophischer Deutung; mit Geleitsworten von Prof. Th. Meynert in Wien. Stuttgart, Fromann (E. Hauff), 1891. S. 126.

Bei den Vertretern der modernen Wissenschaft herrscht allgemein der Übelstand, daß die termini zu unbestimmt gefaßt werden. Wenn der Verstand, z. B. nach dieser Abhandlung über das Bewußtsein, „empfindet“ (S. 124), „Instinkt hat“, die „realen, formalen, unwesentlichen Elemente des Seins“ erfafst; wenn die Formen des Bewußtseins (S. 35) sind „die Empfindung, die Wahrnehmung, das Gefühl, der Gedanke, die Stimmung, die Einbildung, das Begehren, das Streben, der Trieb, der Wille; wenn das Ich aus einem Wir kommt (S. 72); so kann man sich eben alles Mögliche unter dem Verstande, dem Bewußtsein, dem Ich, denken und da muß notwendig Unklarheit entstehen. Die sehr achtenswerten physiologischen und psychologischen Ausführungen des Verfassers hätten, auch als Ganzes und nicht bloß als einzelne betrachtet, eine ganz andere Bedeutung gewonnen, wenn sie an die scharf abgegrenzten Begriffe der alten Philosophie wären angeknüpft worden. Wir sind der Ansicht, daß die einzelnen Beobachtungen, welche in dieser Schrift angeführt werden, nur in wenigen Fällen einer Korrektur bedurft hätten, auch wenn sie nach den thomistischen Grundbegriffen zu einer Einheit zusammengefügt worden wären: wohl aber würde die innere Ordnung und Klarheit, somit die Eindringlichkeit und der Nutzen größer gewesen sein. Nur zu oft tritt jetzt, weil eben alles Mögliche als Bewußtsein, als Geist, als Verstand bezeichnet wird, das da Ausgeführte in Gegensatz zur täglichen Erfahrung. Wenn der Verfasser im Beginne seiner Untersuchungen mit Bewunderung beschreibt, wie der Stichling, ein kleiner Süßwasserfisch, sein Nest baut, und daraus schließt, dieses Tierchen habe Bewußtsein, wenn er überhaupt Bewußtsein (S. 31) die Selbsterscheinung der Naturbeziehungen im betr. lebenden Wesen nennt, so verwechselt er Bewußtsein mit bloßer Kenntnis und dementsprechendem Urteile. Daß das Tier Kenntnis und Urteil hat, ist kein Ergebnis der modernen Forschung. Thomas schreibt mit Aristoteles dem Tiere, dem positiven Inhalte nach, die *ratio particularis* zu, d. h. einen auf besondere, beschränkte Verhältnisse gerichteten Verstand, nur nennt er sie beim Tiere, um Mißverständnisse zu vermeiden: *vis aestimativa*, Schätzungskraft. Überhaupt redet die alte Philosophie wenig von einem „Instinkt“, der ja den modernen Gelehrten gar nicht gefallen will. Das Tier hat Urteil; aber die bestimmte Richtung dieses Urteils kommt nicht vom Tiere und steht nicht in seiner Gewalt, sondern von der Natur im Tiere und ist somit notwendig. Der Mensch hat Bewußtsein, weil er, was das Tier nicht kann, seine eigene Kenntnis, d. h. die Gleichförmigkeit des Verstandes mit dem Gegenstande, erkennt und kraft der allgemeinen Principien seiner Vernunft beurteilt. Das Tier hat keine allgemeinen Principien vom Guten, vom Wahren, vom Zwecke und deshalb hat es keine freie Verfügung über sein Erkennen. Der Stichling wird nie anders, als er thut, sein Nest bauen, denn er kennt wohl die Art und Weise, wie dieses Nest zu bauen ist; über seine eigene Kenntnis aber hat er kein Urteil.

Er kann nicht an einem allgemeinen Princip prüfen, ob nicht unter Umständen andere Materialien zu nehmen oder die nämlichen Materialien anders zu verwenden seien. Der Mensch oder überhaupt das vernünftige Wesen kennt sein eigenes Urteil und hält es gegen das allgemeine Princip. Da erlangt er die freie Verfügung über dasselbe. Es kann ihm für einen weitentfernten Zweck das Nämliche als verfehlt erscheinen, was ihm für einen näheren Zweck gut erschien. Darin besteht das Bewußtsein, daß ich Gewalt habe über meine Kenntnis und sonach über mein Streben. Insoweit erkenne ich mich selbst. Dieses Bewußtsein ist beim Menschen nicht unbeschränkt, nämlich es erstreckt sich nicht auf alles; daß z. B. sein Herz schlägt, sein Magen verdaut, das weiß er. Aber er hat darüber keine Gewalt; auch wenn er schläft, geschieht es. Ein einziges Selbstbewußtsein ist völlig unbeschränkt, nämlich das göttliche Ich; und deshalb steht alles Sein in seiner Gewalt und kommt von Ihm. Wir sagen nicht, daß dem Verfasser diese Unterscheidung von bloßer Kenntnis und von Bewußtsein fremd ist. Er spricht von einem primären und sekundären Ich, indem er letzteres dem Menschen zuschreibt (S. 31); er trennt vom Instinkt den Instinktzwang (S. 43) und stattet mit der Richtung auf letzteren das vernünftige Wesen, zum Unterschiede vom Tiere, aus; er setzt das Denken in die Loslösung vom individuellen Interesse (S. 62) und löst es demnach los von den materiellen Schranken, knüpft es an das Allgemeine. Aber diese Unterscheidungen erscheinen vielmehr als Auskunftsmittel, um offenbaren Widersprüchen zu entgehen und der täglichen Erfahrung nicht zu sehr ins Gesicht zu schlagen, als daß sie Klarheit brächten. Seinen Begriff „Bewußtsein“ muß er ändern, dann bedarf es dieser Auskunftsmittel gar nicht. — Gewiß ist das Bewußtsein beim Menschen „an differenzierte Körperteile geknüpft“ (S. 27); aber nur so, daß diese Körperteile den Gegenstand der vernünftigen Kenntnis vorlegen, während der vernünftige Geist rein aus eigener Kraft in diesem Gegenstande das findet, wonach er erkennt. — Der Satz: animal agitur, non agit (S. 3) ist von Thomas, nicht von Cartesius. —

Dr. Max Rackwitz, Gymnasiallehrer zu Aschersleben, **Hegels Ansicht über die Priorität, von Zeit und Raum und die Kantschen Kategorien**; eine philosophische Kritik nach Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Halle a. S., Pfeffer (R. Stricker) 1891. S. 82.

Die Schrift dankt der Überzeugung ihr Entstehen, daß sich die deutsche Philosophie zu Hegel zurückwendet und damit ein neues Emporblühen derselben angebahnt wird. Wir sind dieser Überzeugung nicht, meinen vielmehr, daß die sog. deutsche Philosophie sich zum Hartmannschen Unbewußten d. h. zum Nichts hin entwickelt und demnach ihrer natürlichen Anlage folgt (vgl. „Das philosophische Dreigestirn des 19. Jahrhunderts“ in E. v. Hartmanns gesammelten Studien und Aufsätzen). Schopenhauer und Hartmann haben nur die Konsequenzen aus Kants philosophischem System gezogen; sie haben dem unbekannten „Ding an sich“ den geeigneten Namen gegeben, der eine nach der praktischen, der andere nach der rein spekulativen Seite hin. Wir haben jedoch die vorliegende Studie mit großem Interesse gelesen: denn sie zeigt, wie vergeblich, auch beim besten Willen sowie bei gediegener Gelehrsamkeit und natürlicher Anlage zu philosophischem Forschen, es

ist, aus der Sackgasse herauskommen zu wollen, in welche die Begründer der modernen Philosophie, von Cartesius und Spinoza an, die philosophische Forschung hineingeletet haben, wenn man nicht vollständig mit deren Principien bricht. Die „Substanz“ des Cartesius, das „Unendliche“ des Spinoza mit den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung, das „Ding an sich“ des Kant, die reine Abstraktion oder „das Sein an sich“ Hegels besagen ja „am Ende“ immer ein und dasselbe: nämlich, daß alles Erkennen, also alle Philosophie von einem an sich unerkennbaren Fundamente getragen wird. Was aber unerkennbar, notwendig, unbewußt ist, also zum Bewußtsein keiner Vernunft gelangen kann, das ist nicht, ist das Nichts und da hört alles Philosophieren auf. — Daß Sein und Denken zusammenfällt, ist kein Ergebnis Hegelscher Forschung; das ist Gemeingut der alten Philosophie von Aristoteles und Plato an. „Soweit die Vernunft thatsächlich versteht, ist sie das thatsächlich Verstandene,“ *intelligens actu est intellectum in actu*. Eine Vernunft also bloß, die gar kein weiter entwickelbares Vermögen hat, sondern, dem ganzen Wesen nach, thatsächliches Denken ist, *actus purus*, ist auch ihr eigenes Sein und versteht alles, weil sie sich selbst erschöpfend begreift, ohne die nichts sein kann. Wo nicht reines Denken ist, und nicht rein thatsächliches Sein, sondern noch unentwickeltes Vermögen, wie wesentlich beim Stoffe und dem, was mit demselben zusammenhängt, da kann auch Sein und Denken nicht bedingungslos zusammenfallen, sondern soweit da Vermögen ist für das Sein, besteht auch Vermögen, Gegenstand des Denkens zu sein. Die unbestimmten termini sind öfter dem Verfasser verhängnisvoll. Wenn die Einbildungskraft immer sinnlich ist (S. 10), da kann sie keine Allgemeinbegriffe haben (S. 9); denn eben der letztere sieht ab von allem Besonderen und verlangt als seinen Sitz eine vom stofflichen Organ losgelöste Kraft, während die Sinne wesentlich am stofflichen Organe haften. S. 27 u. 28 bei der Hegelschen Bewegung von der Einheit zum Unterschiede durch die Beziehung zum Wesen wieder oder zur Einheit verwechselt der Verfasser die beiden Arten von Bewegung: die des Unvollkommenen (*actus imperfecti*), wo die Bewegung zu einem neuen Sein führt, wie aus dem Holze ein Dreieck wird, und die des Vollkommenen (*perfecti*), nämlich der Vernunft, wo Bewegung nur Bethätigung — Akt — besagt.

Dr. J. Paul, Über die Wege des Denkens. Leipzig, Wigand, 1891. S. 53.

Dieses Schriftchen regt mehr zu Fragen an, als daß es Antworten gibt. Reines Wollen, d. h. ein Wollen ohne Gegenstand, ist Unsinn, heißt es S. 9; und S. 11: Beim Wahrnehmen tritt meinem Willen ein Fremdes gegenüber, welches ihn einschränkt. Was wird denn eingeschränkt, wenn Wollen ohne Gegenstand ein Unsinn ist, also nicht denkbar? Wenn „Bewegung der Materie im Raume die Natur ist“ (S. 19), was ist eigentlich in Bewegung, da doch dem Anfange und dem Ende einer jeden einzelnen Bewegung das Subjekt oder der Träger, wie z. B. der Mensch, der Wagen, gemeinsam, also in der Bewegung ein und dasselbe bleibend ist? Bekanntlich schließt Aristoteles aus dieser letzteren Wahrheit auf die Einheit des Trägers aller substantiellen Bewegung und findet diese Einheit in der *materia prima*. Nur Wollen und Kraft existiert beim Verfasser. Ist denn Wollen keine Kraft? Und wer oder was will denn am Ende? Woraus besteht das Subjekt des Wollens, wenn alles nichts ist als Wollen? Inhalt des Bewußtseins ist das Wollen und dessen Gegenstand

(S. 29). Aber bin ich mir des Üblen in mir nicht bewußt, trotzdem es nicht Gegenstand meines Wollens ist? Der Verfasser nennt, nicht mit Unrecht, die Anschauung Kants von Zeit und Raum wunderbar (S. 38). Vielleicht wird man die seinige noch wunderlicher finden: Die Zeitlichkeit ist die Form jeden Bewußtseins-Inhalts, die Räumlichkeit die Form des Wahrgenommenen. Wenn ich nun meinen Bewußtseins-Inhalt zum Gegenstande der Wahrnehmung mache, dann wäre die Räumlichkeit die Form der Zeitlichkeit, d. h. die Zeitlichkeit würde als Räumlichkeit erscheinen. Der Verfasser brauchte den Leser seiner hohen Achtung für Schopenhauer nicht zu versichern. Wir finden die Schopenhauerschen Grundideen auf jeder Seite seiner Abhandlung; aber freilich nicht so geistreich und pikant durchgeführt wie bei diesem Philosophen, dafür jedoch gemäßigter durch Hartmannsche Gedanken. Dieser letztere hat den großen Vorzug, daß er das Kind beim rechten Namen genannt hat. Das „Unbewußte“, was im „absoluten Willen“ Schopenhauers ebenso gut wie „im Ding an sich“ Kants liegt, stellt Hartmann klar und offen an die Spitze und hat die Kraft, auch die allein richtige Konsequenz zu ziehen: alles war Nichts, alles wird zu Nichts, das Nirwana ist die Vollendung, wonach alles strebt. Freilich wird dann die nächste Folge sein: Alles ist Nichts. Dem will der Verfasser entgehen, indem er einen allgemeinen Geist annimmt (S. 52), den er als „unbewußt“ bezeichnet, „sofern die Fülle seines Wesens weit über unser Fassen und Begreifen hinausreicht.“ Zu diesem Ergebnisse seiner „Wege des Denkens“ wäre der Verfasser zu beglückwünschen, wenn er als solchen Geist den persönlichen Gott ansähe, die Quelle alles Bewußtseins und den Ursprung einer höheren Wissenschaft durch die Offenbarung seiner Wesensfülle im übernatürlichen Glauben. Denkt allerdings der Verfasser erst weiter nach, so zweifeln wir nicht, daß er an die Stelle des unbestimmten, „allgemeinen“ Geistes den persönlich sich selbst bewußten, alles durch seine Macht umfassenden Geist setzen werde. Ein anderes positives Ende kann die moderne Wissenschaft für jeden, der vorurteilsfrei zu denken versteht, nicht haben.

Gustav Hauffe, Die Wiedergeburt des Menschen. Abhandlung über die 7 letzten Paragraphen von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts; preisgekrönt durch die Jury des allgemeinen deutschen Schriftsteller-Verbandes in Leipzig. Borna-Leipzig, Jahnke. S. 300.

Hauffe gehört zu den gewandtesten und geistreichsten Vertretern jener spiritualistisch-naturalistischen Richtung der modernen Wissenschaft, welche unter der Etikette des positiv dogmatischen Christentums den unverfälschten Rationalismus, Naturalismus, und setzen wir getrost hinzu, den Materialismus der Gegenwart darbietet. Wir finden in dem angezeigten Werke alle übernatürlich geoffenbarten Dogmen, soweit sie sich direkt auf die menschliche Seele beziehen, den Worten nach. Aber welcher Inhalt ist denselben untergeschoben? Das Übernatürliche existiert; aber es ist ebenso viel wie Eingebungen von kulturfördernden Thaten (S. 72). Von einem Fleischwerden des Geistes wird gesprochen; aber es ist die Zeugung (S. 92), das Unendliche nimmt Gestalt an in der Seele (S. 201). Das Gewicht der Religion wird anerkannt, „sie hält das Bewußtsein Gottes, des Unendlichen, gegen unsere und jede andere Beschränktheit“; aber „zugleich bringt sie auch das Bewußtsein der Einheit

mit demselben in der Vernunft“ (S. 203). Die Geburt Gottes auf Erden ist wie die mystischen Geburten des Wischnu (S. 241). Der Glaube wird hochgehalten, „er ist unabhängig von aller Wissenschaft“ (S. 217); aber er „ist die Empfänglichkeit für den Geist der Welt (den in der Welt waltenden Geist, soll dies bedeuten), die Vernunft bringt ihn zur Entwicklung (S. 197) und setzt ins Licht, was dunkel in ihm ist; was sich im geistigen Gefühle als der Seele selbst angehörig darstellt, das offenbart sich im Glauben als Gegenstand“; er scheint also nichts anderes zu sein wie eine angeborene Leidenschaft im sinnlichen Teile. Die „Mittlerschaft“ ist „die Kommunikabilität höherer und niederer Geister untereinander“ (S. 72). Gott wird gepriesen, aber Er ist „die allgemeine Seele, die Möglichkeit alles Einzelnen, der passive *νοῦς* des Aristoteles“ (S. 91). „Der Mensch ist diese zum Bewußtsein gekommene Seele“ (S. 92) oder, nach Hegel (S. 204), „die zum Bewußtsein gekommene allgemeine Seele, ihr Fürsichsein, das Sicherfassen derselben.“ Und so darf auch der Leser bei dem Titel nicht an eine „Wiedergeburt“ denken, wie der Inhalt des christlichen Dogmas sie bietet, wie das Evangelium von einer solchen spricht und die christlichen Väter sie erläutern. Der Mensch stirbt nach Hauffe nur, um zu einem vollendeteren Leben wiedergeboren zu werden; und mit diesem ausgestattet, wird er wieder sterben zu demselben Zwecke bis ins Endlose. Nicht daß die menschliche Seele durch die Gnade Christi der Sünde abstirbt und der Tugend zu leben beginnt, bedeutet hier der Ausdruck „Wiedergeburt“, sondern ein endloses Neugeborenwerden nach eingetretenem leiblichen Tode ist damit gemeint und darin besteht das fortwährende „Erlöstsein“ (S. 133), „das folgende Leben ist das Erlöstsein“, nicht also in diesem Leben wirkt die Macht des Erlösers; „der Tod ist nur das Hinausgehen in einen besseren Zustand“ (S. 135), „keiner geht verloren“ (S. 137).

Diese Gewohnheit, mit christlichen Ausdrücken einen unchristlichen Lehrinhalt zu verbinden, ist alt. Simon magus hat sie bereits, wie die *φιλοσοφούμενα* berichten (vgl. unsere Schrift: *Areopagitica*, Manz, Regensburg, 2. Teil, wo die Ausführungen der *φιλοσοφούμενα* großenteils wiedergegeben und richtig gestellt werden); und der Neuplatonismus zumal setzte dieses System fort. Aber wenn auch eine solche Gewohnheit bis ins hohe Altertum hineinreicht, so ist doch nicht damit gesagt, daß sie eine zu billigende sei. Der Kirche und der vom positiven Glauben getragenen Wissenschaft könnte ja, an sich betrachtet, es recht angenehm sein, daß, will man auch die kirchliche Lehre nicht, so doch einzig vermittels des Gebrauches der katholischen Terminologie man die eigenen Ansichten genießbar machen kann. Dies zeigt ja offenbar die innere Macht der christlich-positiven Lehre, wie dadurch, daß der Stolz sich in den Mantel der Demut hüllt, die Anziehungskraft dieser Tugend dargethan wird. Aber eine andere Frage ist die, ob durch solchen Brauch, der sich bei Hegel, Fichte, Schelling etc. wiederholt, der Wahrheit ein Dienst geleistet wird. Wir behaupten durchaus nicht, daß der Verfasser der vorliegenden Schrift seine Leser in Irrtum führen will, wenn er seine rationalistischen Ansichten in termini der christlichen Dogmatik hüllt; dazu ist er viel zu offen, er läßt gar keinen Zweifel, daß er positives Christentum nicht lehren will. Indessen gewinnt er in dieser Weise den Vorteil, daß er so manche Schrift- und Väterstelle mißbrauchen kann, deren Ausdrücke mit den seinigen, wie I. Cor. 15, 42 und Röm. 8 etc., übereinstimmen, die aber gar nicht im Zusammenhange den Sinn haben können, welcher ihnen untergeschoben wird. Dadurch entsteht die Gefahr, daß der unkundige Leser am Ende der Meinung sein kann, er

stehe mit diesen Ansichten auf demselben Boden wie Paulus, Augustin und andere Vertreter der christlichen Wahrheit. Wir sehen davon ab, daß es immer ein Mißtrauen in die eigene Wissenschaft verrät, wenn man sie nicht mit den ihr eigens entsprechenden Ausdrücken vorzulegen wagt. Warum nicht anstatt des Ausdruckes „Wiedergeburt“ offen sagen „Seelenwanderung“, „Metempsychose“; und anstatt des „Erlöstseins“ einfach Vervollkommenung; anstatt „Glaube“ Princip der Wissenschaft und anstatt eines „Fleischwerdens des Geistes“ einfach Verbindung des Geistes mit der Materie. Die christlichen termini passen gar nicht, um das auszudrücken, was der Verfasser will. Was er z. B. unter „Wiedergeburt“ versteht, wird vom Heilande (Joh. 3, 4 u. 5) entschieden zurückgewiesen. „Kann denn der Mensch“, so Nikodemus, „wenn er alt ist, noch einmal in den Leib der Mutter eintreten und wiedergeboren werden?“ Das hält Nikodemus für unmöglich und der Heiland weist ein solches Verständnis entschieden ab. Hauffe aber nimmt grade den vom Urheber des Ausdruckes „Wiedergeburt“ abgewiesenen Sinn und legt ihn demselben unter. Ja, sagt er, der Mensch wird irdisch und leiblich noch einmal oder vielmehr unendliche Male von neuem geboren. „Es gibt Menschen, deren geistiges Ich nicht zum ersten Male den Kreislauf durch das Erdenleben vollendet,“ heißt es S. 179. Wir hätten also zuvörderst es lieber gesehen, wenn der Verfasser nicht dieser Sucht, christliche Namen mit unchristlichem Inhalte zu füllen, nachgegeben hätte. Sein Werk würde sicher an Klarheit gewonnen haben, wogegen man sich jetzt, auf jeder Seite beinahe, fragen muß: Was meint er denn mit diesen Ausdrücken? Die Schrift ist interessant genug, um auch ohne das eine große Zahl Leser zu finden. Wir erkennen auch gewiß nicht, daß der Verfasser, den Worten nach, ganz entschieden Front macht gegen den krassen Materialismus (S. 165) eines Moleschott, Vogt, K. Müller etc., die etwas Großes gesagt zu haben meinen, wenn sie den Menschen einen „wandelnden Ofen“, eine sich selbst heizende „Lokomotive“, das Herz „ein Pumpwerk“ nennen. Ob aber nicht der Materialismus das letzte Ergebnis der Betrachtungen eines Autors ist, der (S. 36) „die Wesensgleichheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen“ behauptet; der ohne Leib, wenigstens ohne Ätherleib (S. 116), sich keinen Geist denken kann, der da schreibt (S. 141): „Gott kann allein der höchste Geist sein, denn wir geisten und denken in ihm, er ist die höchste Liebe, wir lieben in ihm, er ist der höchste Wille, was wir Vollkommenes wollen, ist die ewige Willenskraft in uns;“ der zudem „die Gesetze der Natur für die notwendige Offenbarung Gottes“ ansieht (S. 198); der also offenbar einen wesentlichen notwendigen Zusammenhang zwischen Gott und der Materie annimmt, so daß die Gesetze der Materie ihn in sich einschließen, das überlassen wir dem Leser.

Der Verfasser scheint seine Ansichten besonders für pädagogisch wertvoll zu halten. Es kann in den Seminarien seitens der Lehrer kein größerer Fehler gemacht werden, als Principien der Herbartschen, Hegelschen und ähnlicher philosophischen Systeme zu Principien des Unterrichts in der Seelenlehre zu machen. Dadurch wird, eben weil die christlichen Ausdrücke weiter gebraucht werden, das Herz des Zöglings zur Heuchelei erzogen, und die Lehrer in den Volksschulen begnügen sich dann ebenfalls mit christlichen Ausdrücken, ohne den christlichen Lehrinhalt damit zu verbinden. Der naturalistische Geist ergießt sich so, unmerkbar, in die Herzen der Kinder. Diese wachsen, wenn der Einfluß der Eltern nicht den in der Schule gepflanzten Samen energisch herausreißt, als Verächter des Glaubens heran und treten, reich an Phrasen

und arm an innerer sittlicher Kraft, ins öffentliche Leben. Hauffe gibt als die höchste Moralstufe jene an, auf der die Tugend um ihrer selbst willen geliebt und geübt wird, ohne Rücksicht auf zeitliche oder ewige Vergeltung. Das ist nichts als Phrase ohne den mindesten sittlichen Inhalt. Was ist denn die Tugend? Ein Zustand; also nicht einmal eine Thätigkeit, sondern blofs ein Geeignetsein für die Thätigkeit; ich kann die Tugend der Mäfsigkeit haben und doch einmal thatsächlich unmäfsig sein; ein Vermögen, eine gesteigerte Potenz ist die Tugend. Lieben aber kann ich blofs Wirkliches. Wodurch wird die Tugend zur Tugend? Durch den Gegenstand; also nicht aus sich selbst. Wie kann ich denn etwas um seiner selbst willen lieben, was aus sich selbst nichts ist, sondern blofs durch etwas anderes. Hat die Tugend keinen Gegenstand, so ist sie gar nichts. Mit solchen Phrasen, aus denen keine Kraft fließt, erzieht man die Menschen zu jener aufgeblasenheit, welche, zumal heutzutage, den Ungläubigen kennzeichnet. So sagt auch Hauffe (S. 74), „die bereits hier auf Erden zu erringende Seligkeit sei die Zufriedenheit mit sich selbst.“ — S. 35 wird Plato falsch erklärt. Spricht Plato von der Unreinheit der Seelen oder geschaffenen Geister, so meint er ihre Zusammensetzung aus Potenz und Akt, nicht aus Materie und Geist. — Augustin hat nicht die Erschaffung der Seelen durch Gott verworfen; er hat nur keine feste Ansicht gehabt, ob die Seelen geschaffen oder fortgepflanzt werden (S. 40 u. 41). — Die nächste Quelle unserer Moralgesetze ist unser mit der Vernunft übereinstimmender letzter Endzweck, und Gott insoweit als sein Besitz gerade dieser Endzweck ist. So ist auch der Zweck der Religion zunächst unser Heil (S. 66, 68).

Was den philosophischen Standpunkt betrifft, so gilt natürlich das hier Gesagte auch von einer zweiten Schrift Hauffes: „Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“; vom ästhetischen Standpunkte aus aber ist sie bei weitem vorzüglicher. Die Grundideen Herders glücklich und in Herderscher Weise paraphrasierend, gibt sie fruchtbare Einblicke in das harmonisch-geordnete Ganze der Schöpfung. Wenige Stellen ausgenommen, in denen alle Thätigkeit von innen heraus principiell dem Menschen abgesprochen zu werden scheint, damit er einzig „ein Kind der Übung, der Tradition und Gewohnheit“, von Klima vollständig frei sei (S. 5), in den Tieren seine Lehrer habe (S. 15), oder wonach „sich in den Dichterfürsten die höchste Verklärung des menschlichen Daseins ausdrückt“ (S. 50), „die Sprache nicht Sachen, sondern blofs Namen bezeichnet“ (S. 86) u. s. w., wird der Genuß im Lesen dieser geistvollen Aperçus nie gestört. Der Inhalt ist bekannt. Von der Organisation der Geschöpfe auf Erden nach ihren Stufen wird aufgestiegen zur Einheit des Menschengeschlechts und dem Verhältnisse des Menschen zum Übersinnlichen. Schade, daß das Licht des Glaubens und zuverlässige philosophische Principien fehlen.

Dr. Bernhard Dörholt, Über die Entwicklung des Dogma und den Fortschritt in der Theologie. Habilitationen-Rede. Münster i. W., Aschendorff, 1892.

Eine dogmatisch korrekte, in der Darlegung klare, stilistisch gewandt geschriebene Abhandlung, welche sich ebenso fern von unnützen Phrasen hält, wie von unsicheren Behauptungen. Abgesehen von der Zeit vor Christus, in welcher die Offenbarung auch inhaltlich zunahm (Gregor d. Gr. in Ez. hom. 4) ist die geoffenbarte Lehre nach Inhalt und

Sinn allzeit dieselbe, unveränderlich, unwandelbar; „es ist unmöglich, daß der Kirche irgend eine Lehre, die im apostolischen Glaubensdepositum enthalten ist, verloren gehe, daß die Kirche etwas lehre und als geoffenbarte Wahrheit verkünde, was im apostolischen Glaubensdepositum nicht enthalten ist, sowie daß einer Lehre die Kirche einen andern Sinn beilege, als den, in welchem Christus und die Apostel sie verstanden haben“ (S. 16). Trotzdem gibt es eine wirkliche Entwicklung und einen wahren Fortschritt in der kirchlichen Lehre, insoweit eine „immer vollkommenere, genauere Erklärung, Entfaltung und bestimmtere Formulierung derselben überlieferten, göttlich geoffenbarten Wahrheit gegeben wird“ (S. 18). Gegenüber dem Wechsel der Angriffe nämlich, welche, durch die Häretiker zumal, gegen die katholische Lehre gerichtet werden, sowie gegenüber der Änderung, welche die termini erleiden, und gegenüber der Schwächung der natürlichen Kraft des Verstandes, die der Lauf der Zeiten mit sich bringt, ist es erforderlich, daß die Vorlegung des geoffenbarten Glaubensschatzes zu den verschiedenen Zeiten eine verschiedene sei, damit der Irrtum klarer erkannt, der Sinn der termini, angemessen dem überlieferten Inhalte der Lehre, unverrückbar festgelegt und die Kraft selber der Vernunft gestärkt werde. So wird die Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben vertieft, die Natur in weiterem Umfange dem letzten Endzwecke des Menschen unterthan und der heilbringende Gebrauch der zur Erreichung der Seligkeit von Gott dargebotenen übernatürlichen Mittel erleichtert. Nicht der Gegenstand des Glaubens wird nach und nach Gegenstand des Wissens; im Gegenteil, es tritt, durch die Erklärung von Dogmen, schärfer hervor, wo das zu glaubende Geheimnis beginnt und wie die natürlichen Wissenschaften selber, weit entfernt, demselben Hindernisse zu bereiten, vielmehr auf das unzugängliche Lichtmeer zeigen, welches im jetzigen Zustande der Vernunft noch nicht, wie es in seinem inneren Wesen ist, geschaut werden kann, wohl aber wenn die Schranken der Sterblichkeit werden gefallen sein und Gott durch unmittelbares Einwirken die Vernunft entsprechend gehoben und gestärkt haben wird. Zu große Fülle des Lichts ist ja bei den wahren Geheimnissen der Grund, weshalb sie von der menschlichen Vernunft auf Erden nicht geschaut werden können; nicht Mangel an Licht, wie bei den sogen. Geheimnissen der Sekten, die sich eben deshalb verstecken müssen.

Gustav Engel, Die Philosophie und die sociale Frage.

Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Leipzig, Pfeffer, 1892. S. 41.

Wir sind mit dem Verfasser darin vollständig einverstanden, daß die Socialdemokratie auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus bekämpft werden muß, und zwar nicht bloß von dem der socialökonomischen Wissenschaften, sondern im strengen Sinne des Wortes von dem der eigentlichen Philosophie. Solche mächtige Strömungen im Volksleben, wie die socialdemokratische, entstehen nicht von ungefähr; vielmehr sind sie, zumal wenn sie Dauer haben und gewaltige Stürme überstehen, der Niederschlag eines bestimmten Systems von Gedanken; reliquiae cogitationis (Ps 75, 11) möchten wir sie mit dem Psalmisten nennen. Dieser Umstand aber gerade, daß das Reich der Ideen mit der Zeit, sozusagen, Fleisch und Blut annimmt und im politischen Leben der Völker sich widerspiegelt, müßte die Denker vorsichtig machen. Sie sollten nicht

gleich alles, was ihnen für den Augenblick so scheint, der Öffentlichkeit preisgeben, nachdem sie es einigermaßen systematisch geordnet haben, sondern sich vorher klar machen, auf welchem Grund und Boden es steht, wozu die notwendigen Konsequenzen führen und besonders ob der Inhalt auch in das praktische Leben übersetzt werden kann, ohne von Verderben begleitet zu sein. Der Redner stellt sich als Anhänger Hegels vor und erwartet von der Weiterbildung dieser Philosophie das Heil im politischen, gesellschaftlichen Leben. Das abstrakte Denken soll den letzten Zweck aller menschlichen Arbeit bilden. „Und wenn auch nur ein einziger Mensch zum vollendeten Denken gelangte, so wäre der Zweck der Menschheit“ oder vielmehr alles Seins und Wirkens „erreicht.“ Der „vollendete Begriff,“ in welchem alles, schlechthin, vor das Bewußtsein tritt, wäre das zu erstrebende Ziel. Worin aber besteht gerade die socialdemokratische Idee? Zuvörderst darin, daß alles dem äußern Zwange, der Notwendigkeit, unterliegt. Bis ins kleinste soll alles von außen her geregelt werden. Die Arbeit, welche jedem bestimmt wird, soll er thun, nicht jene, zu der er sich selbst berufen fühlt. Der Begriff nun ist das 1. Princip aller Notwendigkeit, die Notwendigkeit gehört zu seinem innersten Wesen, und selbst soweit die Freiheit begrifflich ausgedrückt wird, wohnt ihr Notwendigkeit inne, sie kann nichts anderes sein, als was der Begriff besagt. Zudem kommen uns die Begriffe von außen und die Auffassung geschieht mit natürlicher Notwendigkeit. Das ist aber gerade das ganze, volle Princip der Socialdemokratie. Es kommt dazu, daß, nach dem Verfasser, ausdrücklich es nur einen letzten Zweck für das Ganze der Menschheit oder für das All gibt. Eben aber bei der Socialdemokratie soll der einzelne aufgehen im Ganzen; nicht der Staat soll dem Wohle des einzelnen dienen, sondern alle dem Ganzen des Staates. Und worin soll, konkret, bei dem Verfasser das Wohl des Ganzen sich finden? Darin, daß einzelne, oder auch einer, wenn's noththut, sich dem Denken widmen. Mit andern Worten: Der nacktste Despotismus würde alle einzelnen Menschen dem Wohl einiger besonders veranlagten Personen dienstbar machen. In der That lehrt die Erfahrung, daß nirgends der Despotismus größer ist als bei jenen Parteien, bei denen die Grundsätze der modernen Philosophie maßgebend sind, wie viel sie auch von Freiheit sprechen. Wollte der Verfasser in dieser Weise weiter die Principien der Hegelschen Philosophie erörtern, so sind wir nicht im Zweifel, er würde darthun, daß sie sich mit der Socialdemokratie völlig decken und diese bloß der schroffe praktische Ausdruck derselben ist. Er wehrt sich bereits jetzt gegen den Vorwurf, als wolle er einzig im Wissen die Waffe gegen die sociale Unordnung erblicken; dazu gehöre auch die Bildung von Charakteren. Aber „das reine Denken“ bezieht sich doch auf nichts als auf das Wissen; darin daß ein vollendeter Begriff vor mein Bewußtsein tritt, liegt nicht die geringste Kraft zur Bildung des Charakters. Dieses „reine Denken“ läuft überhaupt auf eine Selbsttäuschung hinaus. Man verwechselt es mit einem „rein Denkenden“, will sagen, mit einem fürsichbestehenden Wesen, welches nichts als thatsächliches Verstehen, *purus intellectus* oder *actus intelligendi* ist, nämlich mit dem Sein der göttlichen Wesenheit. Von da kann freilich die Bildung von Charakteren ausgehen; denn da ist ein Fürsichbestehen, reine Kraft, nichts als Akt. Dies ist der freie Gott des Christentums.

Ein schon oft gekennzeichneter Irrtum ist es, soweit nämlich die katholische Religion in Betracht kommt, wenn der Verfasser immer wieder darauf zurückkommt, daß das Christentum die Ascese oder die

Abtötung im Genusse der zeitlichen Güter als Selbstzweck hinstellt, wenn auch nicht für alle Menschen. Das Christentum ist kein Buddhismus; es hat auch nicht, wie Harnack meint, zwei Lebensideale. Der Zweck, welchen das Christentum allen Menschen ohne Unterschied vorlegt, ist die Liebe Gottes, die in der Liebe des Nächsten zum Ausdrucke kommt. Dieser Zweck gilt für Ordensleute und Weltleute. Die ersteren unterscheiden sich nur dadurch von den letztgenannten, daß die Mittel, die ihnen das Ordenleben gibt, diesen einzigen, allen gemeinsamen Zweck leichter und zuverlässiger erreichen lassen. Wenn sodann der Verfasser, S. 18 oben, meint, „mit dem Niedergange der Religionen habe immer die Zuchtlosigkeit des Daseins überhand genommen“, und auf derselben Seite unten den „allmählichen Untergang der positiven Religionen, welche den Weg wiesen, das Unendliche mit Verstand, Gefühl, Phantasie und demutsvollem Autoritätsglauben aufzunehmen“, begrüßt, weil nun die Philosophie die Aufgabe erhalte, an deren Stelle zu treten; so wird wohl mancher Leser nicht recht wissen, wie er sich den Widerspruch erklären oder was denn das für eine Philosophie sein soll, welche den Niedergang hindern wird. — S. 39 verwechselt der Verfasser die Gabe des übernatürlichen Glaubens mit der wissenschaftlichen Theologie. Die erstere muß, gemäß dem Christentum, jeder haben, der selig werden soll; die theologische Bildung ist verhältnismäßig wenigen eigen und kann nur in Begleitung oder getragen vom Glauben sich finden, ist sie anders eine wahrhaft christliche; nie ersetzt sie den Glauben. Da ist also im Christentum keine Parallele mit der Ansicht des Verfassers, der da möchte, daß nur wenige zum „reinen Denken“ gelangen und daß diesen wenigen alle andern dienen müssen. Das Christentum hat einen Endzweck, den jeder Mensch, auch das Kind, erreichen kann, dessen Erreichung auch der Staat zu dienen hat und der trotzdem das Menschengeschlecht und das All als Ganzes endgültig vollendet. — Irrtümlich ist ferner im System Hegels, daß „der Widerspruch die Triebfeder des realdialektischen Prozesses ist“, insofern er zu seiner Überwindung antreibt. Nicht der Widerspruch, sondern die Einheit ist Triebfeder zum Handeln. Nicht daß ich ein Gut nicht habe, treibt mich zum Streben, sondern daß ich mit diesem Gute bereits eins bin in der Liebe. Das Wollen hat, wenn wir auf Thomas hören wollen (S. th. I, qu. 19, art. 1; Übers. Bd. I, S. 336), eine zweifache Thätigkeit: es strebt nach etwas, was es nicht hat; und es ruht in diesem Gute, nachdem es dasselbe hat. Nur die erstere Thätigkeit kennt Hegel; in beiden ist die Einheit, sei es auf Grund der Liebe allein oder sei es auf Grund des Genusses zugleich, die Triebfeder; im ersteren Falle ist der Widerspruch zwischen Wollen und Nichthaben nur etwas äußerlich Begleitendes. Der Verfasser läßt (S. 16) „den ganzen Reiz des Lebens in der fortdauernden Überwindung des Widerspruches“ bestehen. Wir meinen, daß er dadurch die Socialdemokratie nur reizen, aber nicht besiegen kann.

Robert Hugo Hertzsich, Lehrer und philos. Schriftsteller:
Der autogenetisch-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes. Halle a. d. S., O. H e n d e l.

„So lange die Welt steht und es Menschen gibt, wird unser Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes als der beste angesehen werden müssen und niemals wird die Wissenschaft imstande sein, ihn zu zerstören.“

Wir können stolz auf ihn sein; denn da er nicht zerstört werden kann, gehört die Auffindung desselben, das Resultat eines langjährigen Nachdenkens, ohne Zweifel mit zu den größten Thaten des Jahrhunderts.“ Mit diesen Worten schließt der Verfasser seine Schrift. Wir fürchten sehr, daß er mit diesem Urteile allein bleibt und daß die Wissenschaft in allen ihren Schattierungen über seinen sog. Beweis zur Tagesordnung übergehen wird. Denn das Fundament desselben ist hinfällig, sein Zweck verfehlt, das Beweismittel unbrauchbar. Der Beweis ruht auf dem biogenetischen Grundgesetze Haeckels (S. 5): „Die Ontogenie oder die Entwicklung des Individuums (Keimesgeschichte, Embryologie) ist eine kurze und schnelle durch die Gesetze der Vererbung und Anpassung bedingte Wiederholung (Rekapitulation) der Phylogenie oder der Entwicklung des zugehörigen Stammes, d. h. der Vorfahren, welche die Ahnenkette des betr. Individuums bilden.“ Die Klammern sind im Text. Aber wie ist denn die Entwicklung bis zu den „Gesetzen der Vererbung“ gekommen? Wenn alles Entwicklung ist, so müssen doch diese Gesetze auch Frucht der Entwicklung sein, während das „Grundgesetz“, welches alles mit Entwicklung erklären will, außerhalb der Entwicklung feste „Gesetze der Vererbung“ als Norm der Entwicklung aufstellt und somit sich selbst leugnet. Wie kommt es denn zudem, daß, wenn „alles Entwicklung ist“ (S. 10), die Merkmale des „zugehörigen Stammes“, also die Hauptsache, stetig wiederholt werden und somit ein und dieselben bleiben? Das Fundament, auf welchem der vorliegende Beweis steht, ist in sich selbst widerspruchsvoll und sonach hinfällig. Der Zweck zudem ist verfehlt. Der Verfasser kommt nicht zu einem wahrhaft persönlichen Gotte. Er stimmt mit Haeckel in der ganzen Descendenztheorie überein. Durch Amöben, Moräaden, Blastäaden, Gasträaden (S. 20), Plattentiere, Schnurwürmer, Eichelwürmer, Urchordatiere, Rundmäuler, Urfische, Schmelzfische, Lurchfische, Kiemenlurche, Schwanzlurche, Perreptilien, Säugereptilien, Stammsäuger, Beuteltiere, Halbaffen, hunds-köpfige Affen, Menschenaffen, Affenmenschen hindurch hat sich die Materie bis zum Menschen entwickelt. Nur die Urzeugung verwirft der Verfasser und setzt neben der anorganischen Materie als andern Faktor Gott als Zeuger. Wohlgermerkt, er bedarf Gottes nicht als Schöpfers, sondern die Materie ist von Ewigkeit, es fehlte ihr bloß, um zum Lebensorganismus sich zu entwickeln, das zeugende Princip. Aber da mußte doch, wenn es sich um einen persönlichen Gott handelt, die Frucht Gott sein! Nein; sie ist weder anorganisch, wie das empfangende Princip, noch göttlich, gemäß dem wirkenden Princip, sondern Zelle, Fisch, Affe, Mensch etc. Oder ist so wenigstens der Wille Gottes, daß seinem Zeugen nicht ein Gott, sondern ein Fisch etc. folgt? Ganz unmöglich. Der Gang der Entwicklung ist innerlich notwendig, er ist mit der Natur der Materie gegeben. Dieser sog. „persönliche Gott“ ist nichts als eine der Materie innewohnende und von ihr abhängige Kraft, ähnlich wie der „Gott“ Spinozas, auf den auch der Verfasser sich beruft. Welche Beweismittel aber gebraucht der letztere, um seinen „persönlichen Gott“ im Zusammenhange mit den Entwicklungsstufen der Materie als notwendig zu erweisen? „Die vergleichende Anatomie zeigt, daß das Vollkommene aus dem Unvollkommenen sich entwickle“ (S. 3). Aber wenn das Vollkommene sich selber aus dem Unvollkommenen entwickelt, wozu bedarf es denn eines Gottes? Man würde die Beweisführung in etwa verstehen, wenn der Verfasser eine fürsichbestehende, selbständig waltende, unendliche Kraft darthun wollte, durch welche die ohnmächtige Materie eine Form erhält oder das Nichts Sein, wie etwa

das Zimmer durch das Sonnenlicht, das von außen kommt, aus einem dunklen ein helles wird. Aber ein Sich-selbst-entwickeln vom Unvollkommensten aus annehmen und daraus die Notwendigkeit eines „persönlichen Gottes“ heisst nichts anderes wie das voraussetzen, was man erweisen will. Muß doch, soll das Unvollkommene sich selbst entwickeln, mit ihm identisch die Kraft vorausgesetzt werden, vermöge deren die Entwicklung sich vollzieht.

Und zwar welche Entwicklung? Der Verfasser klagt, daß Glaubensartikel (S. 5) die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung hemmen. Aber er selber scheut sich nicht, Wunder über Wunder, die natürlich keinen Schatten von Beweis, weder in der Theorie noch in der Erfahrung, zulassen, seiner Darlegung zu Grunde zu legen. Da hat sich (S. 7) „der intelligenteste, menschenähnliche Affe zuerst an den aufrechten Gang gewöhnt. Dadurch haben sich Wirbelsäule und Becken umgebildet, die beiden Gliedmaßenpaare haben sich gesondert und aus den Vorderbeinen und Vorderzehen sind die Arme und die Hände entstanden. Infolge veränderter Nahrung hat sich auch dann die Kieferform und das Gebiß verändert, schließlich das ganze Gesicht. Durch Nichtgebrauch ist der Schwanz allmählich verloren gegangen. Die unartikulierten Laute des Affen haben sich nach und nach zur Sprache des Menschen umgebildet. Mit der Sprache hat sich auch das Denken immer mehr entwickelt und damit zugleich das Organ des Denkens, das Gehirn.“ Und nun zähle man all das Wunderbare hinzu, wie aus einer Pflanze ein Tier, aus einem Steine eine Pflanze, aus einem Lamm ein Tiger wurde, und wie die andern Steine, Pflanzen, Tiere, trotz aller Mühe, das blieben, was sie waren! Anstatt solcher und ähnlicher Glaubensartikel — wenn der Verfasser noch mehrere in der modernen Naturwissenschaft kennen lernen will, so lese er die Artikel Karl Vogts in der Halleschen „Natur“ Jahrgang 1880, Nr. 464 ff., überschrieben „Dogmen in der Wissenschaft“, sowie in derselben Zeitschrift Jahrgang 1880, Nr. 37 über einen „Aberglauben in der Naturwissenschaft“ —, die weder direkt noch durch Analogieen bewiesen werden können, wohl aber das Kainszeichen des inneren Widerspruchs an der Stirn tragen und sonach dem Forschen ein unerbittliches Halt zurufen, anstatt es mit Freiheit zu durchdringen, ziehen wir Glaubensartikel vor, die auf eine unendliche Seins- und Wahrheitsfülle sich beziehen, die also wegen der Fülle ihres Lichts „den Grenzen der menschlichen Vernunft“ (S. 27) in deren jetzigem Zustande sich entziehen und sonach zur fruchtbaren Forschung anregen, indem sie das Wissensfeld erweitern. Da der Verfasser (S. 3) nur den ontologischen, kosmologischen und physiko-theologischen Gottesbeweis kennt, ohne einen von diesen dreien annehmen zu können, so thut es uns leid, daß er, ehe er über die Forschung im Mittelalter, als über eine geknechtete, sich ausliefs, nicht zuerst sich entschlossen hat, auch die von den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts durchgeführten Gottesbeweise zu prüfen; dieselben haben keinen von diesen dreien, wie sie heute vorgelegt werden. — Wir lassen dem Verfasser gern die Gerechtigkeit widerfahren, daß er am Schlusse seiner Abhandlung offen erklärt, sein „persönlicher Gott“ sei nicht der christliche, biblische. Ob freilich von den Theologen viele seinem Rufe folgen werden, seinen Gott anzunehmen und den „Fabeln“ einer Weltschöpfung aus nichts, der Sündflut etc. zu entsagen, bezweifeln wir.

Dr. Ernst Melzer: Die Augustinische Lehre vom Kausalitätsverhältnis Gottes zur Welt. Neisse, Jos. Graveursche Buchhandlung.

Der Verfasser betont am Ende seiner Abhandlung (S. 44), daß „die Augustinische Auffassung Unvollkommenheiten, Fehler und Schwierigkeiten enthält.“ Wir glauben dies allerdings, daß der Verfasser, je mehr er in den Schriften Augustins forscht, desto größeren Schwierigkeiten begegnet. Das kommt aber nicht von dem Inhalte und der Darstellung, die in denselben sich findet, sondern von dem Gesichtspunkte, von dem aus diese Schriften betrachtet werden. Vom Standpunkte der Güntherschen Philosophie aus wird in der angezeigten Untersuchung, einem in der Gesellschaft „Philomathia“ zu Neisse in Schlesien gehaltenen Vortrage, die philosophische Bedeutung Augustins dargethan und nach dieser Einleitung die Lehre dieses Kirchenvaters über „die vorzeitlichen Voraussetzungen der Welt in den Ideen und dem Willen Gottes“, über „die Verwirklichung der Weltidee in der Schöpfung durch Gott“ und „die Erhaltung der geschaffenen Welt durch Gott“ besprochen. Dieser Standpunkt aber ist dem großen Kirchenlehrer durchaus fremd. Die Welt sieht Gott, der Herr, in keiner Weise bei Aug. als „sein Nichtich“ an, also im Grunde genommen, als ein, wenn auch von Ihm abhängiges, Sein neben Sich; vielmehr sieht Gott in der Welt sein eigenes Ich, insoweit nichts in der Welt sich findet, was nicht in den Ideen Gottes enthalten ist und durch die wirkende Kraft Gottes das Sein erhält und bewahrt. Wer in Aug. den „Vorläufer des Cartesius“ (S. 3) mit Rücksicht auf die Erkenntnistheorie sieht, muß sich nicht beklagen, wenn ihm die Schriften Augustins, je länger er sich mit ihnen beschäftigt, desto dunkler erscheinen. Zudem muß Aug. im Zusammenhange mit den ihm vorhergehenden und ihm nachfolgenden wissenschaftlichen Vertretern des christlichen Dogma behandelt werden. Es geht nicht an, ihn bloß in Verbindung mit Plato und dem Neuplatonismus zu setzen, wie der Verfasser, nach dem Beispiele Harnacks, zu thun scheint; wenigstens haben wir in der ganzen Schrift weder den berufensten Erklärer des b. Aug., den Aquinaten, angeführt gefunden, noch Justin, Tertullian, Cyprian, Ambrosius oder gar den Areopagiten. Die Lehre Aug.s kam nicht, wie Harnack annehmen möchte, plötzlich vom Himmel geschneit und wurde ebenso plötzlich maßgebend für die Kirche, noch weniger trat sie in Gegensatz zu früheren Vätern. Aug. selbst weist bei jeder Gelegenheit auf den Zusammenhang mit der Vorzeit hin, und als ihm mit Rücksicht auf die Gnadenlehre der Vorwurf gemacht wird, früher habe man über die Gnade nicht so gelehrt, da legt er dar, daß dieser Vorwurf ungerechtfertigt ist, wenn er auch eingehender wie die früheren Väter über die Gnade handle, weil eben früher die diesbezügliche Kirchenlehre nicht von Häretikern ausdrücklich angegriffen wurde. — Wie soll, wenn wir auf einige unhaltbare Einzelheiten hindeuten wollen, „das Nicht-Ich als Gedanke zuerst in Gott sein“ (S. 6), der doch, wie der Verfasser selbst später betont, nichts ist als Er selbst, d. h. sein Ich. Das könnte wohl behauptet werden, wenn das Nicht-Ich neben Gott etwas, selbständig in sich, ist; dann fällt aber die Schöpfung aus nichts weg, Gott ist Bildner, nicht Schöpfer. Die Ideen sodann (S. 44) sind nicht von Gott „frei gezeugt“. Sie sind Gottes in sich notwendiges Wesen, insoweit es Ähnlichkeiten mit Kreaturen bietet, d. h. soweit Kreaturen es nachahmen, wie Th. sagt. Wirklichkeit nur gewinnen sie, in natura sua, wie Aug. sagt, gemäß dem

freien Willensbeschlusse Gottes. „Gott realisiert sich“ nicht (S. 16); Er ist von vornherein alle Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist bei Ihm allein, zum Unterschiede von den Kreaturen, Substanz oder Wesenheit; in den Kreaturen ist die Substanz oder das Wesen Vermögen, *potentia ad esse*, die Wirklichkeit tritt kraft der wirkenden Ursächlichkeit Gottes hinzu. „Unvernünftige“ Geister (S. 38) gibt es nicht.

Dr. Karl Tausch: Einleitung in die Philosophie. Wien, Karl Konegen, 1892.

Es ist das Verhängnis der modernen Wissenschaft, daß sie am Ende immer zur Auflösung ihrer selbst kommt. Die Naturwissenschaft hat endlose Entwicklungen vor und endlose hinter sich. Das Endlose aber kann nicht durchmessen werden; nur wo ein Erstes ist, kann auch ein Folgendes sein; nur wo ein von vornherein feststehender Zweck als Letztes sich vorfindet, kann eine Entwicklung sich dahin vollziehen. Also besteht, wenn die Naturgeschichte konsequent sein will, ihr Gegenstand, die Entwicklung, weil endelos, überhaupt nicht und somit auch sie selbst nicht. Die systematische moderne Philosophie hat immer etwas in sich, und somit notwendig Unerkennbares zum Abschlusse, sei es das „Ding an sich“ oder „das Unbewufte“ oder eine so allgemeine Abstraktion, daß sie gar nicht mehr gedacht werden kann. Die Wissenschaft also, die sich, als mit ihrem recht eigentlichen Gegenstande, mit dem Erkennen beschäftigt, schließt ab, wie in ihrem letzten Princip, auf dem sie ruht, mit dem Unerkennbaren. Ist aber das Princip, aus dem alles andere folgt, Unerkennbarkeit, so gibt es überhaupt kein Erkennen; denn keine Thätigkeit ohne Gegenstand. Der Verfasser oben angezeigter Schrift untersucht den Begriff (S. 2) als Grenze oder Abschluß des Wissens. Da also diese Untersuchung die Einleitung in die Philosophie vorstellt und als Inhalt den Begriff, d. h. die Grenze des Wissens hat, so wird der Gegenstand der eigentlichen Philosophie, zu der diese Einleitung das „Schwungbrett“ ist (S. XIII), die Unmöglichkeit des Wissens sein. Der Rationalismus schließt ab mit dem Irrationalismus oder der Vernunftlosigkeit. Der Verfasser läßt den „Begriff“ aus den Empfindungen entstehen, die zu Anschauungen sich einigen und dann, „nach außen projiziert“ (S. 11), den Begriff bilden. Die Empfindungen sind „rein subjektiv“ und ebenso natürlich die Anschauungen. Dadurch daß wir sie „nach außen projizieren“, halten wir dafür, sie seien die Merkmale eines außen befindlichen Gegenstandes. Es folgt daraus, daß wir nur Beziehungen der Dinge zu unserer Sinnesthätigkeit wahrnehmen, nichts aber von den Dingen selbst; diese Beziehungen statten wir mit den Vorstellungen von Zeit und Raum und ähnlichen aus, damit so die Einheit des „Begriffes“ entstehe. Wenn Kant also (S. XII) noch ein „Ding an sich“ hinter dem Wahrgenommenen annahm, so geschah dies, weil er sich über die Grenze des Wissens nicht klar war. Der „Begriff“ ist nicht das Thor zum Wissen, sondern der Abschluß, die Grenze, hinter der kein Gegenstand des Wissens und somit kein Sein mehr existiert. Da ist also das Unerkennbare d. h. das Vernunftlose, was nicht Gegenstand vernünftiger Erkenntnis sein kann, das wahre Wesen oder die Substanz der Dinge. Die Abhandlung hat mit allen Ergebnissen der modernen Philosophie das gemein, daß sie keinen Gegenstand der eigentlichen Vernunft, den diese mit eigener Kraft erreicht, finden kann. Das hinderte Kant, das „Ding an sich“ näher zu bestimmen.

Die Vernunft steht als ein Anhängsel der Sinne da. Sie scharrt höchstens das zusammen, was an Erkanntem die Sinne übrig lassen, wie nach dem Mahle in manchen Häusern die Überreste in einen Korb zusammengethan werden. Und da die Sinne wieder nur stets wechselnde Beziehungen in sich aufnehmen und verarbeiten, so bleibt der Vernunft jedes Thor verschlossen, durch welches ihr das inmitten der Veränderungen im Dinge Festbleibende, nämlich das Wesen, wie es aufsen im Dinge dieses zu dem macht, was es ist, zugänglich würde. Der Verfasser hat dieser Versinnlichung der Vernunft, wodurch sie ihre Natur als Vernunft verleugnen und zum Sinne werden muß, nur ein besonders grell hervorstechendes Kleid umgethan. Denn wenn der Begriff selber, also die so recht eigentliche Frucht der Vernunft, das Wissen abschließt, so hört ja die Thätigkeit der Vernunft von vornherein auf, sie trägt den Widerspruch in sich. — An die Behandlung des „Begriffes“ schließt der Verfasser eine kurze Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Warum? sagt er nicht. Denn, so sollte man meinen, wenn der „Begriff“, als Einleitung in die Philosophie, das philosophische Wissen begrenzt, warum dann noch weitere Wissenszweige.

Dr. Wilh. Paszkowski: Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik. Berlin, Mayer und Müller, 1891.

Man würde sich irren, wenn man unter den „theologischen Vorstellungen“ hier Vorstellungen verstehen wollte, die auf dem Boden übernatürlicher Offenbarung gebildet worden sind. Der Verfasser meint allerdings, nur beim Christentum komme die Sittlichkeit zu ihrem vollen Rechte; aber das Christentum, welches er meint, ist das dogmenlose, auf dem Gefühle allgemeiner Liebe aufgebaute und durch die Kritik verständiger Männer in einer Weise vervollkommnete, daß es zwar nicht mit Straußs meint (S. 63), es gebe keine Christen mehr, jedoch der Ansicht huldigt, „wir seien schlechterdings nicht mehr die Christen im Sinne der ersten Jahrhunderte.“ Beides kommt auf das Nämliche hinaus. Die theologischen Vorstellungen des Verfassers sind also nichts als Gedanken an Gott, die, ähnlich wie die Sittlichkeit, mehr dem Gefühle entstammen wie der kalt urteilenden Vernunft. Woher er es hat, daß die sog. „Naturvölker“ die Religion erfanden, allerdings im Stande einer großen Unvollkommenheit, sagt er nicht. Die positiven Daten erweisen, daß der Monotheismus an der Wiege des Menschengeschlechts stand, wie der Verf. auch selbst, bei den Ägyptern, nicht verkennt (S. 17). Daß „den Islam ein zur Sittlichkeit wahrhaft begeisternder Zug durchzieht, die in alle Welt zu tragen die ideale Aufgabe der Bekenner dieser Religion ist,“ dies scheint uns geradezu eine neue Entdeckung zu sein. Die geschichtlichen Daten stellten bisher fest, daß Fanatismus und nicht Begeisterung, blutige Gewalt und nicht die belebende Kraft einer Idee die weite Verbreitung des Islam verursacht haben. Und wenn der Verfasser in dem Princip der schrankenlosen Nächstenliebe das Neue im Bereiche der Religion sieht, was Christus in die Welt gebracht, so dürfte die positive Urkunde des Evangeliums dem widersprechen. Luc. 10, 27 antwortet der Gesetzeslehrer auf die Frage Jesu, was (bereits) im Gesetze stehe: „Und deinen Nächsten liebe wie dich selbst.“ Ähnlich spricht der Herr Matth. 19, 19 eine dem Jünglinge bekannte Wahrheit aus, wenn er ihm erwidert: „Du sollst deinen

Nächsten lieben wie dich selbst“ (vgl. desgl. Marc. 12, 33). Wie eben die andern Religionen vom Monotheismus abgefallen und dadurch entartet waren, so war das Pharisäertum vom Geiste des Mosaischen Gesetzes abgefallen und verknöcherte in seinen Satzungen; sagt ja doch Christus offen zu den Pharisäern: „Leset die Schriften, Moses und die Propheten haben über mich geschrieben.“ Christus brachte — und dies unterscheidet das Christentum der katholischen Kirche, das übrigens nachweisbar genau dasselbe ist wie das in den Evangelien und apostolischen Briefen enthaltene und in den ersten Jahrhunderten treu gepflegte. Christus setzte die übernatürliche Kraft in die Welt und machte sie in den sichtbaren Sakramenten allgemein zugänglich, vermöge deren die Gebote der Sittlichkeit, wie solche bereits die Vernunft bietet und das A. Gesetz bestätigt und klar hingestellt hat, gehalten werden können. Diese Kraft fließt aus dem Glauben an die übernatürlichen Geheimnisse, wenn nur der freie Wille des Menschen nicht hinderlich ist. Freilich meinen wir da keine „humane Sittlichkeit, für welche die weltliche Bildung und philosophische Moral ein notwendiges Hülfsmittel ist“ (S. 57), sondern jene, die dem Menschen beisteht, daß er seinen letzten Endzweck erreiche, ein eigenes Endwohl.

S. Joannis Semeria, clericorum regularium S. Pauli, dissertatio: Analysis actus fidei juxta S. Thomam et recentiores theologos. Placentiae, typis „Divus Thomas“.

Wir haben hier eine höchst sorgfältig und scharfsinnig durchgearbeitete, klar und durchsichtig geschriebene, sich treu vor allem auf den Aquinaten stützende Abhandlung über einen Punkt vor uns, der nach Kleutgen zu den schwierigsten in der theologischen Wissenschaft gehört. Auf die Frage, warum denn Thomas nichts über eine Analyse des Glaubensaktes, wie sie die neueren Theologen, so wenig übereinstimmend untereinander, geben, kann die Antwort weder richtiger noch präziser sein als wie der Verfasser sie gibt: Die ganze Schwierigkeit entstand, weil man die Principien selber, auf denen nach Th. und nach der Wahrheit die Lehre vom Glaubensakte beruht, willkürlich verdreht hat (S. 5). Ähnlich geschieht es ja in so vielen andern theologischen Fragen. Man läßt die festen Principien des engelgleichen Lehrers außer acht und infolgedessen verfällt man in große, oft genug unlösbare Schwierigkeiten, zu deren Beseitigung dann jeder Teil allerlei aus dem Zusammenhange gerissene Stellen aus Thomas benutzen möchte. Der Verfasser wendet sich hauptsächlich gegen die Ansichten de Lugos und Suarez', indem er im ganzen dem Kardinal Mazzella (de virtutibus infusis, disp. III, art. 9, Romae 1884) beistimmt, nach welchem beim Glaubensakte die objectiva ratio für die Zustimmung der Vernunft inevident ist und sonach nicht die Zustimmung erzwingt, der assensus subjectivus aber vom Willen her bestimmt wird. Damit wurde offenbar die Frage auf die termini des hl. Thomas und Augustins zurückgeführt und sonach der erste Schritt zu endgültiger Lösung gethan, sagt ja doch Augustin (tract. 25 in Joa.): *Caetera potest homo nolens, credere non nisi volens*; nur wer da will, glaubt. Der Verfasser führt aus Thomas zumal qu. XIV de verit. art. 1 an. Wir wären an seiner Stelle noch einen Schritt weiter gegangen und hätten auch den letzten Teil dieses Artikels berücksichtigt. Nachdem nämlich der hl. Lehrer erklärt hat, daß einzig kraft und vermittels des Willens, der dazu von Gott, als dem Gute der ewigen Seligkeit, in

Bewegung gesetzt wird, die Vernunft zu dem ihr entsprechenden Gute, zum Wahren, resp. zur Zustimmung zur ewigen, in sich bestehenden Wahrheit bestimmt ist, und nachdem er das Verhältnis des Glaubens zum Wissen und zur bloßen opinio erläutert, fährt er nun fort, das *cogitare cum assensu*, wie Augustin das Glauben definiert, weiter deutlich zu machen: Die Vernunft ist zwar durch den Willen zur Zustimmung zu einer gewissen Wahrheit — *ad unum* —, soweit nämlich das Allgut selber, der letzte Endzweck, die Wahrheit ist, bestimmt; aber sie ist nicht bestimmt aus sich selbst, sie schaut nicht die Glaubenswahrheit, wie sie die ersten natürlichen Principien schaut, denen sie, aus sich heraus, wegen der Evidenz zustimmen muß. Deshalb sagt der Apostel, „die Vernunft sei gefangen (II Cor. 10, 5), weil sie nämlich nicht auf eigenem Gebiete den sie beherrschenden Gegenstand hat, sondern weil dieser ihr vom Willen, gleichsam von fremd her, dargeboten wird (*intellectus credentis dicitur captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis*). Von dieser Seite her also ist die Thätigkeit der Vernunft (*motus intellectus*) nicht beruhigt, sondern sie hat noch zu denken und zu untersuchen über das, was sie glaubt (*non est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his, quae credit*).“ Der Glaubensakt muß aufgefaßt werden als Princip des Denkens, nicht als Abschluß. Dann allein, so meinen wir, kann man dazu kommen, eine endgültige Lösung der Schwierigkeiten zu finden. Die *motiva credibilitatis* und *credenditatis* müssen von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet werden: 1. als Früchte und Folgen des Glaubenslichtes im Innern, danach stehen sie in direkter Verbindung mit dem Glaubensakte, denn von diesem aus erscheinen auch die natürlichen Wahrheiten als Thore für den Glauben, nachdem dieser sie geöffnet, und zudem erhalten sie eindringlichere Deutlichkeit besonders dadurch, daß ihre natürliche Einheit unter dem höheren Lichte der geoffenbarten Wahrheit, also Gottes selber, ihres Schöpfers, hervortritt. Sie rechtfertigen von der Natur aus, wie auch immer sie dies nach ihren Wesenheiten vermögen, den Glauben, anstatt ihm hinderlich zu sein, und so „können wir“, der Mahnung des Apostelfürsten zufolge, „Rechenschaft geben von unserm Glauben jedem, der sie fordert.“ Daraus folgt dann der 2. Gesichtspunkt. Diese *motiva* dienen als Vorbereitung für den Glauben, sowohl für den Beginn des Glaubens in andern wie für die Stärkung des Glaubens in uns. Danach aber sind sie nicht direkt und notwendig mit dem Glauben selber verbunden, sondern der freie Wille kann sowohl den Gründen widerstehen als auch dem Gewichte des letzten Endzweckes, von dem der Verfasser die *motiva credenditatis*, wie er sie nennt, ableitet. Im entgegengesetzten Falle, wenn nämlich diese Verbindung eine notwendige und direkte wäre, würde der Glaube nicht mehr von dem durch Gott übernatürlich bewegten Willen abhängen, sondern von Gründen, welche in der Natur liegen, und somit würde er nicht mehr Glaube sein. Damit hängt die Freiheit des Glaubens zusammen. Wir möchten nach dieser Seite hin annehmen, daß sowohl die Inevidenz des Geglaubten diese Freiheit begründet wie auch das Einwirken Gottes auf den freien Willen. Die Inevidenz begründet dieselbe, insofern die Freiheit in uns noch mit Unvollkommenheit verknüpft ist, insoweit also der Mensch noch fallen kann; ist doch die Inevidenz selber etwas an sich Unvollkommenes. Dagegen begründet das Einwirken Gottes in den Willen die Freiheit, weil dadurch der Grund, weshalb der Mensch glaubt, innerhalb des Menschen, als Gegenstand des Willens, ist, also nach der positiven Seite hin; ist doch *liberum* das, was *causa sui* ist. Daß die Einwirkung Gottes in den

Willen nicht allein vom exercitium actus, sondern auch von der specificatio zu verstehen ist, daß also Gott zur bestimmten Glaubenswahrheit hinbewegt und nicht bloß den Willen in Bewegung setzt, der sich dann selbst zum einzelnen Gegenstande hinbewegt, ist für jeden klar, der nicht der (in sich unmöglichen) Ansicht ist, daß Gott den Willen bloß zum bonum commune, also zum Guten im allgemeinen hin bewegt, während der Wille sich selbst das besondere Einzelgut aussucht. Die Beziehung zum bonum commune ist ja dem Willen Naturnotwendigkeit. Verursacht also Gott bloß diese Beziehung, so hat der freie Akt als freier seine Ursache nicht in Gott und da er sie auch nicht in sich selber, an erster Stelle, haben kann, denn die Vernunft ist notwendig auf das Wahre gerichtet und der Wille notwendig auf das Gute, so hat er gar keine Ursache; abgesehen von allen andern Unmöglichkeiten, die mit solcher Ansicht verbunden sind. — Der Verfasser geht dann noch auf die Frage ein, ob etwas zugleich scitum und creditum, durch die Wissenschaft nämlich und durch den Glauben von ein und derselben Vernunft erfaßt sein kann. Wir meinen, er hat einen Gesichtspunkt da ausgelassen. In der Summa (I, qu. 1, art. 5, ad I) und sonst bezeichnet Thomas die Principien der theologischen Wissenschaft als mit höherer Gewißheit ausgestattet wie die Principien der natürlichen Wissenschaften. Wie also jemand mit Rücksicht auf die Principien der Musik etwas wissen kann, was er mit Rücksicht auf die höheren Principien der Arithmetik, die er nicht versteht, glaubt; so halten wir — und uns scheint mit Thomas — die Möglichkeit nicht für ausgeschlossen, daß etwas gewußt werden kann mit Rücksicht auf die Principien der natürlichen Wissenschaft, was, sub alio respectu, mit Rücksicht auf die Offenbarung, geglaubt wird.

Dr. Martin Berendt und Dr. Julius Friedländer:
Spinozas Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie, allgemein verständlich dargestellt. Berlin, Mayer u. Müller, 1891.

Je mehr die moderne Philosophie sich in Pessimismus, Nihilismus und in Unbewußtes auflöst, desto eifriger wenden sich die Vertreter derselben den früheren philosophischen Koryphäen der Neuzeit zu, um zu sehen, ob nicht bei einem von diesen das im allgemeinen Schiffbruche rettende Brett zu finden ist. Die Verfasser der verzeichneten Schrift suchen dieses bei Spinoza und möchten mit Hilfe dieses Philosophen und mit Vermeidung von schwer verständlichen termini technici die Philosophie überhaupt wieder populär machen. Das letztere Hilfsmittel wäre jedenfalls das sicherste, wenn nicht die moderne pantheistische Philosophie, zumal die von Kant, Fichte, Hegel, ihre zuverlässigste Stütze in solchen termini hätte. Wir fürchten, daß, wenn die Systeme dieser Philosophen in verständlichem Deutsch wiedergegeben werden, sie in sich selbst zusammenfallen; abgesehen davon, ob ein solches Wiedergeben überhaupt möglich ist. Bei Spinoza liegt allerdings der Fall nicht so, seine Haupt- und grundlegenden Werke sind lateinisch abgefaßt; indessen trägt dieser Umstand in vielleicht noch höherem Grade zur Erschwerung des Verständnisses bei und bildet somit ein Hindernis für die Popularisierung des Spinozaschen Systems. Wir glauben auch nicht, daß die obigen Verfasser mit dem, was aus Spinoza sie für philosophische Grundsätze herauslesen, bei allen Kennern Spinozas recht bekommen werden. Darin sind wir

mit ihnen vollständig einverstanden, daß Spinoza, soweit es auf die modern-pantheistische Richtung der philosophischen Wissenschaft ankommt, es in höherem Grade verdient, an die Spitze gestellt zu werden wie Kant und dessen Nachfolger. Jeder von diesen hat einen Punkt der Spinozaschen Spekulation einseitig auf die Spitze getrieben, während Spinoza bei aller eingehenden Behandlung der Teile das Ganze nie aus den Augen verliert, die Dinge nämlich, wie er selbst sagt, *sub specie aeternitatis* betrachtet. Die Verfasser folgen den drei Quellen der Erkenntnis, wie Spinoza dieselben angibt: nämlich der *imaginatio* oder den Sinnen, der *ratio* und der *Intuition*. Die *imaginatio* nennt Spinoza eine „unzureichende“ Quelle der Erkenntnis. Dadurch bereits hätten sich die Verfasser abhalten lassen sollen, sie als eine selbständige hinzustellen, wie dies geschieht, wenn sie diese Erkenntnisquelle (S. 176) „dem gewöhnlichen Leben“ entsprechen lassen, „wo wir kritiklos im naiven Realismus alle Eindrücke, wie sie der Zufall regellos uns zuführt, aufnehmen und aus ihnen uns ein Bild von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge konstruieren“. Es soll dies „eine Anschauung sein, wie sie das Bedürfnis des Lebens eingibt, das seine nächsten Zwecke erreichen will, ohne sich um die wirkliche Beschaffenheit der Dinge und den wahren Zusammenhang zwischen ihnen zu kümmern.“ Das wäre schlimm, wenn z. B. der farbenblinde Weichensteller sich wenig kümmern wollte „um den wahren Zusammenhang der Dinge und rein danach handeln wollte, wie ihm die Farben vorkommen; oder wenn die Köchin hinlaufen wollte, um an der heißen Sonne ihr Feuer zu entzünden, die ja „unsern Sinnen so vorkommt, als ob sie nur 200 Schritt entfernt wäre“ (S. 9). Bei Spinoza wirken vielmehr, wie dies auch in der Wirklichkeit der Fall ist, alle drei Erkenntnisquellen zusammen bei jedem, im eigentlichen Sinne menschlichen, d. h. vernünftigen und anrechenbaren Erkenntnisakte. Die Sinne täuschen nicht, wenn ihre Eindrücke in Betracht kommen, wie sie an sich sind; derjenige nur wird von ihnen getäuscht, der nach ihnen endgültig urteilt: Das ist in der Wirklichkeit so, während sie doch, gemäß der Natur der Sache, wie Spinoza sagt, „unzureichend“ sind. Wenn der Hund den Mond anbellt, so hält sich niemand dabei auf; will aber der Mensch den Mond behandeln, als ob er ihn greifen könnte, so sagt man, der Mann ist betrunken. Der Mensch hat eben in sich die *ratio* oder die Vernunft, um das Unzureichende der Sinne zu vervollständigen, so daß dieselben der wahren, wirklichen Sachlage dienen. Und diese *ratio* hat den Beginn ihres Prozesses in der *Intuition* der ersten Principien oder in der natürlichen Auffassung des Wesens der Dinge. Diese drei Elemente also wirken zusammen in jedem menschlichen Erkenntnisakte, bewußt oder unbewußt, und danach erkennt der Mensch die objektiv vorliegende wirkliche Wahrheit. Wir glauben, es könne auch den Verfassern nicht entgehen, wie eine wissenschaftliche Erkenntnis, die also auf der objektiven Wahrheit ruhen muß, gar nicht möglich ist, wenn man auf einzelne ihrer Darstellungen Gewicht legen wollte. Wenn (S. 13) „die sinnlichen Formen nur Zeichen sind, die keine Ähnlichkeit zu haben brauchen mit dem, wovon sie Zeichen sind, und wir somit nicht die Dinge selber wahrnehmen; wenn zudem (S. 23) die *idea ideae*, d. h. der Gegenstand der *ratio* und des *intuitus*, aus diesen sinnlichen Vorstellungen genommen wird und somit nicht selbständig für sich aus der Wirklichkeit geschöpft ist; — dann haben wir wohl eine gewisse Kenntnis, aber wir sehen die Sachen und selbst die allgemeinen Naturgesetze nur so, wie sie in uns sind, ohne die geringste Bürgschaft dafür, daß dies die Wirklichkeit ist.

Die ratio hat, nach den Verfassern, bei Spinoza zum Gegenstande „die Gemeinsamkeit der Einwirkung (von aussen) und der Sinnesaffektion“. Wir gestehen dies zu; nur meinen wir, die Art und Weise der Auffassung dieser Gemeinsamkeit sei von Spinoza nicht so verstanden wie von den Verfassern. Die letzteren scheinen anzunehmen, daß (S. 35 ff., zumal S. 46) nach den Sinnesaffektionen und einzig auf Grund derselben die ratio das Gemeinsame in den Bewegungen und desfallsigen Erscheinungen sammle, und sie folgern, daß es eigentlich nur eine Wissenschaft gebe, die der ratio entspreche: die Naturwissenschaft nämlich und von den Zweigen dieser hauptsächlich die Mechanik. So kann aber Spinoza dieses „Gemeinsame“ nicht verstanden haben, schon weil alle geistige Erkenntnis bei ihm schliesslich in der Intuition gipfelt, deren Gegenstand die stets eine selbe ewige Substanz ist, insoweit sie in den Dingen als den *modis* ihrer Vollkommenheiten erscheint oder zu bestimmter Wirklichkeit wird. Das Ewige, Eine, Selbe aber kann durch die Sinnesaffektionen und durch die Bewegung aussen nicht vorgestellt werden. Das „Gemeinsame“ also als Gegenstand der ratio ist nicht das bloße Erzeugnis der letzteren, der allgemeine Begriff, sondern es ist das aussen objektiv gegebene Allgemeine, insoweit es, nicht im Sein oder im *appetitus perseverandi* in esse erscheint, sondern in der Bewegung, im Wechsel, und vielmehr diesen bedingt als eine Frucht desselben ist. Dieses Allgemeine aufzufassen und auf Grund dessen die Sinneskenntnis zu korrigieren, zureichend zu machen, ist Sache der ratio; es selber in und an sich anzuschauen, kommt der Intuition zu.

Die Verfasser haben augenscheinlich es unterlassen, den Spuren in Spinoza größere Aufmerksamkeit zu schenken, auf welche sie selber in der Vorrede hinweisen. Das Gute, was Spinoza hat, stammt aus den alten, scholastischen Autoren, deren Terminologie sogar er zum größten Teil folgt. Es ist dies überhaupt ein Irrtum bei den Autoren dieser Richtung in der modernen Zeit, daß sie immer und immer wieder von der Voraussetzung ausgehen, erst mit Descartes oder Spinoza oder Kant habe alle Philosophie begonnen. Hätten die, sonst in der Wissenschaft so bewanderten, Verfasser dieser vorliegenden Abhandlung die Spuren bei Spinoza verfolgt, welche in die Scholastik und weiter bis zu Aristoteles und Plato führen, so würden sie ihrem Autor ein klareres Verständnis abgewonnen haben. Da heisst es gleich im Beginne, bei Besprechung der „unzureichenden“ Kenntnis der Imagination, erst Spinoza und dann die Neueren, noch eingehender, hätten gefunden, daß die sinnlichen Eindrücke vom Gegenstande aussen und vom sinnlich wahrnehmenden Menschen abhängen. Wollten sie aber Albertus M. nachschlagen, so finden sie z. B. in Bd. XI, *de animalibus* lib. I, tract. 2 u. ff. sowie in Bd. XII und an vielen andern Stellen (ed. Vivès) die Physiologie des Auges, des Gehörs, des Geschmacks etc. so genau und eingehend beschrieben, wie in keinem neueren Werke. Warum? Weil es stehender Satz war, der auf das tiefste begründet wurde, daß die Sinnesaffektionen von den äusseren Gegenständen und dem Organe des betr. Sinnes abhängen, sowie daß diese Sinnesformen deshalb so wichtig seien, weil mit Hülfe der *imaginatio*, in der die sinnlichen, von den äusseren Gegenständen hervorgebrachten Eindrücke wie in einer Schatzkammer aufbewahrt werden, der Vernunft ihr Gegenstand, das Wesen im Dinge, vorgehalten wird, so daß die Vernunft, jedoch aus eigener Kraft, aus den Phantasiebildern das allgemeine Wesen abstrahiert. Dasselbe würden die Verfasser im Thomas (comm. ad Arist. *de anima*, lib. 2) finden. Die Scholastiker betonen, gleich Spinoza, die Notwendigkeit der Sinne

für das Erkennen und zerlegen genau das Wesen der sinnlichen Erkenntnis; aber sie vermeiden dadurch, daß sie der Vernunft eine eigene selbständige Kraft und einen selbständigen Gegenstand in jedem Dinge zuschreiben, die Unmöglichkeiten, die sich bei Spinoza finden und die dahin sich resumieren, daß nach ihm nur eine Substanz, ein Wesen besteht, das durch die Existenz der Dinge näher bestimmt wird und Wirklichkeit gewinnt. Existiert nur eine Wesenheit, so sind auch die Dinge nur durch Äußerlichkeiten unterschieden, welche der Sinn auffaßt. Das eine Wesen ist schlechthin unkenndbar und nicht Gegenstand der Anschauung, denn es ist ohne Ende bestimmbar, nur aber was bestimmtes Sein hat, kann geschaut und erkannt haben. Es beginnt mit Spinoza das Unerkennbare, nicht das Uerkannte, Träger aller Erscheinungen zu sein, und da diese nur Sein haben können durch ihr Wesen, dieses Wesen aber unerkennbar ist, weil endelos bestimmbar, so sind auch die Dinge schließlichs unerkenndbar; d. h. die Philosophie als Forschung nach den Gründen ist bankerott; nur wechselnde Erscheinungen bleiben, die vor der Vernunft nicht bestehen. Spinoza anerkennt einen Gott, aber er nimmt ihm die Freiheit, ohne welche alle anderen Vollkommenheiten nichts als innerliche Widersprüche sind und vielmehr einem undenkbaren Monstrum zukommen wie dem Träger alles Seins. — Auch die „Gemeinsamkeit der Einwirkung von außen und der Sinnesaffektionen“ hat Spinoza von der Scholastik, die da solche Gemeinsamkeit weit schärfer ausdrückt: *Visus (auditus etc.) in actu est visum (auditum etc.) in actu*. Soweit etwas thatsächlich gesehen wird, ist es das Sehende, d. h. was außen im Gegenstande macht, daß etwas gesehen wird, macht formal innen, daß der Sehende thatsächlich, nicht bloß in *potentia*, sieht. — Der nackte Materialismus ist von den Verfassern meisterlich (S. 80 u. ff. die Atomseele Häckels S. 86) zurückgewiesen. Dagegen haben dieselben ihrer Einbildungskraft leider über die Maßen nachgegeben bei der Behandlung der Wiederkehr der Charaktere und der Völker. Da soll Achilles in Alex. d. Gr., Cäsar in Bismarck, Hannibal in Napoleon I., das römische Volk im preussischen wiedererschienen sein. Spinoza mit Christus zu vergleichen, ist nicht nur blasphemisch, sondern unvernünftig; es gibt da keinen einzigen andern Vergleichungspunkt als den in der Phantasie. Und daß in der Zeit des Kulturkampfes und der Gründerjahre „die ursprüngliche Bestimmung und Anlage des preussischen Staates vollkommen unverkürzt in die Erscheinung getreten sei“ (S. 129), werden auch manche für ihr preussisches Vaterland begeisterte Männer nicht zugeben. — Solche Schnurpfeifereien verunzieren das sonst sehr edel und ernst gehaltene Buch.

Floisdorf.

Dr. C. M. Schneider.