

Litterarische Berichte

Objektyp: **Group**

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

Band (Jahr): **9 (1895)**

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LITTERARISCHE BERICHTE.

Vom Herausgeber.

1. **O. Willmann, Geschichte des Idealismus.** 1. Band. Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus. Braunschweig, Vieweg u. Sohn, 1894.

Dafs eine Geschichte des Idealismus oder der Ideenlehre ein wahres Bedürfnis ist, weifs jeder, der die Geschichte des Materialismus kennt. Die Auffassung, welche die vorchristliche Philosophie von philologisch-hyperkritischen Forschern erfahren hat, diente nur allzusehr antichristlichen Tendenzen. Der berühmte Pädagoge Willmann hat es gewagt, diese falschen Richtungen zu korrigieren: und in wie feiner und wahrhaft idealer Weise hat er das gethan! Er zeigt sich dabei als geschulter Philologe und hat die Geschichte der Philosophie durch sein hochbedeutendes, objektiv geschriebenes Buch, über dessen Inhalt ich hier leider nur kurz referieren kann, wesentlich gefördert.

Der 1. Abschnitt behandelt die vorgeschichtlichen Anfänge der Philosophie (S. 1—136). Wir hören „die Stimme der Alten“ über die Herkunft der Philosophie aus Urtraditionen. Sie lehrt uns, den Anfang der Ideenlehre in vorgeschichtlicher Zeit zu suchen. Dafs der Verfasser den Mut gehabt hat, diese Frage wieder aufzunehmen, rechne ich ihm hoch an. Er sagt es kühn heraus, dafs die griechischen Denker „mit einem Weisheitsschatze der Vergangenheit arbeiteten, wodurch ihre Schriften erst jene Kontinuität erhielten, welche die griechische Philosophie zu einem Faktor des antiken und nachmals des christlichen Geisteslebens machen konnte“. „Die Intuition von vorbildlichen Daseins-elementen der Dinge ist untrennbar von dem Gedanken einer göttlichen Vernunft und Weisheit, die, selbst das höchste Vorbild, jene der Wirklichkeit, auf welche Art immer, eingebaut oder eingesenkt hat, also zugleich vor- und überweltlich, und doch auch die Wesen im Innersten bestimmend erfasst wird“ (S. 5). Damit verbunden ist die Vorstellung einer vollkommenen Ordnung der Dinge, der Glaube an Gott und himmlische Wesen, der Gedanke des Gesetzes von Höherem und Niederm, der Fortdauer der Seele, des ihr beigegebenen Schutzgeistes. Der Verfasser zeigt uns ferner den beharrenden Typus jener Überlieferungen und die Mittelglieder zwischen dem der Vorzeit zugeschriebenen Denken und der Spekulation in der historischen Zeit. Er behandelt dabei weiter die religiösen Traditionen als Ausgangspunkte der Philosophie: den apollonischen Glaubenskreis (19), die Mysterienlehre (23), die ägyptische (47), chaldäische Weisheit (60), die Magierlehre (73), den Veda (84), das Alte Testament (102), endlich die Urverwandtschaft der religiösen Traditionen (118). „So haben die Alten recht, wenn sie ihre Philosophie auf Urtraditionen zurückführen; ihre dahin gehenden Angaben sind nicht frostige Erfindungen und Zurückdatierungen. Die Alten wufsten, was sie den Ältesten danken, besser als wir Nachgeborenen; worauf sie unseren verwunderten Blick lenken, ist eine uralte Wirklichkeit, eine türmende Ferne des Gedankenlebens“ (135).

Im 2. Abschnitt wird die Theologie als Grundlage der Philosophie und des Idealismus überhaupt untersucht. Sie ist das Bindeglied von religiöser und spekulativer Gedankenbildung (137). Im einzelnen behandelt der Verfasser Veda und Vedanta (149), Thorah und Kabbalah (173), politische und physische Theologie (193), den Hervorgang der Physik aus der physischen (215) und den der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie (236), die Vereinigung von Physik und Ethik im Idealismus (252).

Der 3. Abschnitt stellt den vorplatonischen Idealismus dar: Pythagoras (262), die pythagoreische Zahlentheorie (282), die sakralen Wissenschaften bei Pythagoras (292), die pythagoreische Physik (303), Weisheitslehre und Ethik (315), Ausbau und Rückbildung der pythagoreischen Philosophie (331), den Nominalismus der Sophisten und den Realismus des Sokrates (346). Der ganze 4. Abschnitt ist Plato gewidmet und behandelt das herakleiteisch-mystische Element der platonischen Lehre (366), das sokratische (375), das pythagoreische (385) und die morgenländischen Elemente (397), die platonische Theologie (408), die Ideenlehre (424) und die Ethik (440). Der 5. Abschnitt betrifft Aristoteles: die theologischen Grundlagen seiner Philosophie (455), die Lehre von den Entelechien oder Formen (472) und vom Bewegungsprincip (484), seine Gotteslehre (498) und Ethik (513), die Fortbildung des Idealismus durch ihn (529), die Preisgebung der Ideenlehre (549). Der 6. Abschnitt zeigt uns den Idealismus in der hellenisch-römischen Periode: Erneuerung der physischen Theologie durch die Stoa (565) und der pythagoreisch-platonischen Theologie (584), die jüdisch-hellenische Mystik (601), römische Theologie und Philosophie (623), die neuplatonische Mystik (645), die Ideenlehre und Ethik (667), sowie die Geschichtsansicht der Neuplatoniker (683).

Das großartig angelegte und in diesem 1. Bande harmonisch ausgeführte Werk wird nicht verfehlen, einen Umschwung in der Beurteilung der Geschichte der Philosophie anzubahnen. Der große Pädagoge, welcher hier als Lehrer der Geschichte des Idealismus auftritt, hat von neuem den Beweis erbracht, daß die griechische Philosophie mit Recht παιδαγωγός εἰς τὸν Χριστόν genannt worden ist. Nicht bloß sein unermüdlicher Fleiß, seine umfassende Gelehrsamkeit und sein sicheres Urteil, sondern auch der Adel seiner Gesinnung haben den Verfasser, den wir längst als den Lehrer der Ideale bewundert und verehrt haben, zum berufenen Geschichtsschreiber des Idealismus gemacht. — Ich weiß nicht, warum der Verfasser, der die Litteratur beherrscht, gar keinen Bezug auf das monumentale Werk des verstorbenen Freiherrn Albert von Thimus genommen hat (Die harmonikale Symbolik des Altertums, 2 Bde., Köln 1868—1876). Er würde darin für viele Fragen ein noch reicheres Material gefunden haben, was nur zur Bestätigung seiner Resultate dienen müßte. Vielleicht würde auch die Auffassung des Herakleitos eine nicht unwesentliche Modifikation erhalten haben. Jenes Buch ist nicht bloß von der Richtung, welche jede Spur von reinem Monotheismus und einer Urüberlieferung vertilgen möchte, sondern leider auch von katholischer Seite, auf welcher man besser orientiert sein konnte, geflissentlich ignoriert oder bespöttelt worden.

2. *L. Busse*, Philosophie und Erkenntnistheorie. 1. Abteilung. Leipzig, Hirzel 1894.

Der unter Lotzes Einfluß stehende Verfasser beabsichtigt mit diesem Buche, „zu dem zwischen der dogmatischen Philosophie und der kritischen

Erkenntnistheorie um die Möglichkeit der Metaphysik entbrannten Streite Stellung zu nehmen“. Der erste, polemische Teil des Buches behandelt die Metaphysik und Erkenntniskritik. Der erste Gegner ist der Skepticismus. Der Verfasser weist sowohl den unbedingten (7) wie die Arten des bedingten Skepticismus, nämlich Idealismus (Repräsentalismus 13) und Subjektivismus (30), mit dialektischer Gewandtheit zurück. Weiter kämpft er gegen den Kriticismus, der im Grunde mit dem Subjektivismus identisch ist, und gegen die Transcendentalphilosophie (87), die in der transcendentalen Deduktion der Erkenntnis gipfelt und selbst auf nicht deduzierten dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen über die transsubjektive Wirklichkeit beruht. Erkenntnistheorie als voraussetzungslose, kritische und grundlegende Philosophie ist daher unmöglich. An dritter Stelle kritisiert er die theologische Bestreitung der Metaphysik und untersucht das Verhältnis der Metaphysik zur Offenbarung (113).

Hier können wir in unserem Referat nicht ohne Protest vorbeigehen, während wir dem Verfasser in den beiden ersten Abschnitten mit Genugthuung gefolgt sind. Die spekulative Theologie des Christentums innerhalb der katholischen Kirche, wie sie besonders in der Scholastik sich ausgestaltet hat, ist sicher frei von dem Vorwurf, den der Verfasser der Theologie überhaupt macht: „Von jeher hat die Theologie mit den skeptischen Leugnern der Metaphysik gern gemeinschaftliche Sache gemacht; sah sie doch in der philosophischen Skepsis ein geeignetes Mittel, ihr Gebiet gegen die unbequemen Angriffe der Philosophie zu schützen“ (113). Die Aufnahme und Fortbildung der aristotelischen Metaphysik (nebst den platonischen Elementen) durch die Scholastik ist doch eine historische Thatsache! „Die Lehre von der doppelten Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, von denen die letztere die höhere ist“, wird der Theologie vom Verfasser untergeschoben: in der katholischen Theologie ist sie nicht zu finden. Wir verweisen den Verfasser auf Thomas von Aquin, Summa philosophica lib. 1 c. 7, welcher die innerliche Objektivität der Wahrheit auf ihr Urbild, den göttlichen Verstand, und zuletzt geradezu auf die göttliche Wesenheit in ihrer Einfachheit zurückführt, so daß die obersten Grundsätze des Denkens der Maßstab für alle Wahrheiten ohne Ausnahme sind. Unsere Theologie gibt daher dem Verfasser darin vollkommen recht, daß etwas, was unserer Vernunft direkt zuwider läuft, keine geoffenbarte Wahrheit sein kann. „Die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft“, so fährt unser Gegner fort (115), „kann auch darin bestehen, daß sie die geoffenbarten Wahrheiten einfach überhaupt nicht faßt. Letztere sind dann nicht unvernünftig, sondern übervernünftig, supra rationem, nicht contra rationem. — Aber Wahrheiten, die so vollständig über unsere Vernunft gehen, daß wir sie gar nicht einsehen können, können uns auch nicht geoffenbart werden. An unserer Unfähigkeit, sie zu verstehen, würde die Offenbarung notwendig scheitern müssen.“ Wir antworten: Solche absolut übervernünftige Wahrheiten sind an sich wohl erkennbar, denn sie sind; wir müssen an der realen Identität des konkreten Seins, der konkreten Wahrheit und der Erkennbarkeit festhalten. Unsere Ohnmacht, sie auf natürliche Weise, allein durch die Kräfte der menschlichen Vernunft, zu erkennen, liegt nur im Mangel eines objektiven natürlichen Erkenntnismittels. Insofern aber diese Wahrheiten an sich intelligibel sind, kann die Möglichkeit der Beschaffung eines anderen Erkenntnismittels nicht geleugnet werden, welches der menschlichen Vernunft bei der Offenbarung mitverliehen werden müßte. Diese Konsequenz sieht unser Autor auch sehr wohl ein, wenn

er weiter folgert: „Soll die Offenbarung nicht tauben Ohren gepredigt werden, so muß erst der Verstand dessen, dem sie zu teil wird, auf eine solche Höhe gebracht werden, daß er auch befähigt wird, sie zu verstehen. Alsdann kann ihm die Wahrheit, die er vorher nicht zu fassen vermochte, geoffenbart werden“ (116). Daher behauptet unsere Theologie auch die Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Einwirkung auf unseren Verstand (*lumen fidei*), damit derselbe zur Aufnahme der dunkeln Wahrheit erst befähigt wird, als ein notwendiges Korrelat der übernatürlichen Offenbarung. Wir verweisen ihn für die nähere Erklärung auf Kardinal Zigliara, *Propaedeutica ad s. Theologiam*, L. 2 c. 2 (Romae 1884, p. 124), damit er sich überzeugt, daß seine Bedenken gegen die Offenbarung von unseren Theologen längst vorausgesehen sind. Wenn der Verfasser sagt: „Nur Thatsachen, welche der Vernunft nicht widersprechen, können möglicherweise durch Offenbarung verkündet werden“, so sollte er nicht vergessen, daß es sich bei jeder Offenbarung nur um objektive Wahrheiten handeln kann, die als solche inhaltlich stets etwas Thatsächliches enthalten; denn Sein und Wahrheit sind sachlich identisch. Und bei der christlichen Offenbarung kommen solche Wahrheiten in Betracht, welche das für die natürliche Erkenntnis verborgene Wesen Gottes und sein Leben und Wirken betreffen und deshalb eben inhaltlich das am meisten Wirkliche und Thatsächliche enthalten: denn Gott ist *Actus purissimus*, vollkommenste Seinswirklichkeit und unendliche Seinsfülle ohne jede Potenzialität. Der Verfasser schließt mit dem Gedanken: „Ob irgend eine bestimmte Thatsache geoffenbart worden ist, bleibt immer problematisch: die Metaphysik braucht dabei auf geoffenbarte Wahrheiten keine Rücksicht zu nehmen.“ Er verkennt dabei die subjektive Seite der Offenbarung, welche ihrer innersten Natur nach Gewissheit mit sich bringt; denn sie ist eine Kundmachung oder intellektuelle Mitteilung des persönlichen Gottes, der dabei als höchster Herr absolut und innerlichst auf den Verstand und den Willen des Menschen einwirkt, ohne die Natur seines Geschöpfes zu zerstören oder auch nur zu lädieren. Die Schwierigkeit, die Offenbarungsmöglichkeit einzusehen, liegt in der ungenügenden Auffassung des natürlichen Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem das Geschöpf zu seinem Schöpfer steht, und somit im letzten Grunde in dem unrichtigen Gottesbegriff, den die moderne Philosophie nicht überwinden kann.

Der 2. Teil gibt die Grundlegung eines dogmatisch-philosophischen Systems. Zuerst werden die Grundbestandteile der Wirklichkeit bestimmt: Principien, Thatsachen und Werte (121). „Daß alles, was die Vernunft als notwendig denkt, auch unbedingt und für alle Ewigkeit gültig ist, das ist die einzige erkenntnistheoretische Voraussetzung“, die der Verfasser zu Grunde legt. Die Grenze der reinen Vernunft bildet die Grenze des Denknotwendigen; wo das Thatsächliche beginnt, hört die Alleinherrschaft der reinen Vernunft auf. Der Inhalt des Denknotwendigen wird durch die denknotwendigen Wahrheiten gebildet. Der gemeinsame Grund für diese Wahrheiten und die Thatsachen ist das Absolute. Trotzdem müssen sie in der gegebenen Welt auseinander gehalten werden. Nur im Absoluten ist das Denken des Denknotwendigen zugleich der Grund der Notwendigkeit des Gedachten. Die Natur des Denknotwendigen widerspricht der Ableitung der Thatsachen aus Principien und der Principien aus Thatsachen. Unabhängig von beiden bilden die Werte den dritten, gleich selbständigen Faktor der Wirklichkeit. Die Einheit dieser Faktoren im Absoluten bedeutet nur die Aufgabe, das Wesen des Absoluten regressiv ihnen gemäß als den

einheitlichen Grund der drei Faktoren zu bestimmen. Auf solcher Unterlage baut der Verfasser das System der Wissenschaft auf (143). Die Philosophie als eine universelle Wissenschaft gliedert sich in die theoretische und praktische Philosophie und die Religionsphilosophie.

1. Die theoretische Philosophie (144) bestimmt die Natur des Seins (des Seienden) nach den höchsten denknotwendigen Principien. Das ist die Aufgabe der reinen Metaphysik (Ontologie), deren Urteile dem Princip der Identität entsprechen müssen. Sie kann folglich nur analytische Urteile anerkennen, deren Gegenteil sich widerspricht, keine synthetischen. Synthetische Urteile a priori gibt es nicht (148—154). Es folgen interessante Ausführungen über die Stellung der Metaphysik zur Mathematik (160—182) und zu den empirischen Wissenschaften (182—211). Die durch die Naturgesetze ausgedrückten Kausalverhältnisse sind nicht notwendig: das allgemeine Kausalverhältnis ist von jenen zu unterscheiden. Der Grund der Konstanz der empirischen Naturgesetze ist in der praktischen Weisheit, dem Willen des Absoluten zu suchen. Die Möglichkeit einer Änderung der Naturgesetze (Wunder) kann daher gar nicht bestritten werden. Dafs irgend ein Wunder sich thatsächlich ereignet habe, wird man aber mit Hume immer bestreiten können. „Hat Gott selbst den Naturlauf gesetzt, so muß sich der religiöse Glaube bescheiden, ihn als den Ausdruck seines bleibenden Willens, zugleich als das geeignetste Mittel, das Ziel dieses Willens zu erreichen, anzusehen, und muß nicht Gott die der Folgerichtigkeit seiner Natur und seiner Weisheit widerstreitende Nötigung zuschreiben, seine eigene Ordnung zu korrigieren oder widerrufen zu müssen“ (203). Allein diese Einwendungen sind längst von Thomas von Aquin beantwortet: *Quaestiones disputatae*, Q. VI de miraculis, art. 1 ad 3, 6, 7, 14. Der Verfasser berührt hierauf auch die Frage der Willensfreiheit (205—208). Eine eingebildete Naturnotwendigkeit steht ihr nicht im Wege. Um dem Menschen eine über die Naturfreiheit hinausgehende eigentümliche Freiheit zu sichern, bedarf es indes noch einer besonderen Selbständigkeit der vernünftigen Geister dem Absoluten gegenüber, deren Möglichkeit wir nicht begreifen können; weil wir überhaupt nicht begreifen können, dafs das Absolute Dinge in sich erzeuge, die in ihm bleiben und doch zugleich, indem sie für sich sind, sich von ihm ablösen und ihm mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüber treten (206). Ganz konsequent sagt er weiter: „Es ist mit einem Wort das Wunder der Schöpfung, die Frage, wie die Dinge gemacht werden, welche wir uns nicht befriedigend beantworten können“, oder die Schwierigkeit, „wie es ein selbständiges Fürsichsein in Gott geben kann.“ Wie kann, so fragt er (207), ein geschaffenes Ding überhaupt Selbständigkeit haben, und wie, wenn es diese hat, doch zugleich dem allmächtigen Willen Gottes unterworfen bleiben? Man sieht, dafs hier der Gottesbegriff der modernen Philosophie sich als ungenügend erweist, weil er nicht über das innerweltliche Bewußtsein seines Absoluten herauskommen kann. (Vgl. Glosner, *Der Gottesbegriff in der neueren und neuesten Philosophie*, S. 77.) Es darf daher auch nicht wunder nehmen, wenn der Verfasser den christlichen Begriff der Menschwerdung ganz verkennt (208). Er denkt sich dabei jene Selbständigkeit in einem Individuum zum größten Teil oder auch völlig aufgehoben; Gott mache es zum willenlosen Werkzeug seines Willens, zum direkten Organ seiner Thätigkeit, um durch die Wirkungen, welche dieser von Gott gänzlich erfüllte Mensch auf seine Mitmenschen auf dem natürlichen Wege ausübt, eine Gegenwirkung gegen das von ihm nicht gebilligte, aber metaphysisch geduldete Böse auszuüben.

Der Verfasser weiß nicht, mit welcher Sorgfalt und Schärfe die christliche Spekulation der Väter wie der Scholastiker die rein menschliche individuelle Natur des Gottmenschen, die niemals eine menschliche Person war, als im ausschließlichen Besitz der göttlichen Person gegenüber allen Einwendungen klargestellt hat, so daß eben die historische Person Christus niemand anders ist als die göttliche Person, der absolute Gott selbst, der zugleich die göttliche Wesenheit und die von dieser letzteren total verschiedene individuelle menschliche Natur zu eigen besaß. Bei der realen gänzlichen Verschiedenheit der zwei Naturen, der göttlichen und menschlichen, und ihrer Vereinigung nur in der göttlichen Person, — wobei der reale Unterschied zwischen Natur und Person in jedem einzelnen Individuum vorausgesetzt ist, wird zwar die ganze menschliche Natur des Gottmenschen (Seele und Leib) direktes Organ seiner einzigen göttlichen Person; aber es bleibt der freie menschliche Wille als Bestandteil der rein menschlichen Natur intakt. Es fehlt dem Verfasser natürlich auch der wahre Begriff des Übernatürlichen: und vielleicht liegt das wieder an einer ungenügenden Auffassung des Natürlichen. Die Schule, aus welcher der Verfasser hervorgegangen ist, hat es eben niemals zum klaren und richtigen Gottesbegriff gebracht und sich nicht aus den Banden des Pantheismus völlig losgemacht.

Es folgt die angewandte Metaphysik (212). Der Beweis der Existenz des Nicht-Ich oder einer Außenwelt wird vom Verfasser durch die Verbindung der Thatsache, daß ich den Gedanken des Nicht-Ich habe, mit den denknotwendigen, die Natur des Seins bestimmenden Principien geführt: diese letzteren gestatten das Haben dieses Gedankens dem Sein nur als einem endlichen, ein Nicht-Ich neben sich habenden (212—244). Weil die subjektiven äußeren Wahrnehmungen thatsächlich doch auf eine Außenwelt bezogen und von den rein innerlichen Zuständen unterschieden werden, ist die Unterscheidung von Außenwelt und Ich auch innerhalb der Thatsachen des Bewußtseins berechtigt. Daraus leitet er auch das Recht ab, „Kosmologie und Psychologie als zwei verschiedene, zwei verschiedenen Grundformen des unserer Wahrnehmung zugänglichen Seins zugehörige Disciplinen der angewandten Metaphysik zu betrachten“ (245). Die Einheit des Bewußtseins nötigt, die Seele als ein einheitliches Wesen (Substanz) zu fassen (248—252). Die Denkvorgänge gehören ihrem Inhalt nach zur Logik, die nur die Principien des Erkennens überhaupt aufstellt, aber keine Kunstlehre des Denkens ist: alle Logik ist formal; im Gebiete des Denknotwendigen bedeutet formale zugleich materiale Wahrheit (254—258). Für die kritische Erkenntnistheorie bleibt kein Platz übrig (251).

2. Die praktische Philosophie behandelt die Werte, das Allgemein-Bedeutsame (259). Gegenstand der Ethik sind die moralischen, mit Billigung oder Mißbilligung verknüpften Lust- oder Unlustgefühle (261). Das sittlich Gute ist die höchste Lust (Seligkeit); ihr unbedingter Wert ist durch das Gewissen garantiert (261—274). Aufgabe der spekulativen Ethik ist es, die Stellung der moralischen Ideen im Weltganzen aufzuzeigen (278). Die Ästhetik ist die Wissenschaft von den Bedingungen des Schönen: die höhere Bedingung ist die Einheit von Idee (geistigem Inhalt), Stoff und Gesetz als Symbol der Einheit der drei Faktoren der Wirklichkeit (279—283).

3. Die Religionsphilosophie (284—288) hat den einheitlichen Grund der drei Faktoren der Wirklichkeit näher zu bestimmen. Nur als Persönlichkeit kann das Absolute gedacht werden mit Allweisheit, Allmacht und Heiligkeit. Gott als Grund der Welt ist der Schöpfer der

Welt. Das Problem der Schöpfung aber ist für den menschlichen Verstand nicht auflösbar. Die wesentlichste Schwierigkeit liegt darin, wie die göttlichen Vorstellungen zugleich ein Fürsichsein haben und sich dadurch von ihm ablösen können (286). — Man sieht hier nochmals die Ohnmacht, dem Pantheismus zu entrinnen!

Vieles in dem vorliegenden Werke ist dankbar anzuerkennen. Es ist ein ehrliches und hartes Ringen nach der Wahrheit; und als solches zeigt dieses neue System unstreitig einen Fortschritt der neuesten Philosophie in der Rückkehr zur alten Wahrheit an.

3. *N. R. D'Alfonso, Principii di Logica Reale.* Roma, Paravia 1894.

Die logischen Vorlesungen von D'Alfonso, welche er am Kgl. Lyceum Umberto I. in Rom gehalten, geben einen Einblick in die moderne Logik, welche nicht mehr die Denkformen als solche zu ihrem Gegenstand macht. Der Verfasser beginnt mit dem Unterschied zwischen psychologischer und logischer Vorstellung (S. 1). Die bloße Sensation kann niemals Objekt der Logik werden; denn sie besteht nur aus bestimmten Zuständen der Seele, welche dieselbe nicht zu unterscheiden weiß und sich selber beilegt, ohne sie auf den Anreiz zu beziehen. Die *Materia prima* der logischen Welt wird vom Objekt der Perception, welches das Objekt des Bewußtseins ist, dargeboten. Der logische Prozeß enthält eine fortschreitende Vervollkommnung von der rein sensitiven Thatsache bis zur vollendeten logischen Entität. Übrigens erstreckt sich diese, verschiedene Grade enthaltende logische Sphäre auch auf die Tiere, die es zur Perception bringen. Die erste Zone nennt der Verfasser die mechanische Logik, die zweite die chemische und die dritte vollkommenste die organische Logik. Das Objekt der Perception oder seine Vorstellung ergibt die primitive Form der logischen Vorstellung, sobald es in zwei oder mehrere Qualitäten unterschieden erscheint, die in irgend einer Weise verbunden sind. Zweitens behandelt er das Urteil und seine Elemente (18). Wenn das Subjekt zum ersten Mal einen Dualismus im Objekt unterscheidet und sieht, daß seine Elemente so verbunden sind, daß das Objekt ohne sie nicht sein würde, so kommt das Urteil durch einen psychologischen Akt zu stande. Aber der intime Zusammenhang, der die beiden Termini verbindet, ist eine objektive Thatsache der Dinge, nicht eine reine Produktion der psychologischen Thätigkeit, die übrigens auch den Tieren beigelegt wird. Wenn das Subjekt anfängt, das Objekt der Perception oder die Vorstellung von demselben zu beurteilen, dann hört sie auf, psychologische Vorstellung zu sein, und wird logische Vorstellung: es gibt keine logische Vorstellung, die nicht zugleich implicite oder explicite Urteil ist. Es folgen weiter Betrachtungen über das Urteil (31). Jedes Urteil enthält eine Synthese und eine Analyse zugleich und in demselben Akt. Die Analyse aus dem Dualismus der Termini ist auch ein notwendiges Moment beim Urteil. Es gibt also keine rein analytischen und keine rein synthetischen Urteile. Der 4. Abschnitt behandelt die Begriffsbildung (39). Erst wenn das Objekt oder die Vorstellung davon ein System oder ein Organismus geworden ist, entsteht der Begriff: das systematische und organische Bewußtsein von den Dingen. Der 5. Abschnitt entwickelt den Begriff selbst (55). Eigentlich gibt es nur einen Begriff, und das Universum ist eine Reihe von relativ erfafsten Begriffsbildungen, die zwischen einem Maximum und einem Minimum liegen. Die Begriffe sind in der Natur und im Geiste.

Aus diesen Andeutungen sieht man, wie der Verfasser auf der modernen Bewusstseinstheorie fußt, den wesentlichen Unterschied zwischen sinnlicher und geistiger Erkenntnis nicht festhält und in der materialistischen Evolutionslehre verkommt.

4. **P. Schiltz**, *Summa Philosophiae ad mentem Divi Thomae Aquinatis in usum Seminarii Luxemburgensis*. Vol. II. Physica. Luxemburgi 1894.

Das Werk des Luxemburger Professors Schiltz, dessen 1. Bd. in diesem Jahrbuch von Dr. C. M. Schneider besprochen wurde (VIII, 495), ist eines der wenigen Bücher, bei welchen die beliebte Aufschrift „Ad mentem D. Thomae“ keine Lüge ist. Schon die Anwendung des alten Namens Physica für diesen Teil der Philosophie bedeutet einen klaren und zielbewußten Fortschritt, und die Bestimmung des Objekts dieser Physik gibt den Grund für diese einheitliche Benennung an: ens mobile seu quidditas, cui debetur mobilitas. Darin liegt die spezifische Einheit dieser Wissenschaft begründet, zu welcher sowohl das ens mobile non vivens wie das ens mobile vivens gehören. Die falsche Trennung von Naturphilosophie oder Kosmologie und der sogenannten Psychologie ist damit überwunden; ebenso ist der falsche Begriff einer metaphysischen Naturphilosophie und Psychologie beseitigt. Der 1. Teil handelt de ente mobili non vivente. Zuerst werden die inneren Principien dieses Teilobjekts angegeben (qu. 1.), nämlich die materia prima und die forma substantialis. Diese ersten Principien werden sodann einzeln erklärt (q. 2): materia prima non existit propria existentia: est ingenerabilis, incorruptibilis, eiusdem rationis in omnibus corporibus et appetit omnes formas substantiales; in eadem materia nequeunt simul esse plures formae substantiales. Darauf folgt die Lehre de natura, violentia et arte (q. 3); de quantitate (q. 4); de motu sec. se considerato, quid sit (q. 5); de activitate corporum (q. 6); de generatione (q. 7); de loco (q. 8), wobei der Verfasser lehrt: der Raum ist kein ens reale, sondern nur ens rationis; endlich de tempore (q. 9). Der 2. Teil handelt de ente mobili viventi und erklärt das Leben der Pflanze und des Tieres (q. 10—11). Im 3. Teil de mundo bespricht er das physische Weltganze.

Die Darstellung ist sehr klar und einfach, knapp im Ausdruck, dabei gründlich und entsprechend der Lehre des hl. Thomas. In der Beantwortung der Einwendungen zeigt sich namentlich der pädagogische Takt. Die naturwissenschaftlichen Resultate sind reichlich verwertet. Die Auswahl der Fragen beweist die Beherrschung des Stoffes. Wir müssen dieses Buch als ein vorzügliches Lehrbuch empfehlen.

5. **E. Melzer**, *Der Beweis für das Dasein Gottes*. Neifse, Graveur 1895.

Der Verfasser will einen auf erkenntnistheoretischer Grundlage stehenden Beweis für das Dasein Gottes und für seine Persönlichkeit versuchen. Für ihn ist Gott nur „der von Ewigkeit her persönliche, von der Welt verschiedene Gott, der Schöpfer der Welt“. Er will eine Rechtfertigung des „Creatianismus“ geben und einen stringenten Beweis führen. Er thut es, indem er sich an Günther anlehnt.

I. Darlegung des Beweises für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit. § 1. Der Ausgangspunkt ist das Selbstbewußtsein, der Ichgedanke. „Dieses Ich ist vor seiner Entwicklung ein

Sein ohne Bestimmtheit, ohne Erscheinungen, ein lediglich bestimmbares oder potenciales Sein, und der infolge der Entwicklung des Ich hervortretende Ichgedanke macht das Ich oder den Geist zu einem mittels seiner Erscheinungen von sich wissenden Sein.“ § 2. Der Geist als ganzheitliches Realprincip. Der Gedanke des Seins geht dem Geiste durch das im Ichgedanken erlangte Selbstbewußtsein auf. Denkt er sich als reales Sein, Substanz oder Realprincip, so hat er sich als ganzheitliches ungebrochenes reales Sein, und ein solches muß er auch vor seiner Lebensentfaltung schon gewesen sein, da er aus einem bewußtlosen Princip zu einem seiner selbst bewußten erst allmählich geworden ist. § 3. Der Beweis für Gottes Dasein und Persönlichkeit aus der Qualität unseres Geistes. Unser Geist ist ein Sein nicht durch sich, also durch ein anderes und auch in dieser Beziehung relativ. Durch die Negation seiner ursprünglichen Unbestimmtheit und Nichtabsolutät gelangen wir zu dem Gedanken der Existenz Gottes, indem wir uns selbst unterscheiden als Erscheinen und Sein und beides in einem letzten Realprincip begründen, das weder bedingt noch beschränkt ist. Dieses Realprincip ist unser Schöpfer. Denn unser Geist, der zwar Realprincip und Substanz, aber endliche Substanz ist, wird genötigt, über sich hinauszugehen und eine absolut unbedingte Kausalität als Schöpfer der bedingten Substanz seines Geistes und jeder andern, die etwa außer dieser vorhanden ist, hinzuzudenken. Diesen Schöpfer nun kann er in seiner Selbstbestimmtheit nur als persönlichen selbstbewußten auffassen, der von jeder andern Substanz wesentlich verschieden ist. Als unpersönlich wäre der Schöpfer nicht im stande, qualitativ von ihm verschiedene Substanzen zu setzen. Die Offenbarung des persönlichen Gottes durch die Schöpfung hat die Offenbarung seiner als absoluten persönlichen Principis in seinem eigenen Lebensprozesse zur Voraussetzung. Jeder andere Beweis hat seine Grundlage nur in dem Geist des Menschen, so daß der von letzterem ausgeführte Beweis in gewissem Sinne der einzig mögliche ist.

II. Kurze historisch-kritische Darstellung der Beweise für das Dasein Gottes. Von Interesse für uns war die Polemik gegen Kuhn und die Kritik der Beweise des hl. Thomas, deren inneren organischen Zusammenhang der Verfasser leider nicht kennt. Da die Zeiten Günthers vorüber sind, und die moderne Selbstbewußtseinstheorie auch ihrer Falschheit längst überführt ist, so ist es bedauerlich, daß dieser Weg noch einmal betreten wird, wenn auch das Suchen nach der Wahrheit anzuerkennen ist.

E. Commer.

