

Recensionen und Referate.

System der Philosophie. Enthaltend: Erkenntnisstheorie, Logik und Metaphysik, Psychologie, Moral- und Religionsphilosophie. Von Dr. Jos. Müller. Mainz, Kirchheim. 1898. *M.* 5.

In vorgenanntem Buche legt sein Verfasser „die Frucht zwanzigjähriger philosophischer Studien der Oeffentlichkeit vor“ (S. III), so dass er in Wahrheit sagen kann, er habe damit den Rath des Horaz: „*Nonumque prematur in annum*“ ganz gewiss befolgt. Er gliedert sein System der Philosophie, wie schon das Titelblatt erkennen lässt, in drei Haupttheile (vgl. S. 135), nämlich 1. Erkenntnisstheorie (auch Erkenntnislehre und Noëtik genannt, ebend.), Logik und Metaphysik, 2. Psychologie (die er wohl mit der reinen Psychologie identificirt, vgl. S. 291) und 3. Moral- und Religionsphilosophie. Ueber diese Eintheilung wollen wir mit ihm nicht hadern, obgleich wir doch gar gerne wüssten, in welchem Theile er sich denn die ganz mit Stillschweigen übergangene und doch (ebend.) zu seinem System gerechnete Aesthetik untergebracht gedacht habe. „In möglichster Kürze“ wollte er, wie er sagt (S. III), die Frucht seiner Studien vorlegen, was man nur billigen und loben kann; ob er diesem seinem Worte auch überall und auf der ganzen Linie getreu nachgekommen, wird sich nachher zeigen.

„Eine Philosophie“, so heisst es in der Vorrede (S. III) weiter, „die auf der Höhe der geschichtlichen Entwicklung steht, muss sich durch sorgfältige empirische Grundlegung, der freilich die Theorie der Erfahrung voranzugehen hat, auszeichnen und vor der Klippe vager Speculation vorsichtig hüten.“

Soviel wir gesehen, hat der Verfasser vor dieser Klippe sich wirklich in acht genommen. Was sodann „die sorgfältige empirische Grundlegung,“ welche er seiner Philosophie gegeben hat, betrifft, so dürfte es aber mehr als zweifelhaft sein, ob er mit der Wahl derselben Glück gehabt hat, ganz abgesehen davon, dass er den Ausspruch des Cartesius für keinen Syllogismus hält, weil ihm der Obersatz fehle (S. 7), freilich einige Seiten später (S. 85) ihn für einen unmittelbaren Schluss erklärt, und ebenso davon abgesehen, dass nach ihm „unter *cogito* nicht blos das eigentliche engere Denken, sondern jede Handlung des Bewusstseins,

also auch das Fühlen und Wollen mitverstanden“ ist (S. 7). Und die Theorie der Erfahrung endlich, welche nach seinen Worten der „Grundlegung“ voranzugehen hat, haben wir überhaupt nicht, weder vorher noch nachher, gefunden.

Wenn er dann ferner meint, dass das Wenige (S. 121—131), „was er über den Weltzusammenhang zu sagen wage, heutzutage fast einer Entschuldigung bedürfe“ (S. III), so vermissen wir die Angabe des Grundes für diese Meinung und dazu auch noch die Namhaftmachung derjenigen, bei welchen er eine Entschuldigung fast für nothwendig hält, es müssten denn unter diesen letztern „etwaige Antimetaphysiker“ (ebend.) gemeint sein. Und sollte dies der Fall sein, so dürfte es zu einer Entschuldigung bei ihnen wohl damit nicht genug sein, dass er sie bittet, „vor der Beanstandung (wessen?) eine Lücke in dem Gedanken-gang von den ersten grundlegenden Capiteln bis zu den metaphysischen Abschnitten nachzuweisen, überhaupt vor allem meine Methode sorgfältig und vorurtheilslos zu prüfen“ (ebend.), zumal da er über seine Methode (doch der Philosophie?) sich nirgendwo (auch nicht S. 137 f.) *ex professo* ausgesprochen hat (vgl. S. 135).

„Philosophie“ — sagt er im Anschluss an Lotze — „bedarf heutzutage weniger Originalität, als Genauigkeit“ (S. III). Und man darf ihm die Anerkennung nicht versagen, dass ein eigentliches Streben nach Originalität auch an keiner Stelle seines Buches hervorgetreten ist. Ob er aber dem auch hinzufügen durfte, dass „dem Kenner manch' neuer Gedanke und durchweg originelle Fassung der alten Probleme auffallen“ (ebend.) wird, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Jedenfalls vermisst man oft genug die nöthige Genauigkeit und Klarheit. Oder was soll man, um Einzelnes herauszugreifen, sich vorstellen unter: „absolvirter Primaner“ (S. 3), „eine meiner Seele von Gott imprägnirte Idee“ (S. 39), „nackte Facticität“ (S. 211), „auslösende Bewegung“ (S. 215), „intuitive Sicherheit“ (S. 348, vgl. S. 71). Und soll man wohl z. B. folgende Definitionen genau und klar nennen: „Unter Ursache verstehen wir das innere Hervorwachsen aus dem Keim, nicht bloß eine Aufeinanderfolge“ (S. 107), „die Attribute aber sind nichts, als die begriffene Substanz“ (S. 112), „der Raum ist eine nothwendige, weiter nicht definir- und ableitbare Essenz aller Gesichts- und Tastwahrnehmung“ (S. 158), „Charakter ist nichts anderes, als der Niederschlag der Erlebnisse, das Gefüge der zusammengeordneten stetig fortwirkenden Vorstellungs- und Willenskreise“ (S. 204; vgl. 257), „Analogie ist die Ueberschätzung getheilter Linien gegenüber ungetheilten und leeren Zwischendistanzen“ (S. 214). Wer solche Definitionen aufstellt, darf doch eigentlich wegen ähnlicher Definitionen auf Andere keine Steine werfen (vgl. S. 198).

Es heisst weiter: „Centrum und Schwerpunkt des Ganzen (doch wohl des Systems?) ist meine Bewusstseinstheorie, zu deren Würdigung

natürlich nicht die Lesung des Capitels der Psychologie: »Vorstellung und Erinnerung« genügt« (S. III). Nun ist ja in diesem Capitel einige Mal von Bewusstsein die Rede, aber von einer Bewusstseinstheorie steht nichts darin, auch sonstwo in diesem Buche haben wir sie nicht gefunden. Und ebensowenig lässt sich in dem Abschnitt über das Gewissen (S. 332 ff.), in welchem freilich sieben Mal das Wort Bewusstsein genannt wird, etwas von einer Bewusstseinstheorie erkennen, obgleich ja gern zugegeben wird, dass das Bewusstsein und das Gewissen, wie dem Namen, so auch der Sache nach enge mit einander zusammenhängen, eines also durch das andere erklärt werden könnte. — Hiernach „folgen noch einige formelle Bemerkungen“. Zuerst sagt er: „Wem die Darstellung zu knapp dünkt, der bedenke, dass ein Buch keine Vorlesung ist und nicht in der breiten Ausführlichkeit des mündlichen Vortrages gehalten sein darf“ (S. III f). Wir halten diese Worte selbstverständlich in Ehren. Trotzdem sind wir der Meinung, dass keine einzige der oben genannten Disciplinen unbeschadet der einzuhaltenden Kürze zu ihrem Rechte gekommen. Oder gehört, um nur einiges Wesentliche namhaft zu machen, die Lehre über den Ursprung der Ideen nicht in die Erkenntnistheorie, die Lehre vom Begriff nicht in die Logik, die Lehre von den Ursachen und der stricte Beweis für das Dasein Gottes nicht in die Metaphysik, der Beweis für die Geistigkeit der Vernunft nicht in die Psychologie, die Arten der Tugenden nicht in die Moralphilosophie? Aber wo sind sie im Buche zu finden? Und beschränkt sich die ganze Religionsphilosophie wirklich auf die zwei Capitel: Begriff der Religion und Gott? Ausserdem fragen wir, wem die Darstellung nicht zu knapp, sondern oftmal viel zu weit und breit dünkt, wie z. B. in der Psychologie all' dasjenige, was aus der Psychophysik hergeholt ist, oder im ganzen Buche all' die vielen Stellen, an denen Citate aus Dichtern und Prosaikern angeführt sind, was soll der denn bedenken?

Sodann erklärt er (S. IV): „Die maasgebenden und für die Entwicklung des jeweiligen Problems wichtigen litterarischen Erscheinungen sind eingehend besprochen; was mit Stillschweigen übergangen wurde, ist damit nicht als werthlos, sondern nur für die beschränktere Aufgabe meines Buches als entbehrlich gekennzeichnet.“

Damit sind z. B. die Scholastiker, welche bei Darstellung der vielen Probleme der Philosophie nothwendigerweise doch auch in betracht zu ziehen wären, für sein Buch als entbehrlich einfach beiseite gesetzt, was sich übrigens bei demjenigen leicht erklärt, welcher nicht etwa blos über die Spätscholastik, sondern über die Scholastik ganz im allgemeinen (S. 40, 122, 189, 198, 217, 361) so sehr ungünstig urtheilt. Hätte er statt dessen z. B. die scholastischen Moralisten nur eines Blickes gewürdigt, so hätte er gefunden, dass sie, „die Psychologie des Gewissens“ nichts weniger als „vernachlässigten“ und deshalb bei ihnen „eine befriedigende

Theorie des Gewissens“ längstens „Platz gegriffen“ hatte (S. 337). Was dagegen die Philosophen der neueren und der neuesten Zeit betrifft, welche bei Besprechung der einzelnen Probleme von einiger Bedeutung sind, so sind dieselben, zumal die akatholischen, in ihren Hauptvertretern angeführt, zum theil auch gewürdigt, was lobend zu erwähnen ist. Zugleich möge an jetziger Stelle lobend hervorgehoben werden, dass die Darstellung sich meistens in schöner, zuweilen in poetisch schöner Sprache bewegt, oft genug die Resultate der neueren Forschung verwerthet sind, und zuweilen auch geistreiche Gedanken das Gewebe der Erörterungen durchziehen. Schade, dass so viele Druckfehler (S. VIII), weit mehr als das Druckfehlerverzeichniss vermuthen lässt, in dem Buche vorkommen! Aus dem Gesagten möge man entnehmen, inwieweit der Verfasser berechtigt ist, sein Buch der Oeffentlichkeit vorzulegen in der ausgesprochenen „Ueberzeugung, dass es nicht nur neben den zahlreichen systematischen Werken der Gegenwart sich zu behaupten, sondern auch eine wesentliche Lücke auszufüllen geeignet ist“ (S. III).

Trier.

Dr. L. Schütz.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alf. Lehmen S. J. 1. Bd. Freiburg i. B., Herder. 1899. gr. 8. XV, 444 S. *M.* 5. (geb. *M.* 6,60.)

„Schon wieder ein neues Lehrbuch der Philosophie »auf aristotelisch-scholastischer Grundlage« zu den vielen bereits vorhandenen, grossen und kleinen! Bald dürfte es doch genug sein“: — so wird vielleicht Mancher beim ersten Lesen obigen Titels mit dem Recensenten gedacht haben. Doch sachte, erst lesen, prüfen, vergleichen, und man wird sich überzeugen, dass vorliegendes Buch nicht unnütz ist, sondern seinen Platz als „Lehrbuch“ — wenn auch vielleicht nicht gerade zum Selbststudium allein — recht wohl auszufüllen vermag.

Der oben bezeichnete erste Band, dem gegen Ende dieses Jahres der die Kosmologie, Psychologie und Theodicee umfassende zweite Band folgen soll (S. IV), behandelt — nach einer Einleitung über Begriff, Einteilung, Werth der Philosophie und deren Verhältniss zur übernatürlichen Offenbarung — die Logik, die Erkenntnistheorie und die allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Der logische Stoff ist gut vertheilt und zweckmässig geordnet, die Erklärungen sind bündig und scharf gegeben (man vergl. z. B. die musterhaften Definitionen der einzelnen Arten der Supposition [S. 44 ff.]) und durch interessante Beispiele (wie für die Figuren und die *modi* des

Syllogismus [S. 100 ff.] beleuchtet. — Einzelnes, so die Erörterung über *species impressa* und *species expressa* (S. 20) gleich an der Schwelle des philosophischen Studiums, dürfte schwerlich für Anfänger sich eignen. Oder glaubt Vf. für die reale Unterscheidung der beiden *species* möglichst früh Stimmung machen zu sollen?

Die Kritik enthält in vier Abhandlungen die Lehre 1) über Existenz der Gewissheit, 2) Erkenntnisquellen und -Gebiet, 3) Kriterium der Wahrheit und Grund der Gewissheit, 4) Natur der Wahrheit und Gewissheit. Methodischer wäre es freilich gewesen, die vierte Abhandlung an die Spitze zu stellen. — Recht gut sind Quellen (subjective Mittel) und Gebiet (objectiv) der Erkenntnis unterschieden (S. 159). — Bei Widerlegung des akosmistischen Idealismus (S. 178 ff.) hätte der Vf. vielleicht besser (mit Gutberlet, Erkenntnistheorie 3. Aufl. S. 150 ff.) zuerst den allgemeinen objectiven Charakter, welcher wesentlich mit der Bethätigung der Sinne ohne weiteres gegeben ist, auch ausdrücklich hervorgehoben, um daraus sowie aus dem ganzen Verlauf der Sinnesthätigkeiten zu schliessen, dass letztere nicht pures subjectives Spiel, sondern von etwas Fremdem bestimmte Ich-Zustände seien, als deren Grund nur äussere, auf die Sinne einwirkende Körper gelten können. Der Beweis hätte gewiss an Systematik und Stringenz gewonnen. — Gründlich ist der Nachweis der Objectivität der Allgemeinbegriffe auch mit Rücksicht auf den modernen positivistischen Nominalismus (S. 212 ff.), sowie die nähere Bestimmung derselben durch Darlegung des gemässigten Realismus (S. 226 ff.). — Die Erörterung und Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen nothwendiger und freier Gewissheit (S. 285 ff.) halten wir für unanfechtbar.

In der Ontologie beschränkt sich der Vf. auf das Sein im allgemeinen mit dessen transcendentalen Bestimmungen, die Kategorien Substanz und Accidens (ohne zu allen Accidentien herabzusteigen, und Zeit nebst Raum mit Recht der Kosmologie überlassend), die Vollkommenheit des Seins. — Die Existenz der endlichen existirenden Dinge wird von deren actualer Wesenheit nicht real unterschieden (S. 334 ff., wo mit hervorragenden Thomisten die dunkle Controverse selbst für belanglos erklärt wird, da der Unterschied zwischen Gott und Creatur durch ihre Lösung nicht bedingt sei). — Die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit der Dinge (S. 343 ff.) gehörte nach dem Geständnisse des Vf.'s eigentlich in die Theodicee. Jedoch, abgesehen hiervon, möchten wir der These: „Die innere Möglichkeit der Dinge ist nicht in der göttlichen Vernunft begründet“ die folgende entgegenstellen: „Die innere Möglichkeit der Dinge hat ihren letzten, radicalen Grund in Gottes Wesenheit, den nächsten, formalen aber in dessen Erkenntnis.“ — Bei der Streitfrage über das Individuationsprincip wird zwischen absoluter und relativer Individuation unterschieden, und als Princip der ersteren — wenn auch nicht mit

dürren Worten, so doch *implicite* — die innere eigene Realität des existirenden Dinges bezeichnet, während hinsichtlich der letzteren die Ansichten des hl. Thomas (*materia signata*) und des Suarez (Contingenz und Beschränktheit des Seins) mit ihren Begründungen einfach referirt werden (S. 357 ff.). Es möchten sich beide Ansichten in der Weise vereinigen lassen, dass man sagt: „Der allgemeine Grund, weshalb eine Natur in einer Vielheit von Individuen überhaupt verwirklicht werden kann, ist die Beschränktheit der Natur; der besondere Grund aber, dass es von einer Natur viele durch Fortpflanzung gesetzte Individuen gibt, ist die in einem Theile der Natur gegebene Theilbarkeit.“

Zwei Vorzüge des Lehrbuches wollen wir noch hervorheben: Die klare, scharfe Formulirung der Thesen mit wohl gelungener Verdeutschung der üblichen lateinischen Schulausdrücke (man vergl. z. B. S. 226) und die den einzelnen Abhandlungen vorausgeschickten philosophie-geschichtlichen Bemerkungen, welche zur Auffassung des Fragepunktes und der Bedeutung der folgenden Erörterung nicht wenig beitragen.

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.

Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung von Branislaw Petroniewics. Belgrad, Kgl. Serb. Staatsdruckerei. 1898.

All' unser Denken ist nach dem Verfasser ein Beziehungsdenken. Dass wir nun alles in Beziehung setzen, dass wir alles, was wir denken, nur in Beziehungen und als etwas Beziehtliches denken können, dass die Beziehung das Wesen des Denkens ist, diese Thatsache, und diese Gedankennatur drückt das Fundamentalgesetz unseres Verstandes, der Satz vom Grunde aus, indem derselbe aussagt, dass wir nichts ohne das Andere, dass nichts ohne alle Beziehung zu einem Anderen, dass wir uns nichts Beziehungsloses denken können. Dieser Satz drückt nichts weiter aus, als dass die Beziehung in allem Denken stattfindet, dass wir alles, was wir denken, durch und in einer Beziehung zur Einheit verbunden uns denken müssen. Er drückt also die nothwendige Synthesis, die nothwendige Zusammengehörigkeit unserer Gedankeninhalte zu einander aus. Er drückt aber auch, in seiner Allgemeinheit betrachtet, nichts weiter aus, als diese nothwendige Zusammengehörigkeit, nichts weiter als dieses nothwendige In-Beziehung-stehen der Gedankeninhalte, sagt also gar nichts darüber aus, was diese Beziehung ist, wie, auf welche Weise diese Zusammengehörigkeit zustande gebracht wird; nur dass die Beziehung ist, sagt uns der Satz vom Grunde aus.

Dass dies nicht der Sinn des Satzes vom Grunde ist, sagt jedem sein eigenes Bewusstsein, das uns auch den wahren positiven Sinn, den

wir in diesem Fundamentalgesetz des Denkens wie des Seins finden, auf's klarste offenbart.

Der Satz der Identität $A = A$ kann nicht, so führt der Verfasser aus, das oberste Denkgesetz sein. Der Satz vom Widerspruch, „das einzige selbständige, inhaltliche Gesetz, das einzige inhaltliche Grundgesetz des Denkens“,

ist nicht auf dasselbe zurückführbar. Dasselbe gilt vom Satze des Grundes. Beide sind

„zwei ursprüngliche, aufeinander unzurückführbare, sich aber gegenseitig fordernde, ergänzende und durchdringende Principien des Denkens. Sie beide sind eigentlich Ausstrahlungen eines und desselben höchsten Denkprincipes, das wir so formuliren können: Das Seiende (das Denkbare, das zu Denkende) ist negative Beziehung. Dieser Grundsatz ist nur der wahre, oberste und letzte Grundsatz der Erkenntniss.“

Der Vf. gibt auch noch eine speciellere Fassung vom Satze des Grundes, dem Wortlaute nach dieselbe, welche alle Menschen ihm geben.

„Alles, was ist (oder was zu denken ist), muss einen zureichenden Grund haben, weshalb es ist (zu denken ist), wie es ist (zu denken ist) und nicht anders.“

Diese specielle Definition soll sich aber von der oben gegebenen allgemeinen nur dadurch unterscheiden,

„dass in ihr die Negation (nicht anders) als reales Begründungsband zwischen Grund und Folge schon hineingezogen ist, der Satz vom Grunde also in seiner concreten Gestalt gefasst.“

Weitläufig sucht dann der Vf. darzuthun, dass „die Negation das reale Beziehungsband ist zwischen Grund und Folge.“ (S. 29 ff.)

Er bezeichnet seine Arbeit als eine logische Untersuchung, sie gestaltet sich aber zu einer eminent metaphysischen, indem sich aus ihr der Spinozismus als logische Denknöthwendigkeit ergibt. Freilich ist ihm Denken und Sein identisch. „Das metaphysische Grundproblem ist mit dem logischen Grundproblem, gemäss dem Princip von der Identität zwischen Denken und Sein untrennbar verbunden, und es sind nur zwei Lösungen desselben möglich: auf einer Seite beziehungsloses einfaches Sein, auf anderer Seite beziehungsvolles vielheitliches Sein bezw. auf einer Seite der Identitäts-, auf der anderen der Widerspruchssatz.“ Gegen ersteres ist nämlich zu sagen,

„dass ein absolut einfaches Bestimmtes, was ausser sich nichts hat und in sich völlig ungetheilt ist, also etwas absolut Beziehungsloses ist — eine *contradictio in adiecto* ist und nichts weiteres. Nur weil man diese so einfache und so einleuchtende Grundwahrheit übersah, kam man zu keinem Resultate in der Metaphysik.“ (S. 15.)

Aber hier übersieht der Vf., dass neben dem abstracten Einfachen, absolut Beziehungslosen, wie es der Satz $A = A$ darstellt, es noch ein real

absolut einfaches Beziehungsloses geben kann, das unendlich Vielem gleichwerthig ist und unendlich viele Beziehungen schaffen kann.

Doch hören wir, wie der Vf. mit Hilfe seiner allmächtigen Negation die Vielheit in der einen absoluten Substanz deducirt:

„Dass eine Vielheit von qualitativ-gleichen Einheiten besteht, könnte man nur noch aus ihrer quantitativen Bestimmtheit zu begreifen versuchen. Und thatsächlich ist dem so: der Negation im Gebiete der Qualität entspricht die Begrenzung im Gebiete der Quantität. . . . Die Quantität bezeichnet nichts anderes als die formale Seite des Unterscheidungsactes: auf Seite der Negationsbeziehung findet die Scheidung der Qualitäten, auf Seite jeder besonderen Qualität findet zugleich eine Scheidung dieser Qualität in viele Einheiten, und erst dadurch entsteht die Quantität von der Qualität. Es ist unmöglich, die Scheidung des ursprünglich realen Inhaltes zu vollführen, ohne zugleich irgend welche quantitative Bestimmtheit der Qualität zu geben: diese kann nur als Vielheit zu der besonderen Qualität bestehen und nur in und mit dieser Vielheit.“ (S. 28.)

Ich weiss nicht, ob jemand, der nicht durch die Erfahrung von der Vielheit des existirenden Seins überzeugt ist, durch diese gewundene logische Deduction dazu geführt werden kann. Logisch ist es aber ganz evident, dass *a priori* keine Nothwendigkeit des Vielen besteht. Bestände sie aber, dann müsste offenbar alles logisch Denkbare existiren, was evident nicht der Fall ist.

Leichter wird es dem Vf., die „eine absolut unveränderliche Substanz“ zu deduciren:

„Das Bedürfniss, das Seiende als eine Einheit aufzufassen, treibt uns dazu. Es ist unmöglich, die beiden vielheitlich gegliederten Attribute als durch rein formale Beziehung mit einander verbunden zu denken. Die Beziehung als das einheitliche Band zwischen den Bezogenen muss ein reales Band, eine reale Einheit dieser Bezogenen zur Voraussetzung nothwendigerweise haben. . . .“

Doch im Grunde ist nicht diese Substanz, sondern die Negation der letzte Träger alles Seienden.

„In den Attributen liegt das letzte Selbständige, das eigentliche Sein, der Kern des Seienden, da dieselben die eigentlichen letzten Träger des Bestimmungsprincipes, der Negation sind. (S. 72.)

Man kann dem Vf. Dialektik und Scharfsinn nicht gerade absprechen; es ist sehr zu bedauern, dass er seine Geisteskraft auf so unsinnige Bemühungen verschwendet. Auch das schärfste Denken kann nicht aus dem bloß Gedachten das Wirkliche, aus der Negation das positiv Gegebene hervorzaubern.

Saggi sulla teoria della conoscenza. Per C. Guastella. Saggio 1^o: sui limiti e l'oggetto della conoscenza *a priori*. Palermo, Sandro. 1898. 8. 570 p. *Lir.* 6.

Der Verfasser der „Abhandlungen über die Theorie der Erkenntniss“ ist ein Vertheidiger „des wahren d. h. jenes Positivismus, der im vollen Sinne des Wortes nur Thatsachen, Erscheinungen (Phänomene) und deren Beziehungen zu einander gelten lässt.“ (S. 3.) Die übrigen Empiriker gehen ihm nicht weit genug, sondern bleiben auf halbem Wege stehen und lassen sich unbewusst dazu verleiten, hier und da etwas von den Gegnern anzunehmen. Ueber seine eigene Theorie sagt er (S. 435):

„Fast wäre man versucht, mit Condillac zu sagen: »Diese Wahrheit muss sehr einfach sein, dass sie noch kein Philosoph gefunden hat.«“

In der ersten vorliegenden Abhandlung, worin bereits des öfteren auf die folgenden verwiesen wird, spricht Guastella „über die Grenzen und den Gegenstand der aprioristischen Erkenntniss.“ Der Kern des Ganzen ist: Metaphysik und Apriorismus sind identisch. Durch Urtheile *a priori* ist aber eine Erkenntniss über die Existenz der Dinge unmöglich. Mithin ist Metaphysik als Wissenschaft über wirkliche und existirende Dinge sowie deren Ursachen ein Luftgebilde. — Von einem Beweise des Obersatzes ist keine Rede. Ob G. nicht weiss, dass der Stagirite, „der Philosoph“, seine ganze Metaphysik auf die Beobachtung aufgebaut hat? Dass der Aquinate bei seinen fünf Gottesbeweisen von der Erfahrung ausgeht, und dass seine Seelenlehre sich auf Thatsachen stützt, die jeder in sich selbst beobachten kann? Oder ob ihm blos Männer wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel als Philosophen gelten, bei denen Metaphysik freilich bloser Apriorismus ist? Die christliche Metaphysik ist nie rein aprioristisch gewesen, sondern hat allzeit aus dem Sichtbaren das Unsichtbare zu erkennen gesucht. G.'s Werk mag also die Metaphysik vieler Modernen als unmöglich darthun: gegen die peripatetisch-scholastische Metaphysik führt er nur Luftstreiche.

Die Abhandlung gliedert sich in 9 Capitel. Das erste, „Die Hypothese der Concepte (d. i. der Allgemeinbegriffe)“, soll beweisen, dass die Bestandtheile des Urtheils, die Begriffe oder Ideen, stets nur sinnfällige concrete Einzelvorstellungen sein können, dass es überhaupt keine Allgemeinbegriffe gibt.

Das zweite, „Eintheilung der Urtheile“, unterscheidet vergleichende Urtheile, welche eine Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit zwischen zwei Dingen (Subject und Prädicat) aussagen, z. B. „Die Winkel eines Dreiecks sind gleich zwei Rechten“, und in positive, welche die Existenz, die Wirklichkeit von etwas aussagen, z. B. „Sokrates trank den Giftbecher“. Um die ersteren zu bilden, ist es nicht nöthig, die

Wirklichkeit zu fragen, die Aussenwelt zu schauen, sondern es genügt eine Vergleichung der Ideen von Subject und Object (welche aber immer aus der Erfahrung geschöpfte Einzelvorstellungen sind); die zweiten dagegen erfordern die Bestätigung durch die Erfahrung. Es ist die scholastische *praedicatio per se* und *per accidens*.

Das dritte Capitel gibt eine weitere Eintheilung der Urtheile in solche *a priori* und *a posteriori*. Sachlich fällt diese mit der vorhergehenden zusammen; denn Urtheile *a priori* bilden wir vor jeder Erfahrung durch blose Vergleichung der Begriffe von Subject und Object, die *a posteriori* aber nur auf Grund vorausgehender Prüfung der Dinge selbst. G. bekämpft hier ausführlich die Lehre der Aprioristen, welche Urtheile *a priori* auch über die Existenz der Dinge annehmen.

„Die Metaphysik ist bewusst oder unbewusst auf die Voraussetzung gegründet, dass es Urtheile über die Existenz gibt, die wir wegen ihrer inneren Evidenz, d. h. *a priori* annehmen müssen. Wenn wir also beweisen, dass es über die Existenz keine Urtheile *a priori* gibt, haben wir zugleich dargelegt den tiefsten Grund der Haltlosigkeit jeglicher Metaphysik (*l'inanità radicale di ogni metafisica*):“ (S. 163.)

Da ist's allerdings leicht, der Metaphysik den Garaus zu machen: denn wer fühlte nicht, dass alles Sein und Leben um uns zufällig und nicht nothwendig sei!

Im vierten Capitel wird „die analytische Lehre über die Urtheile *a priori*“ verworfen. Die Apriorität dieser Urtheile und dementsprechend der aus ihnen gefolgerten Schlüsse besteht nach G. nicht darin, dass man durch Auflösung des Subjectes in seine Merkmale das Prädicat findet oder sieht, dass dies im Begriffe des Subjectes enthalten sei — sonst würden wir ja durch das Urtheil und den Schluss nichts Neues erkennen, es wäre blos *idem per idem* —, sie besteht vielmehr darin, dass man getrennte Einzelideen mit einander vergleicht: „Es gibt nur eine Schlussfolgerung vom Einzelnen zum Einzelnen, und von den Begriffen eines Satzes kann nicht der eine im anderen enthalten sein.“

Im fünften Capitel weist G. „die Lehre Kant's über die synthetischen Urtheile *a priori*“ zurück.

Im sechsten legt er seine Ansicht über die apriorischen Urtheile des weiteren dar und bespricht dabei besonders die mathematischen Lehrsätze. Er kommt wieder zu dem Schlusse: Die nothwendigen apriorischen Wahrheiten gründen sich nicht auf das Princip der Identität und des Widerspruches, insofern eine blose Zerlegung des Subjectes in seine Merkmale genügen würde, um das Prädicat zu finden, sondern sie sind derart, dass eine Vergleichung der Begriffe oder Ideen allein hinreicht, um sie zu schauen, ohne dass man sich an die wirkliche Aussenwelt wenden muss.

Im siebenten Capitel wird die Ansicht „der entschlossensten Anhänger der empiristischen Lehre“ bekämpft, welche die Nothwendigkeit der Urtheile durch die Gesetze der Association der Ideen erklären.

Im achten Capitel will G. den „psychologischen Grund der Nothwendigkeit und Apriorität der vergleichenden Urtheile“ zeigen; sobald wir nämlich die beiden Ideen eines solchen Urtheils betrachten, erscheint unserem Geiste nothwendig ihre Aehnlichkeit bezw. Unähnlichkeit.

Im neunten und letzten Capitel widerlegt G. die Ansicht Spencer's, dass das einzige Kriterium der Wahrheit eines Satzes die Undenkbarkeit seiner Verneinung sei; es wird ihm dies leicht, da ja offenbar dieses Kriterium bei allen Erfahrungswahrheiten versagt. — Schliesslich bespricht G. die nach seiner Ansicht wahren Kriterien der richtigen Erkenntniss. Wir haben drei Grundvermögen: das Gedächtniss, die Vergleichung, den Schluss. Das allgemeine Postulat für alle drei ist die Annahme, dass sie uns Wahrheit berichten, oder ausführlicher: für das Gedächtniss, „dass das, was dasselbe uns vorführt, wirklich existirt hat“; für die Vergleichung, „dass die Aehnlichkeiten, welche unser Geist schaut, wirklich die Aehnlichkeiten der Dinge sind“; und für den Schluss, „dass das, was seither beständig geschehen ist, auch in Zukunft geschehen wird“.

G. schliesst mit den stolzen Worten:

„Die Resultate, die uns diese Abhandlung gebracht hat, zeigen die Grundlosigkeit der Behauptung, es existire noch etwas über den Phänomenen. Einerseits nämlich kann die Erfahrung eine solche Existenz nicht beweisen: denn wenn man von Phänomenen ausgeht, so kann man nur auf andere Phänomene schliessen; andererseits kann diese Existenz auch nicht unmittelbar geschaut oder *a priori* deducirt werden: denn die Wirklichkeit, die Existenz kann nicht Gegenstand der apriorischen Erkenntniss sein.... In den Phänomenen, welche die einzigen Dinge sind, deren Dasein wir behaupten können, ist nur die regelmässige Ordnung, mit welcher sie sich zeigen, und ihre beständige Aufeinanderfolge erkennbar.... Nun vermögen wir aber diese Aufeinanderfolge und diese Ordnung zu erkennen; also ist das menschliche Wissen seinem Vermögen nach unbegrenzt. Ein unfertiger, insequenter Empirismus setzt unserem Erkennen enge Schranken; aber der wahre Empirismus, der strenge und absolute Empirismus stürzt diese Schranken um: denn er nimmt nichts an, was über die Erfahrung hinausgeht“

In dieser Weise könnte freilich auch ein Student, der mehr poculirt als philosophirt hat, noch als allgelehrt gelten, wenn er sich nur vorzuspiegeln versteht, über sein stümperhaftes Wissen hinaus gebe es nichts Wissenswerthes mehr.

Die Grundlage der von G. entwickelten empiristischen Erkenntnistheorie ist, wie er selbst es ausspricht, die im ersten Capitel aufgestellte Behauptung: Es gibt keine abstracten oder allgemeinen Begriffe, sondern

nur concrete Einzelvorstellungen: Es seien deshalb seine Beweise für diesen Fundamentalsatz hier kurz angeführt:

1. Das Bewusstsein bezeugt uns, dass wir immer nur Vorstellung von Einzeldingen haben.

2. Das, was wir erkennen, schauen wir als etwas Wirkliches ausser uns: wir realisiren die Idee. Nun gibt es aber keine Allgemein-Wesen, wie Plato lehrte. Also auch keine Allgemein-Ideen.

3. Der abstracte Begriff entsteht dadurch, dass man nur einen Theil des Gegenstandes, nur einige seiner Merkmale ohne die anderen erwägt; wäre er also wirklich allgemein, so wäre auch dieser Theil an dem Gegenstand ein Allgemein-Ding, während doch jeder Theil eines existirenden Wesens ihm individuell zukommt.

4. Der Allgemeinbegriff ist etwas Undenkbares; er wäre nämlich wie ein Bild des Menschen an sich, der weder Sokrates noch Plato ist; es muss aber jedes Bild einen individuellen Zug haben, wenn es auch mehreren ähnlich ist.

5. Es ist keine Erkenntniss möglich, ohne dass dem Geiste ein sinnfälliges Bild oder ein Name vorschwebt, wie schon Aristoteles lehrt. Nun ist aber eine nothwendige Verbindung zwischen dem Allgemeinbegriff und diesem Bilde unerklärlich. Also existirt der Allgemeinbegriff nicht.

6. Die moderne Psychologie kann in dem Menschen kein isolirtes Ausnahmewesen sehen, sondern das Evolutionsprincip muss auch auf ihn seine Anwendung finden. Nun würde aber das Prärogativ, allgemeine Ideen zu haben, die Continuität der Entwicklungsreihe zwischen Mensch und Thier unterbrechen: es würde eine Art Sprung entstehen. Also hat der Mensch keine Allgemeinbegriffe.

7. Die allgemeine Idee entsteht dadurch, dass wir viele Einzelbegriffe mit einander vergleichen (!), setzt also viele Urtheile voraus. Jedes Urtheil enthält aber einen Allgemeinbegriff. Also *circulus vitiosus*.

Wie ersichtlich, sind die von G. gegen die Existenz der Universalbegriffe gemachten Einwände nicht neu, und ist mithin ein näheres Eingehen auf dieselben unnöthig; schon beim hl. Thomas findet er dieselben widerlegt, desgleichen in den neueren Werken der christlich-scholastischen Philosophie, unter denen ich nur die seiner Landsleute P. Liberatore und P. de Maria nenne. Freilich ist die Scholastik für G. ein fremdes Land, dessen er nur verächtlich Erwähnung thut. So sagt er:

„Es ist dies nicht, wie bei Plato und Hegel, ein ernstes Bemühen, ein die blose Empirik übersteigendes Wissen zu gewinnen, sondern wie bei den Scholastikern eine Hypothese ohne Grund und Geist.“ (S. 13.)

Ich will an diesen Worten keine bittere Kritik üben, obwohl sie es sehr verdienen; aber sicher ist: G. hätte dies Urtheil nicht gefällt, wenn er in der grundtiefen geistvollen Lehre des hl. Thomas so zu Hause wäre, wie bei den rationalistischen und atheistischen Denkern der Neuzeit, in deren Werken er sehr bewandert ist. „Die Quelle lebendigen Wassers haben sie verlassen und sich Cisternen gegraben.“

Was den Druck und die Ausstattung des Buches betrifft, so lässt es für das deutsche Auge, welches hierin freilich verwöhnt ist, viel zu wünschen; besonders wäre mehr Uebersichtlichkeit durch häufigere Abschnitte, durch grössere Mannigfaltigkeit der Lettern und durch kurze Randangaben über den Inhalt bei dem abstracten Stoff sehr zweckdienlich, um den aufmerksamen Leser nicht allzusehr zu ermüden.

Limburg a. L.

Dr. Jos. Hilfrich.

Le Rêve. 2^{me} édition. Par le Dr. Surbled. Paris, Ancienne Maison Ch. Douniol. 1898.

Am Schlusse des sehr kurzen Vorwortes citirt der Autor den bekannten Ausspruch von Bacon von Verulam über die Wirkung des oberflächlichen und des gründlichen Betriebes der Wissenschaften, aber natürlich in französischer Uebersetzung: „Un peu de science éloigne de Dieu; beaucoup de science y ramène.“

Wenn jedoch ein Leser der Schrift auf Grund dieses, gewissermaassen als Motto hingestellten Ausspruches des englischen Philosophen erwarten würde, dass der Autor das, was er über den Traum zu sagen hat, zu einer Art Apologie des Gottesglaubens gestalten werde, so würde derselbe in dieser Erwartung allerdings getäuscht werden. Zwar geht aus dem Inhalte der kleinen, nur 141 Druckseiten in Duodez umfassenden Schrift und besonders aus den Schlussworten: „Les savants courbent enfin le front devant ces deux évidences qui s'imposent, Dieu et l'âme, quel triomphe et quelle joie!“ hervor, dass der Autor weder zur Schule der Materialisten noch der Atheisten gehört, sondern an die Existenz Gottes und der Seele glaubt; auch enthält seine Schrift nichts, was diesem Glauben widersprechen würde, sie enthält aber auch nichts, was als eine Begründung oder Bestätigung des Glaubens an Gott und an eine von der Körperlichkeit verschiedene unsterbliche Seele angesehen werden könnte. Man darf daher weder das Citat am Schlusse des Vorwortes, noch die Schlussworte des Büchleins selbst so auffassen, als ob damit gesagt wäre, die Abhandlung über den Traum ziele auf eine Apologie des Glaubens an die Existenz Gottes und der Seele ab.

Nebenbei sei hier bemerkt, dass Splittgerber's Buch: „Schlaf und Tod“ auf dem Titelblatt ausdrücklich als „eine psychologisch-apologetische Erörterung des Schlaf- und Traumlebens“ bezeichnet und auch diesem Titel entsprechend angelegt ist. Dieses Buch scheint jedoch dem Autor des hier besprochenen über den Traum unbekannt geblieben zu sein. Dasselbe gilt auch von den diesbezüglichen Abhandlungen von Carl du Prel und anderen deutschen Schriftstellern.

Der hier behandelte Stoff ist in zehn Capitel vertheilt, welche folgende Ueberschriften führen: 1. Traum und Schlaf; hier werden die Beziehungen zwischen Schlaf und Traum auseinandergesetzt und zwei extreme, falsche Ansichten, wovon die eine behauptet, es gebe gar keinen Schlaf ohne Traum, während die andere das Vorkommen von Traum im Schlaf leugnet, zurückgewiesen.

Cap. 2 handelt von der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Träume, von den Träumen bei Thieren und Menschen, von dem Einfluss des Alters und der Beschäftigung auf die Beschaffenheit der Träume. Recensent vermisst hier die Rücksichtnahme auf jene Träume, welche Splittgerber¹⁾ unter den Titeln: „Gewissens- und Offenbarungsträume“, Du Prel in einer Beantwortung der Frage: „Gibt es Warnungsträume?“²⁾ bespricht.

In Cap. 3, von der Dauer der Träume, wird durch Beispiele die bekannte Thatsache illustriert, dass während des Traumes oft in wenigen Secunden eine sehr lange Reihe von Szenen und Bildern sich abspielt.

Cap. 4 enthält eine physiologische Auseinandersetzung über zwei Systeme von Arterien im Gehirne, wovon das eine der Rinde, das andere der centralen Gehirnmasse angehöre. Die Rinde sei während des Schlafes relativ blutarm (anämisch), dagegen sei die centrale Masse blutreich (hyperämisch). Diese Blutvertheilung im Schlafe bilde aber zu jener im wachen Zustande einen Gegensatz, und beim Uebergange von jener Blutvertheilung, die im tiefen Schlafe stattfindet, zu der im wachen Zustande, welcher Uebergang kein plötzlicher sei, stellen sich, wie der Autor meint, die Träume ein.

Die zwei folgenden Capitel, 5 und 6, handeln von den Entstehungsursachen der Träume, als welche drei angegeben werden: äussere Sinnesindrücke, organische d. h. aus den Zuständen der Organe des Schlafenden kommende Reize und die Phantasie. Der letzteren wird der Hauptantheil an den Träumen vindicirt. Der Autor bekämpft hier einen Dr. Tissié, welcher den äusseren Sinnesreizen einen allzu grossen Einfluss auf die Träume zuschreibe.

Cap. 7 sucht den Unterschied zwischen Hallucinationen, die im wachen aber anormalen Zustande sich einstellen, und den Träumen nachzuweisen.

Cap. 8 führt die Ueberschrift „Constitution du rêve“ und zeigt, dass Einbildungskraft (imagination) und Gedächtniss das Material der Träume liefern.

Cap. 9 behandelt den Einfluss der Ideenassociation auf die Träume.

Im 10. und letzten Capitel, welches die nicht ganz passende Ueberschrift führt: „L'idée dans le rêve“, unterscheidet der Autor in jenem

¹⁾ a. a. O. S. 127. — ²⁾ Die Entdeckung der Seele. S. 126.

Schlafe, wo Träume sich einstellen, noch zwei Zustände, wovon der eine („la somnolence proprement dite“) durch Zusammenhangslosigkeit der Traumbilder charakterisirt sei, wogegen der andere Zustand („l'assoupissement“) dem wachen Zustande sich mehr annähere, so dass der Geist schon imstande sei, den Faden der Vorstellungen zu verfolgen. In diesem Zustande habe also auch der Geist (Verstand) einen gewissen Antheil am Traume.

Hier nun — am Schlusse seiner Abhandlung — meint der Autor, dass die Materialisten angesichts der wundervollen Complicationen der Träume genöthigt seien, die Waffen zu strecken. Die Erkenntniss, dass der Geist mitten im Phantasiespiele der Träume wach bleibe, und die Traumvorgänge nicht mit dem Secirmesser in greifbare Elemente sich auflösen lassen — sei der Anfang der Weisheit.

Die hiermit bekundete antimaterialistische Gesinnung des Autors ist lobenswerth, aber die den Träumen hier beigelegte apologetische Bedeutung hätte eingehender begründet werden sollen.

Der Druck des Buches ist gut und correct, und es eignet sich durch seine fließende Darstellung zu einer wissenschaftlichen Unterhaltungslectüre.

Dillingen.

Dr. Xav. Pfeifer.

Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie. Inaugural-Dissertation von K. Dunkmann, Pastor der evang.-reform. Gemeinde in Stolp i. P.

Diese Schrift, welche der theologischen Facultät der Universität Halle-Wittenberg zur Erlangung der theologischen Licentiatwürde vorgelegt wurde, hat einen überwiegend (protestantisch-) theologischen Inhalt. Der erste Theil, welcher vorwiegend philosophischen Inhalts ist, kommt zu dem Resultate, dass für die Philosophie die Freiheit ein Problem bleibt:

„Determinismus und Indeterminismus sind also beide unmöglich, und ein Drittes gibt es. Trotzdem aber wird der Indeterminismus zwingend gefordert, während es kein weiteres zwingendes Postulat des Determinismus gibt.“

Die Theologie nämlich, und das ist der Gegenstand des zweiten Buches, muss das *liberum arbitrium* als Postulat aufstellen.

Zwar stößt die Theologie zunächst gleichfalls auf drei Antinomien. Die Sünde, die Gnade, die Vorsehung verlangen einerseits Indeterminismus, andererseits Unfreiheit und Determinismus. Wie löst die Theologie diese sowie die Antinomien? Der Vf. antwortet:

„Die Theologie ist eine Wissenschaft, welche mit einem Postulat arbeitet. Zwar die Bejahung oder Verneinung eines solchen ist an sich ohne wissenschaft-

lichen Werth. Indessen hat die Bejahung zwei wissenschaftliche Gründe für sich: Die historische Thatsache Jesu Christi und die Möglichkeit, kraft ihrer die philosophischen Antinomien zu lösen.

„Durch diese beiden Gründe entsteht kein religiöser Glaube. Letzterer entsteht erst, wenn der Wille, von dem Postulat gedrängt, der historischen Thatsache zustimmt. Der Glaube steht darum jenseits aller Wissenschaft, so gewiss die Willensentscheidung Herrin im eigenen Hause ist.

„Wir haben nunmehr nachzuweisen, wie durch jenes Postulat die philosophische Antinomie gelöst wird.

„Das erste und wichtigste, was gewonnen wird, ist der Begriff der Persönlichkeit. Auf dem Grunde der göttlichen Persönlichkeit, welche als das eigentlich und einzig Reale gesetzt wird, wird die Realität zugleich der menschlichen Persönlichkeit in Sicherheit gebracht. Letztere — dem philosophischen Denken ungreifbar, gleichsam in der Luft schwebend — findet in Gott ihren Quellort und Ruheort, in welchem sie sich geborgen weiss.

„Nehmen wir an dass Gott ist, so sind auch wir, und zwar sind wir als gottgeschaffene Geistwesen, welche in Gott die Garantie ihrer Unzerstörbarkeit haben. Denn gerade das postuliren wir in Gott, unsere eigene unzerstörbare Persönlichkeit. Wir postuliren unser eigenes Ich; im Gegensatz gegen seine natürliche, sinnliche Gebundenheit und Vergänglichkeit postuliren wir es als »Seele«, deren Werth und Bedeutung Werth und Bedeutung des gesammten Universums übertrifft. (Matth. 16, 26.)

„Die Stellung, welche diese »Seele« Gott gegenüber einnimmt, ist für das logische und causale Denken unerreichbar. Es ist aber die Stellung der Freiheit, der Fähigkeit gottwidriger Selbstbestimmung.

„Nun hatte das philosophische Nachdenken uns gelehrt, dass unter Annahme solcher Freiheit gar keine continuirliche sittliche Entwicklung, kein sittlicher *habitus* oder Charakter möglich ist, weil in solcher Freiheit vielmehr die regellose Laune das Scepter führt.

„Allein hier ist zu erwidern, dass die »Seele« mit Gott nicht umspringen kann wie mit dem bloßen Gedanken. Ist Gott die höchste Realität, die, welche uns erst persönlichen Halt gibt und ohne die wir blose Formen ohne Inhalt bleiben, so ist es nicht möglich, dass wir in diesem Augenblick uns für ihn, in einem anderen gegen ihn entscheiden. Mit gleichgiltigen Dingen mag man umspringen wie mit einem Spielball, mit wichtigeren ist es nur möglich, wenn wir sie gleichgiltig auffassen. Tritt uns aber das Höchste und Wichtigste, tritt uns die Nothwendigkeit Gottes vor die Seele, empfinden wir das Postulat nach ihm, welches aus den Tiefen menschlichen Geistes stammt (Ps. 42 u. 130), so ist es schlechterdings ausgeschlossen, nach Laune sich zu entscheiden. Gott selber garantirt die Möglichkeit einer continuirlichen Charakterentwicklung.

„Es kommt hinzu, dass das Vermögen der Freiheit ja nur ein jedesmal geringes ist. Wir stellten es vor nach dem Princip des kleinsten Kraftmaasses. Allmähliche Charakterbildung und Degenerirung sind dadurch erst möglich, dass der Mensch auch sittlich-religiös nur langsam reifen oder faulen kann.

„Und wie ist solches Seelenleben an sich möglich? Forderte die philosophische Untersuchung nicht die sittliche Indifferenz des *liberum arbitrium*?

„Allerdings, aber nur deshalb, weil sie in der gegenständlichen Vorstellung von Gut und Böse haften blieb und haften bleiben musste. Wo man sich eine Wahl denkt zwischen zwei zur rechten und zur linken liegenden Dingen, muss freilich der Wählende absolut indifferent beiden gegenüberstehen, sonst kommt keine Wahlfreiheit heraus. Wo aber das Gute Gott selber ist und das Böse in der gottwidrigen Selbstbestimmung liegt, hört das gegenständliche Denken auf, und das Mysterium tritt an seine Stelle. Hier constatiren wir eine Wahlfreiheit, ein »Auch-anders-können« ohne Indifferenz des Wählenden.

„Man sage nun nicht, dass wir vorher die Antinomie falsch zugespitzt hätten. Vielmehr kann das philosophische Denken daran nicht vorbei und es muss immer wieder dieselbe constatiren, weil es vom Guten und Bösen nur eine gegenständliche Vorstellung gewinnen kann. Erst auf theologischem Boden wird die Wahl zwischen Gut und Böse, eine Wahl zwischen Gott und dem Wählenden selbst, und damit zu einem Mysterium für unser logisches Denken.

„Die Philosophie mündet einerseits in das Mysterium, anderseits — und das gilt für die philosophische Ethik — in den Widerspruch. Das Welträthsel von Widerspruch befreien und die vielen Mysterien auf das eine Mysterium Gottes, das Postulat des religiösen Geistes zu concentriren, welchem die Geschichte Jesu von Nazareth Antwort und Erfüllung gibt, das vermag allein die Theologie der reinen Erfahrung. Und in ihrem Brennpunkt steht die Freiheit“:

Wenn wir auch die Entschiedenheit, mit welcher vom Vf. den Reformatoren zum Trotz die Nothwendigkeit der Freiheit für das sittlich-religiöse Leben vertreten wird, anerkennen müssen, so scheint uns doch die „Mystik“, auf die er die Lösung der Frage gründet, ein allzu unsoliden Fundament für religiöses Erkennen und Leben.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Der Wille und die Freiheit in der neuen Philosophie. Von Dr. Max Krieg. Freiburg, Herder. 1898. 40 S. *N.* 1,50.

In klarer, fließender Sprache lässt der Verfasser die grössten Philosophen, von Cartesius bis Schopenhauer, Revue passiren, um deren System nach den Fragen des Willens und der Freiheit zu prüfen. Seit alter Zeit kann man es in der Geschichte des Denkens wahrnehmen, wie die verschiedenen Systeme inconsequent werden, sobald sie auf das sittliche Gebiet, besonders zur Frage nach der Freiheit gelangen. Bei vielen Philosophen wird die Abhängigkeit der Welt und des Denkens von Gott mit aller Entschiedenheit angenommen, aber mit Bezug auf Moral und Verantwortlichkeit wird volle Freiheit beansprucht, obwohl dies nach den gemachten Prämissen nicht anginge.

Dieselbe oder wenigstens eine ähnliche Erscheinung tritt nach Dr. Krieg auch bei den modernen Philosophen zutage. Die einen huldigen dem Intellectualismus (Descartes, Spinoza, Leibniz) und lassen

den Willen von dem Intellect determinirt sein, die anderen räumen dem Willen den Primat ein und lassen die Vernunft aus dem Willen hervorgehen. Dabei werden aber beide Parteien oft inconsequent und äussern sich an vielen Stellen so, dass man das Gegentheil von dem, was sie systematisch vertreten, aus ihren Sätzen folgern kann. Als vollständige Deterministen erscheinen nach dem Vf. die Intellectualisten und der „Willensphilosoph“ Schopenhauer. Kant, Fichte, Hegel und Schelling sollen gleichfalls im Princip Willensphilosophen gewesen sein, dabei aber von Freiheit viel geredet haben, sie lassen den Willen erleuchtet sein vom Intellect, während Schopenhauer einen blinden Willen statuirt, der nur der Nothwendigkeit folgt.

Diese letztere Ansicht erscheint sehr gewagt und hätte jedenfalls durch Citate erhärtet werden müssen, denn im allgemeinen gelten doch Kant, Fichte, Hegel und Schelling als Intellectualisten. Sollte Kuno Fischer, welcher einmal als Auctorität von dem Vf. citirt wird, der gegentheiligen Ansicht huldigen, so ist zu bedenken, dass der Heidelberger Philosoph in seinen Werken oft nicht nur das sagt, was die früheren Denker gesagt haben, sondern auch das, was sie eigentlich hätten sagen sollen, wenn sie consequent gewesen wären. Vorläufig halten wir also an der Ansicht fest, dass Kant, Fichte, Hegel und Schelling dem Intellect den Primat eingeräumt haben, nicht dem Willen. Deshalb stimmen wir aber doch vollständig mit dem Vf. überein, wenn er gegen die moderne Philosophie den schweren Vorwurf erhebt, dass sie Irrthümer und Verirrungen veranlasst hat, die für die Moralität der Menschheit verderblich wirken. Ebenso anerkennen wir, dass der hl. Thomas die Willensfreiheit am besten dadurch rettete, dass er den menschlichen Willen als überorganische Kraft auffasste.

Hechingen.

W. Ott.

Institutiones Philosophiae naturalis secundum principia s. Thomae

Aq. Ad usum scholasticum accommodavit Tilm. Pesch S. I. Editio altera. 2 Voll. Freiburg i. B., Herder. 1897. gr. 8. XXVIII,444; XIX,406 S. *M* 10. (geb. *M* 13,50.)

Nachdem von des Vf.'s zweibändigem Werke: „Die grossen Welt-räthsäl“ in verhältnissmässig rascher Aufeinanderfolge (1884-1892) zwei Auflagen ausgegeben wurden, ist nunmehr auch dessen lateinisch geschriebenes Lehrbuch der *Philosophia naturalis* zum zweiten Male erschienen: Beweis genug, dass ungeachtet des vorherrschend positivistischen Charakters der modernen Philosophie das Interesse für ernstere, philosophische Naturbetrachtung noch nicht völlig verdrängt ist — findet

doch in der Naturphilosophie nicht nur die theistische und die übersinnliche Weltanschauung überhaupt ihre Stütze und Rechtfertigung, sondern auch die Naturwissenschaften eine willkommene tiefere Begründung —; Beweis auch für das hohe wissenschaftliche Ansehen, dessen die Werke des unermüdlich schaffenden Gelehrten, obschon dieselben an den Leser nicht geringe Anforderungen stellen, in weiten Kreisen sich erfreuen.

Das Buch, in seiner ersten Auflage auf einen Band beschränkt, liegt jetzt in zwei Bänden vor. Durch Beibehaltung derselben fortlaufenden Randnummern ist es jedoch ermöglicht, beide Auflagen im Unterricht neben einander zu gebrauchen. — Den früher vorgetragenen Anschauungen ist P. Pesch auch jetzt treu geblieben. Darum wollen hinzugetretene Erweiterungen einzelne Punkte nur näher erläutern und erhobene Schwierigkeiten und Bedenken heben, nicht aber neue Ansichten vertreten.

Wie in allen seinen philosophischen Publicationen folgt Vf. auch hier der Führung des hl. Thomas wegen seiner stets auf die höchsten, alles beherrschenden Principien zurückgreifenden Speculation, ohne jedoch gegen andere Scholastiker sich abzuschliessen, schon darum, um den Sinn des Englischen Lehrers desto sicherer zu erreichen. Besonderes Ansehen hat für ihn Albertus Magnus; auch Suarez, Toletus und die Conimbricenser werden des öfteren herangezogen. Der Anschluss an Thomas ist indessen kein blinder, kritikloser. So trägt er z. B. kein Bedenken, mit Albertus, Bonaventura u. A. die Möglichkeit eines von Ewigkeit geschaffenen Wesens, sei es auch ein *ens permanens*, aus schwer wiegenden Gründen in Abrede zu stellen (2. Bd. S. 218); so entscheidet er sich bei der Frage, ob und wie die *formae elementorum* in den *mixta* fort-dauern, gerade für die von Thomas bekämpfte Ansicht, als für die besser begründete (I. S. 210 ff. S. 300 ff.): — ganz in Uebereinstimmung mit den in der Encyklica *Aeterni Patris* ausgesprochenen Intentionen L³⁰ XIII. (I. S. IX).

Zu theilweiser Correctur, schärferer Fassung, zeitgemässer Begründung und Entwicklung scholastischer Theorien werden die neueren Ergebnisse der Naturwissenschaften in ausgiebigstem Maasse herangezogen. Ob aber die so scharf betonte Auffassung der sensiblen Qualitäten, wie sie der Vf. im 2. Bande (S. 48-60) vertheidigt, heutzutage noch haltbar ist, möchten wir sehr bezweifeln. Es mag auf dem Standpunkte der Neueren wohl schwieriger sein, die Objectivität derselben zu erklären, aber unmöglich ist es durchaus nicht.

Mit besonderer Sorgfalt sind jene Fragen behandelt, in welchen Naturphilosophie und Theologie sich auf's engste berühren; so die Abschnitte über die Quantität (II. S. 30 ff.), über die mit der Wesenheit der Körper vereinbare (definitive) Gegenwart derselben im Raum (S. 123 ff.) und deren gegenseitige Durchdringung und vervielfältigte Gegenwart (S. 150 ff.)

sowie über die Naturgesetze (S. 357 ff.). — Der Entwicklungsgedanke wird nicht absolut und schlechthin als unzulässig bezeichnet (II. S. 281 f.), aber insofern er die Entstehung aller Wesensunterschiede in der gegenwärtigen Ordnung auf eine fortschreitende Entwicklung als einzige Ursache zurückführt, als den Thatsachen widersprechend entschieden zurückgewiesen (S. 282 ff.).

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.

Metaphysik. IV. Bd.: Wissenschaft der Geistesinheit. Von Dr. J. Rülff.
Leipzig, Haacke. 1897. XIX, 385 S. *M.* 8.

Der Verfasser hat früher in drei Bänden die Wissenschaft des Weltgedankens, die Wissenschaft der Gedankenwelt, die Wissenschaft der Krafteinheit behandelt und schliesst nun einen vierten Band an, der die Wissenschaft der Geistesinheit behandelt. Das Buch zerfällt in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt hat zum Gegenstande: Einheit von Körper und Seele. Das erste Capitel handelt von der Hyle, das zweite von der Physis, das dritte von der Psyche, wo Erkenntniss-, Gefühls- und Willensvermögen zur Darstellung kommen. Den Inhalt des zweiten Abschnittes bildet die Einheit von Sein und Bewusstsein. Hier ist das erste Capitel der Substanz, das zweite dem Subject, das dritte dem Intellect gewidmet. Der dritte Abschnitt trägt den Titel: Einheit von Natur und Geist. Capitel 1 ist überschrieben: Der Individualgeist; Cap. 2: Der Personalgeist; Cap. 3: Der Universalgeist.

Schon diese Inhaltsangabe zeigt uns die Absicht des Vf.'s. Sie ist auf Monismus gerichtet. Er sagt einmal (S. 260): „Alle wahre Philosophie ist monistisch.“ Darum will er auch von Dualismus und Pluralismus nichts wissen. „Dualismus und Pluralismus ist nun einmal der Tod aller speculativen Gedankenthätigkeit“ — lautet (S. 18) ein anderer Machtpruch des Vf.'s. Und zwar ist dieser Monismus gedacht als die Einheit von Kraft und Stoff, von Leib und Seele, von Natur und Geist. Das Grundprincip der Philosophie Rülff's ist die Kraft. Damit sei ein dynamisch-fundamentales Princip gewonnen, welches durch seine wohlgeordnete Wirksamkeit alle regulativen und constitutiven Principien erst im Gefolge habe (S. 25).

„Kraft ist Wirksamkeit“ — beschreibt Rülff sein Princip näher — „Wirksamkeit ist Verwirklichung, Verwirklichung ist Wirklichkeit. Kraft und Stoff ist eins und dasselbe, das eine Mal angeschaut unter dem Bilde der Wirksamkeit, das andere Mal angeschaut unter dem Bilde der Wirklichkeit. Eines ist nie ohne das Andere — die Wirksamkeit nie ohne die Wirklichkeit, die Wirklichkeit nie ohne die Wirksamkeit, die Kraft nie ohne den Stoff, der Stoff nie ohne die

Kraft. Das alles ist so klar, dass man es einem Schüljungen begrëifflich machen könnte“ (S. 27.)

Wie viel Kräfte aber, so viel Seelen, welche mitsammen auf das genaueste und innigste verwandt — sie entstammen ja allesammt einer und derselben Urkraft —, eine stetige und ewige Beziehung unterhalten. Diese Kraftbeziehungen können wir darum ebenso gut als einen Verkehr der Geister bezeichnen, welche in der Natur walten und wirken (S. 39). Alle Körper sind also beseelt (S. 8). Alle Einzeldinge sind beseelte Körper oder verkörperte Seelen (S. 59). Auch das Gestein ist ein Seelenwesen (S. 60). Die Mineralogie ist die Physiologie der Gesteine (S. 60). Sind sie alle (*sc.* die Mineralien) Kraftwesen, so sind sie auch Seelenwesen; und bethätigen sie gewisse Kräfte und Eigenschaften, so sind das auch seelische Kräfte und Eigenschaften, wenn die reine Psyche in ihrer Immaterialität und Geistigkeit an ihnen auch nicht zum Ausdrucke kommt (S. 60). Alles ist Kraft, und die Kraft ist das All. Ist alles Kraft, dann ist auch alles Geist. Alle Kraftgebilde sind auch Geisteskundgebungen. Das Geisteswesen enthüllt sich schliesslich als Gotteswesen. Allkraft und Allgeist sind das Gotteswesen, die Fülle aller Kraft und alles Geistes; der Urgrund alles Seins und Werdens, das All-Eins und Eins-All. Alles muss sich schliesslich in Gott verlieren, um sich für alle Ewigkeit wieder zu gewinnen. Jede Creatur, an sich selbst nichtig und hinfällig, gewinnt in Gott Bestand für die Ewigkeit. Und ebenso ist alles erst in Einheit und Wahrheit erfasst und begriffen, wenn es in der Ewigkeit erfasst und begriffen, wenn es in Gott erfasst und begriffen ist (S. XIII f.). Das Dasein Gottes bedarf gar keines Beweises, denn er ist ja selbst alles Dasein, welches sich durch sich selbst beweist. Ich kann an allem zweifeln, nur an Gott nicht (S. 374). Die Universalvernunft ist keine transscendente, sondern eine rein immanente Vernunft (S. 382). Man hat sich also Gott nicht etwa im Sinne des Theismus zu denken, sondern Rülff ist Pantheist. Auch kann nicht etwa an Unsterblichkeit der Seele in seinem System gedacht werden; spricht er doch deutlich von einer Utopie, von einem zweifelhaften Jenseits (S. 235). Die Welt oder die Allkraft ist von Ewigkeit, es lasse sich keine Zeit denken, da die Allkraft ausser Thätigkeit gewesen wäre (S. 253).

Rülff will ausserdem mit seiner neuen Metaphysik den Kosmos wieder zu Ehren bringen gegenüber dem Idealismus und Akosmismus der neueren Philosophie. Bei aller Bewunderung für die neuere Philosophie bekennt Rülff: „Mir ist, offen gestanden, alles und jedes Verständniss für eine solche Betrachtungsweise der neueren Philosophie, d. h. des Akosmismus versagt“ (S. 339). Rülff tritt der idealistischen Erkenntnisstheorie wiederholt entgegen, indem er die Anschauungen von Kant (S. 109, 222), von Herbart (S. 162), Schopenhauer (S. 169, 284), Hartmann (S. 171) mit Glück kritisch beleuchtet. Er erklärt den Satz: „Denk' ich, so bin

ich“ und alle diese Denkgewissheit, worauf die neuere Philosophie als auf den einzig festen Grund sich stütze und aufbaue, als auf einem argen Fehlschluss beruhend (S. 319). Demgegenüber vertritt R. entschieden den Realismus. Er hält es für erwiesen, dass die Welt so ist, wie sie uns erscheint (S. 332). Nicht das Denken bestimmt das Sein, sondern das Sein das Denken.

„Wir fordern nicht die Welt vor den Richterstuhl unserer Erkenntnis, um nach der Gesetzgebung unserer Vernunft ihre Existenzberechtigung zu bemessen, sondern lassen uns von ihr meistern, denn sie war eher da als wir — sie hat uns nach ihren Gesetzen in's Dasein gerufen, und nicht wir sie nach unseren Denkgesetzen. Die Denkgesetze müssen sich richten nach den Weltbeständen, womit sie sich in völliger Uebereinstimmung befinden.“ (S. 264.)

Der gesunde Sinn zeigt uns die Dinge ganz so wie sie sind.... Das Auge ist es, welches die Dinge in ihrer wahren Gestalt sieht.... Eine solche Anschauungsweise nur führt zum wahren Sensualismus, welcher eins ist mit der wahren Intellectualphilosophie (S. 111 f.). Stehen wir dem Bestreben Rülfs, die Philosophie von dem todten Geleise des Idealismus auf die Bahn des Realismus zu bringen, sympathisch gegenüber, so müssen wir doch seinen Sensualismus eben so sehr ablehnen als seinen Monismus. Es ist dem Erklärungsbedürfnisse des Menschen in keiner Weise genügt, wenn man einfach decretirt, das Atom, aus dem sich ja die ganze Welt aufbaut, ist von Ewigkeit her (S. 253). Das ist ein bloßer Machtspruch ohne jeden Beweis. Auch bedeutet eine solche Ewigkeitserklärung den Verzicht auf Erklärung aus einem letzten Grunde, nach dem nun einmal das ursachendurstige Denken zu fragen nimmer aufhören wird, allen Verboten gottscheuer Philosophen zum Trotz. Ohne einen solchen letzten Urgrund, den wir als persönlichen Gott denken müssen, bleibt auch der Ursprung der Organismen unerklärt. Rulf muss daher, um das Problem der Entstehung der Organismen zu lösen, zu wunderlichen und abgegriffenen Hypothesen seine Zuflucht nehmen.

„Wie das Molekul entsteht, weiss man — eben durch Vereinigung, Verbindung, Verschmelzung der Uratome; wie aber die Zelle entsteht, weiss man nicht, weil man den Uebergang der Atome oder Moleküle in Zellen noch nicht hat beobachten können“ (S. 62 f.)

Wie erklärt er nun diesen Sprung in der Natur? Durch die Annahme der Urzeugung, durch die Voraussetzung einer grösseren Zeugungskraft der Erde in früheren Perioden ihrer Entwicklung —: alte Ladenhüter der modernen Naturphilosophie. „Dass aber ein solcher Uebergang (sc. vom Molekul in die Zelle) besteht, oder in jüngeren Jahren unserer Erde, die vielleicht jetzt schon nicht mehr zeugungsfähig ist, bestanden hat, ist gewiss“ (S. 63). Das ist ebenso eine blose Behauptung ohne Beweis wie folgende Ausführung:

„Es hat offenbar — die Erdgeschichte weist darauf hin — Perioden gegeben, da die Gesamtmaterie lebendig geworden zu sein schien, da sich durch

Mischung und Verbindung, durch innere und äussere Einflüsse, wie im chemischen Prozesse lebendige Keime unzähliger Art gebildet haben, wovon nur ein ganz kleiner Theil zur Entwicklung und Ausbildung gelangt sein mag — da die Erde diese Keime wie im Mutterschoosse zur Ausreifung kommen liess und pflanzliche und thierische Lebewesen aller Art und Gestalt in rein spontaner und originärer Weise hervorbrachte: es ist nicht anders denkbar, die Erde hat einmal eine Periode der Schwangerschaft gehabt, da sie mit allen Wesen trüchtig ging, und hat dann Kinder geboren ohne Wahl und Zahl, von allen Arten und Gestalten; sie hat sie auch an ihren Brüsten genährt und grossgezogen und existenzfähig gemacht, und die, welche den Kampf um's Dasein nicht bestehen konnten, hat sie liebevoll in ihren Schoos wieder zurückgenommen“ (S. 300 f.).

Die Beschreibung, welche Rülff hier von der Entstehung der Organismen gibt, ist ja recht phantasievoll und bilderreich, nur schade, dass eine Beschreibung keine Erklärung ist. Denn woher die Organismen kommen, erfahren wir auch aus dieser schönen Stilübung nicht. Wie der Monismus beim kosmologischen Problem versagt, eben so wenig befriedigt er beim psychologischen. Rülff erklärt Seele und Geist lediglich als Kraft. Gewiss ist die Seele Kraft, aber noch etwas mehr, sie ist auch Substanz. Man kann nicht Kraft und Seele schlechthin identisch setzen. Alles, was Seele ist, ist auch Kraft, aber nicht jede Kraft ist auch Seele. Ueberhaupt kann der ganzen Beseelungstheorie, die ja heutzutage wieder recht modern geworden ist, der Vorwurf der Phantasterei nicht erspart werden. Das ist kein nüchternes Philosophiren mehr. Wir verstehen es ja wohl, wie Rülff und viele Andere zum Psychismus kommen. Man glaubt dadurch den Gegensatz von Gott und Welt, von Organischem und Unorganischem, von Beseeltem und Unbeseeltem, von Pflanze und Thier, von Thier und Mensch, von Seele und Körper beseitigen zu können, und so das höchste Ziel aller Philosophie, eine einheitliche Weltanschauung, zu erreichen. Aber wenn die Philosophie die Dinge nehmen soll, wie sie sind — und der Realismus des Vf.'s verlangt das —, dann darf sie die Gegensätze, die nun einmal in der Welt vorhanden sind, nicht dadurch beseitigen, dass sie das eine Glied des Gegensatzes streicht. So verwandelt der Psychismus alles in Beseeltes, die rein mechanische Weltanschauung sieht überall nur mechanische Vorgänge. Beides ist eine Vergewaltigung, aber keine Erklärung der Thatsachen und Erscheinungen. Der Monismus scheitert eben an der Wirklichkeit, und gerecht wird der Wirklichkeit nur eine dualistische Betrachtung der Dinge.¹⁾

Indes, wenn wir auch Rülff's Monismus nicht beitreten können, wollen wir nicht verkennen, dass sich in seiner Metaphysik ein un-

¹⁾ Vgl. hierzu auch die schönen Ausführungen von Gutberlet, Der mechanische Monismus. Paderborn 1893. S. 6-9.

verächtlicher Scharfsinn, eine grosse Belesenheit in der philosophischen Litteratur und ein durchaus selbständiges kritisches Urtheil kundgibt. Wir verweisen die Leser auf die treffenden Urtheile über Kant (S. 109, 222), über Wundt, auf dessen Schwanken in seinen Anschauungen gut hingewiesen wird (S. 109), wir erinnern an die guten Bemerkungen zur Geschichte der reinen Subjectivitätsphilosophie (S. 309 ff.). Auch manche socialpolitische Ansichten des Vf.'s sind recht beachtenswerth. Fehlt es auch nicht an schiefen Bemerkungen, wie z. B. über das katholische Dogma und die mittelalterliche Kirchenherrschaft (S. 20), so soll doch auch nicht verschwiegen werden, dass der Vf. historischen Sinn genug besitzt, um von der noch gar nicht genug beachteten mittelalterlichen Philosophie zu reden (S. 272). Dazu kommt eine klare und allgemein verständliche Art der Darstellung, welche das Verständniss der vortragenen Lehren nur befördert. Auch wer der Weltanschauung des Vf.'s nicht huldigt, wird die genannten Vorzüge anerkennen müssen.

Würzburg.

Dr. R. Stölzle.

Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge von Theod. Lipps. Theilweise gehalten im Volkshochschulverein zu München. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1899. 8. 308 S. *M.* 5.

Die Ethik erfreut sich gegenwärtig der besonderen Aufmerksamkeit der Philosophen. Dies entspricht der praktischen Richtung der Wissenschaft und der modernen Weltanschauung. Sie ist aber auch für die Apologetik von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Man mag über die Kant'sche Trennung der praktischen von der theoretischen Vernunft urtheilen wie man will, dies lässt sich doch keinesfalls bestreiten, dass der heutige Apologet gegenüber einer Trennung, welche sich gegen die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes unsympathisch oder gar ablehnend verhält, gut thut, wenn er den praktischen, moralisch-psychologischen Beweis ausgiebig verwendet. Ist es richtig, wie der Verfasser obiger Schrift wiederholt behauptet, dass der Materialismus und das Streberthum unsere Zeit kennzeichnen, so kann eine Besserung nur durch eine sittliche Erneuerung in der Gesinnung und in der That erhofft werden. Wie freilich diese Erneuerung herbeigeführt werde, das ist die grosse Frage der Ethiker und der Theologen, aber jeder Beitrag muss uns willkommen sein, falls er dieses Ziel ernstlich ins Auge fasst, selbst wenn wir mit manchen Ausführungen nicht einverstanden sein können. Insbesondere wird in der Frage, wie weit die Religion an dieser wichtigen Aufgabe mitzuarbeiten habe, zwischen Theologen und Philosophen immer ein gewisser Gegensatz bestehen bleiben.

Dies bildet auch den Hauptvorwurf, den wir gegen „Die ethischen Grundfragen“ erheben müssen. Die Religion wird erst auf der letzten Seite genannt, insofern aus der Forderung des absolut Guten, der sittlichen Persönlichkeit, geschlossen wird, dass der Weltverlauf auf seine Verwirklichung abziele, dass ein sittlicher Endzweck dasjenige sei, was die Welt im letzten Grunde bewege, dass also der letzte Weltgrund geistig-sittlicher Art sei. So treibe uns das sittliche Bewusstsein zum religiösen Glauben. Es gebe keine Religion, die in sich sicher gegründet wäre, ausser derjenigen, die auf solchem sittlichen Grunde beruhe. Statt aber von diesem Glauben eine Anwendung auf das sittliche Bewusstsein, auf das Sittengesetz zu machen, was von dem geistig-sittlichen Weltgrund aus nicht allzu schwer sein dürfte, stellt sich der Verfasser auf Seiten Kant's, welcher der Philosophie die Beantwortung dreier Fragen zur Aufgabe gestellt hat: Was können wir wissen? Was sollen wir thun? Was dürfen wir hoffen? Auf jene erste Frage könne eine, obzwar nur negative Antwort gegeben werden, dass uns nämlich das Wissen von den höchsten Dingen versagt sei. Auf die zweite Frage lautet die Antwort: das Gute. Damit beschäftigen sich eben die Vorträge. Und was dürfen wir hoffen? Dass das Gute, das wir an unserem Theile zu verwirklichen uns bemühen sollen, im Ganzen der Welt, obzwar in endlosem Fortschritt, zur vollen Verwirklichung gelangen werde.

Es liegt mir aber fern, darnach über das Werk den Stab zu brechen, vielmehr anerkenne ich gern, dass mir nicht nur der ernste Ton und die anschauliche analytische Methode, welche die einzelnen Thatsachen des sittlichen Bewusstseins bis zu ihren letzten Gründen und Motiven verfolgt, recht wohlgefallen haben, sondern dass auch viele Ausführungen über die schwierigen psychologischen Probleme und die praktischen Anwendungen auf die gegenwärtigen Verhältnisse aller Art der Beachtung werth sind. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn in einem beigegebenen Prospect bemerkt wird, dass alle Vorträge zugleich darauf abzielen, die actuellen ethischen Fragen oder die ethischen „Zeitfragen“ in das Licht der ethischen Thatsachen und Gesetze zu rücken, wenn man auch über verschiedene der Punkte, „welche gestreift werden,“ anderer Ansicht sein kann. Stets ist die Offenheit zu rühmen, mit welcher die wirklichen oder vermeintlichen Schäden der heutigen Gesellschaft gerügt werden. Um eine Vorstellung von dem reichen Inhalt zu geben, führe ich die Ueberschriften der Vorträge an: Egoismus und Altruismus; die sittlichen Grundmotive und das Böse; Handlung und Gesinnung (Eudämonismus und Utilitarismus); Gehorsam und sittliche Freiheit (Autonomie und Heteronomie); das sittlich Richtige; die obersten sittlichen Normen und das Gewissen; das System der Zwecke; Sociale Organismen (Familie und Staat); die Freiheit des Willens (Determinismus und Indeterminismus); Zurechnung, Verantwortlichkeit, Strafen.

Der Egoismus und der Altruismus sind durch die Unterscheidung zwischen sittlicher Persönlichkeit und sachlichen Werthen oder Gütern und durch die Verwandung der Sympathie in das richtige Verhältnis und Licht gerückt worden. Die Personlichkeitswerthgefuhle werden als die eigentlichen ethischen Grundgefühle bezeichnet. Dagegen könnten die Beziehungen des Sittengesetzes zu den unvermeidlichen psychologischen Nothwendigkeiten leicht zu Misverstandnissen Anlass geben, denn die Geschichte der Philosophie und die Erfahrung zeigen, dass mit dem Grundsatz „nichts in der Natur ist bös,“ „jedes in der allgemeinen menschlichen Natur begründete Motiv ist nicht bös,“ viel Misbrauch getrieben wird. Es ist richtig, dass das Böse im Menschen Negation, Nichtsein dessen, was sein sollte, Schwäche dessen, was uermchtig sein sollte, ist; aber folgt daraus in der That, dass immer das Nichtwollen, nicht das Wollen des Menschen böse ist? Sind nur die Schwäche von Motiven und der Irrthum oder die Täuschung Quellen des Bösen? Dieses gilt freilich, wenn nicht irgend ein Motiv als solches, sondern das Verhältnis der Motive oder die verhältnis mässige Energie ihrer Wirkung in uns Gegenstand unserer sittlichen Beurtheilung sein kann. Dadurch wird das Böse zu einem Verhältnis zwischen der Stärke der Motive. Dies führt aber zum Determinismus, den der Verfasser auch vertheidigt. Gebe ich auch gern zu, dass der absolute Indeterminismus oder die *indifferentia aequilibrii*, welche Leibniz so energisch bekämpft, zur Willkür führt, so unterschätzt der Verfasser doch auch die Schwierigkeiten des Determinismus. Die Zurechnung und Verantwortlichkeit wird ziemlich naturalistisch erklärt, und die Strafe wird nicht blos beim „geborenen Verbrecher“, sondern beim Verbrecher überhaupt gegenstandlos, wenn überall dasselbe Causalgesetz wirkt. Wird jene „Heiligkeit“ der Forderung, dass das Unrecht um seiner selbst willen gestraft werde, als Gedankenlosigkeit bezeichnet und mehr oder weniger auf egoistische Motive zurückgeführt, so ist freilich nicht nur die Todesstrafe sittlich unberechtigt, weil sie dem Sinn der Strafe widerspricht, sondern es dürfte überhaupt nur noch philanthropische Strafanstalten geben.

Die Gesinnung wird für die sittliche Werthung mit Recht betont, doch schätzt der Verfasser den Einfluss des Aeusseren zu gering. Dies zeigt sich nicht nur in der Kritik der formalen humanistischen Bildung, sondern auch in der Verurtheilung anderer Mittel der Einschlaferung: ussere Pracht, Lichterglanz, Dämmerung, Weihrauchduft, Musik, Bilder. „Schliesslich wird durch sogen. systematisch angestellte geistige oder geistliche Exercitien die Wirkung vollendet.“ Der Hypnotismus und die Visionen, welche dadurch bewirkt werden, sind doch weit weniger gefährlich als was die ungeistigen und ungeistlichen Exercitien der profanen Welt anstiften. Ebenso dürfte der Gehorsam für die Sittlichkeit noch weit besser sein als die Autonomie der unreifen und reifen Menge.

Betont der Verfasser doch immer wieder, dass wir Menschen seien. Daher kann man auch die Einrichtungen nicht nach den Idealen treffen. So mag es bei manchem Prüderie sein, wenn er sich an „keuschen Nuditäten“ ärgert, aber es kann doch auch der unbefangene sittliche Mensch daran Aergerniss nehmen. Reicht dies nicht aus, um ein allenfallsiges ästhetisches Interesse aufzuwiegen? An die politische Pflicht, das Recht des Staates unter Umständen gegen das Gesetz zu vertheidigen, die Frauenemancipation u. a. will ich nur erinnern, um zu zeigen, wie mannigfach der Inhalt der Schrift ist. Sie regt sehr zum Nachdenken an und lenkt auch da, wo man ihr nicht zustimmen kann, die Aufmerksamkeit des Lesers auf wichtige Erscheinungen des Lebens des einzelnen und der ganzen Gesellschaft.

Tübingen.

Dr. P. Schanz.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Hrsg. von Dr. Cl. Bäumker u. Dr. Gg. Frhr. v. Hertling.
Münster, Aschendorff. II. Bd. 3. Heft: **Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele.**
Herausgegeben und philosophie-geschichtlich untersucht von
Dr. G. Bülow. Nebst einem Anhang, enthaltend die Ab-
handlung des Wilhelm v. Paris: *De immortalitate animae.*
1897. 145 S. *N.* 5.

Bereits dem älteren Jourdain war eine Schrift Gundissalin's: *De immortalitate animae* bekannt. Aber erst im laufenden Decennium machten Löwenthal, Baumgartner, Hauréau darauf aufmerksam, dass ein dem Wilhelm von Auvergne zugeschriebener Tractat gleichen Namens mit jenem ersteren die intimsten Beziehungen aufweise. Wie enge dieselben sind, lässt sich aus der vorliegenden Publication leicht ersehen. Bülow gibt (S. 1-38) zunächst den Text Gundissalin's nach drei Handschriften von Paris und einer von Chartres. Daran schliesst er den Text Wilhelm's, dessen positive Leistungen in Cursivschrift andeutend. Dieselben sind nun allerdings recht wenig belangreich. Desungeachtet bemüht sich Bülow, den Unterschied zweier Schriften aufrecht zu erhalten, sieht sich aber zugleich genöthigt, den berühmten Bischof von Paris, welcher sich sonst allerdings grösserer Originalität befleißigt als hier, vor dem Vorwurfe eines Plagiaten in Schutz zu nehmen.

Was die Vorlage Gundissalin's zu seinem Tractate anlangt, so hält es Bülow (gegen Löwenthal und Baumgartner) nicht für erlaubt, an eine bisher nicht bekannt gewordene Schrift Avencebrol's zu denken, da der spanische Archidiakon charakteristische Lehrpunkte des jüdischen

Philosophen, so die Materialität des Geistes und die Ewigkeit der Himmelsbewegung, von sich weise. Bülow ist geneigt, die weniger selbständig erscheinenden Partien Gundissalin's von einer arabischen Quelle herzuleiten. Ueber den Lehrgehalt der Schrift: *De immortalitate animae* bemerkt der Herausgeber, dass durch sie der Scholastik bereits das ganze Beweismaterial für die Unsterblichkeit der Seele dargeboten wurde, worüber sie fortan verfügte, so wenn sie aus der überorganischen Thätigkeit der Seele auf ein ebensolches Sein schloss, wenn sie die Seele als immaterielle Form für unzerstörbar hielt, wenn sie aus dem natürlichen und darum nicht eitlen Verlangen der Seele nach Seligkeit ihre unvergängliche Dauer folgerte usw.

Eine recht beachtenswerthe Bemerkung fügt Bülow dem Schlusse seiner Schrift an. Wer die philosophie-geschichtlichen Studien der letzten Jahre verfolgte und die Rolle berücksichtigt, welche Gundissalin nicht nur als Uebersetzer, sondern auch als selbständiger Schriftsteller spielt, wird derselben gewiss nur beistimmen können. Dadurch, so meint Bülow, dass Wilhelm von Auvergne sich die Schrift von der Unsterblichkeit der Seele aneignete, habe er ihren ursprünglichen Verfasser gleichsam in Schatten gestellt. Nunmehr, nachdem wir den wahren Sachverhalt kennen, trete in gewisser Weise der umgekehrte Fall ein. Wilhelm von Auvergne „galt bisher neben Alexander von Hales als derjenige, welcher die arabisch-peripatetische Wissenschaft in weiterem Umfange in das Denken des christlichen Abendlandes einführte. Von diesem bevorzugten Platze muss derselbe abtreten; an seine Stelle muss Dominicus Gundissalinus als der erste Apostel des neuplatonisch gefärbten Aristotelismus treten“.

Regensburg.

Dr. J. A. Endres.

Savonarola als Apologet und Philosoph. Eine philosophie-geschichtliche Studie von Dr. M. Glossner. (Ergänzungsheft zum Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.) Paderborn, Schöningh. 1898.

Diese neue Schrift des unermüdlich schaffenden Verfassers vermehrt zwar die bereits stattliche Schaar der in unseren Tagen über Savonarola erschienenen Bücher und Abhandlungen, aber berührt einen Hauptpunkt, der zur möglichst gerechten Beurtheilung dieses Mannes von grösster Wichtigkeit ist. Gerade als Apologet entfaltet S. seine innersten Herzensneigungen und Ueberzeugungen, da zeigt er, dass kein „reformatorisches“ Streben und Gelüsten ihn beseelte. Die sich gleich anschliessende Frage, woher er sein apologetisches Rüstzeug geholt, ist die Frage nach der Philosophie, welcher er huldigt. Die philosophische

Stellung S.'s gewinnt ein besonderes Interesse, weil zu seiner Zeit die Renaissance den Bruch mit der philosophischen Ueberlieferung anstrebte. Deshalb sendet Glossner ein Capitel voraus, worin er die genannte Zeitrichtung schildert: Renaissance, Platonismus, Studien. Nachdem der Vf. den Gegnern, vor allem Rudelbach gegenüber, den orthodoxen dogmatischen und apologetischen Standpunkt S.'s festgestellt hat, geht er zu dessen kleineren apologetischen Abhandlungen über, die unter dem Titel: „*Solatium itineris mei*“ zusammengefasst sind. Das dritte Capitel behandelt das apologetische Hauptwerk: „*Triumphus crucis*“ (jüngst von Seltmann in's Deutsche übertragen), welches von manchem Biographen S.'s mit hohen Lobsprüchen bedacht worden ist. Der Beweis des göttlichen Ursprunges des Christenthums aus den Wirkungen ist besonders beachtenswerth. S. macht „zu Grundlagen seiner Beweisführung das, was täglich vor den Augen von Christen geschieht und den Sinnen sich offenbart.“ Dieser Beweis geht also von den objectiven Wirkungen aus und hat nichts zu thun mit der sogen. subjectiven inneren Heils- erfahrung. Richtig ist das Urtheil, welches Vf. über das apologetische Gesamtwerk fällt: „Die wesentlichsten und wichtigsten Aufgaben einer Vertheidigung des Christenthums und der Kirche sind in einer sowohl objectiv überzeugenden als auch subjectiv eigenthümlichen und originellen Weise gelöst.“ S. kämpft mit aller Entschiedenheit gegen die verkehrte Richtung der Renaissance; „die peripatetische Philosophie ist ihm gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen“, er ist ein treuer Jünger des hl. Thomas. Selbst in seinen Predigten — Vf. theilt eine Probe mit — tritt diese Jüngerschaft hervor. Einer sklavischen Abhängigkeit von Aristoteles steht er durchaus fern. „Das Compendium der gesammten Philosophie S.'s umfasst in 15 Büchern die Darstellung der Metaphysik und Physik, einschliesslich der Psychologie, woran sich die Moral in 10 Büchern anschliesst.“ Ausserdem kommt an philosophischen Schriften noch in betracht eine über Eintheilung der Wissenschaften und ein Compendium der Logik. Was Vf. seiner Aussage nach erstrebt, „in den Ruhmeskranz des grossen Reformators der Sitten eine helleuchtende Perle und zugleich an einem hervorragenden Beispiele die Lebenskraft der von ihm vertretenen Wissenschaft aufzuzeigen“, das ist ihm gelungen.

Paderborn.

Dr. Al. Otten.