

## Recensionen und Referate.

**Immanuel Kant, Sein Leben und seine Lehre.** Von Fr. Paulsen.  
Stuttgart, Frommann 1898.

Es kann kaum einen tiefgreifenderen Gegensatz als den zwischen der Philosophie Kant's und der Paulsen's geben: aber dennoch hat in dieser Schrift Kant an Paulsen einen beredten Verkünder seiner Verdienste, einen liebevollen Lebensbeschreiber und eingehenden Darsteller seines Systems gefunden. Der tiefgehendste Gegensatz zwischen beiden liegt gerade in dem Fundamentalsatze der Kritik der reinen Vernunft, den synthetischen Urtheilen *a priori*. Nach Kant gibt es ewige, unveränderliche Wahrheiten; Paulsen dagegen ist radicaler erkenntnistheoretischer Darwinist: alle Wahrheiten sind empirischer Natur, durch Angewöhnung entstanden. Trotzdem ist Paulsen's Metaphysik der Pantheismus Spinoza's mit seiner mathematisch-geometrischen Methode, er huldigt dem Determinismus, leugnet die Seele: während es Kant sich als heilige Lebensaufgabe gesetzt, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu sichern. Nach Kant gibt es keine Metaphysik; Paulsen ist metaphysischer Voluntarist und monistischer Idealist.

Worin liegen nun aber die Berührungspunkte zwischen beiden so diametral entgegengesetzten Systemen? Paulsen selbst beantwortet diese Frage.

1. „Die Philosophie Kant's hat das Wesen des Wissens und des Glaubens richtig gefasst. Sie steht darum mit den beiden Grossmächten des geistigen Lebens, mit der Wissenschaft und Religion, selber in Frieden, und ist geschickt, zwischen ihnen Frieden zu stiften.“ Paulsen verweist nämlich mit Kant den Glauben in das Gemüth.

2. „Kant gibt dem Willen die ihm zukommende Stellung in der Welt. Er hat dem einseitigen Intellectualismus des 18. Jahrhunderts ein Ende gemacht.... Religion besteht, ganz allgemein gefasst, in der Zuversicht, dass das, worauf ich mit meinem tiefsten Willen und Wesen gerichtet bin, in der Wirklichkeit Raum hat, dass Gott für mich und meine Sache ist.“ Paulsen ist bekanntlich Voluntarist, der dem Willen gegenüber dem Verstande den Primat zuerkennt und sogar zeitlich früher bei den niedrigsten Organismen auftreten lässt.

3. „Kant gibt dem Geist die richtige Bestimmung seines Wesens und die ihm zukommende Stellung in der Welt. Er hat die schöpferische Kraft des Geistes zu Ehren gebracht.... Durch die praktische Vernunft oder den vernünftigen Willen formt der Mensch sein eigenes Wesen nach ihm angeborenen Ideen des Guten und Vollkommenen.... Er ist reine Thätigkeit, sich selbst setzendes Subject, nicht gegebenes Object. Die actualistische Seelentheorie ist von Kant neu begründet. Die Seele ist nicht ein todtes Subject, nicht eine starre Substanz nach Art der Atome, sondern reine Energie, lebendige Thätigkeit des Erkennens und Wollens.“ Das stimmt allerdings trefflich zum Systeme des Verächters der „Wirklichkeitsklötzchen“ Wie dies aber mit der Unsterblichkeit, welche Kant nach Forderungen der praktischen Vernunft annehmen zu müssen glaubt, vereinbar sein soll, ist nicht wohl einzusehen.

Doch anerkennt Paulsen auch die Lücken und Mängel des Kant'schen Systems.

Etwas deutlicher spricht sich Paulsen über die Stellung Kant's zur Religion in der Einleitung aus: „Die Wissenschaft schien die Aufgebung des alten Glaubens zu fordern. Andererseits hing doch das Herz daran, der Pietismus hatte die Religion verinnerlicht und ihr neue, starke Wurzeln im Gemüthe des deutschen Volkes gegeben. Da zeigte Kant einen Ausweg aus dem Dilemma; seine Philosophie machte es möglich, zugleich ein ehrlich denkender und ein aufrichtig glaubender Mann zu sein, und das haben ihm tausend Herzen mit leidenschaftlicher Verehrung gedankt. Es war eine ähnliche Befreiung, wie sie ein paar Jahrhunderte zuvor die Reformation dem deutschen Gemüthe gebracht hatte. In der That kann man in gewissem Sinne Kant als den Vollender dessen, was Luther begonnen hatte, betrachten.... Zugleich stellte er die Moral auf protestantischen Grund: nicht das Werk, sondern die Gesinnung.“

Nun über protestantische Liebhabereien wollen wir mit dem Vf. nicht rechten; aber von einem Professor der Philosophie an der Universität Berlin könnte man doch erwarten, dass er bei so selbstbewusster Beurtheilung weltgeschichtlicher Thatsachen nicht Reminiscenzen aus dem Confirmandenunterricht als Maasstab anlegt. Er möge doch einmal die Erklärung des hl. Thomas über das Verhältniss des äusseren Werkes zur inneren Gesinnung nachlesen<sup>1)</sup>, dann wird er sich seiner Unwissenheit schämen.

Paulsen dreht die Sache geradezu um, wenn er bei einem Vergleich der Kantischen mit der Thomistischen Philosophie erklärt: „Er (Kant) habe eben nicht den Vorthoil, in der jenseitigen Welt zu wohnen oder Inspirationen von dorthier zu empfangen. So müsse er die himmlische

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. *Summa theol.* 1. 2. q. 20. aa. 1-6.

Philosophie denen überlassen, die in diesem Stücke besser gestellt seien. Ihren Hochmuth zu ertragen, werde ihm durch zwei Stücke erleichtert. Das erste sei, dass die vorgebliche himmlische Philosophie für den Fortschritt der menschlichen Erkenntniss bisher wenig oder nichts geleistet habe. Erst seitdem man sich entschieden auf den irdischen Standpunkt gestellt habe, sei die Wissenschaft in sicheren Gang gekommen. Das andere sei, dass die gepriesene Leistung der vorgeblichen himmlischen Philosophie für Religion und Idealismus bei unbefangener geschichtlicher Prüfung doch auch recht fraglich werde. Ihm scheine, dass die vom Thomismus abstammende katholische und protestantische Kirchen- und Schulphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts soweit davon entfernt gewesen sei, dem religiösen Glauben zur Stütze zu dienen, dass dieser vielmehr durch die Verbindung mit dem Leichnam des Thomismus heillos compromittirt und in Verachtung gebracht worden sei. Erst die kritische Philosophie habe den Glauben des Geistes an sich selbst und damit den Glauben an den Geist überhaupt und seine schöpferische Kraft in der Welt wieder zum Leben gebracht. Erst durch sie sei wieder eine idealistische Philosophie, die an sich selber glaube, möglich geworden: „... „Von Kant datirt »das definitive Ende des Materialismus«, wenn wir dessen Geschichtsschreiber, F. A. Lange, Glauben schenken wollen“

Dass man den Standpunkt der Immanenz und der Transscendenz mit irdischen und himmlischen Wohnungen identificirt und so letztere lächerlich zu machen sucht, beweist nicht sehr für die objective Wahrheit und den wissenschaftlichen Werth der Immanenzphilosophie. Letztere hat freilich eine idealistische Philosophie aus sich erzeugt: die haarsträubenden Systeme von Fichte, Hegel, Schelling. Diese haben ihrerseits mit einer gewissen inneren Nothwendigkeit den Materialismus als Gegensatz und Protest gegen jene intellectuellen Ausschreitungen hervorgerufen. Niemals war der Materialismus so allgemein, als in der Neuzeit nach den idealistischen Ausschweifungen. Und da kann man von einer definitiven Ueberwindung des Materialismus durch Kant reden!

Welche Wissenschaft ist denn durch den irdischen Standpunkt Kant's „in sicheren Gang gekommen“? Die empirischen Wissenschaften sind freilich nach Kant zu hoher Blüthe gelangt, aber nicht durch Kant, sondern gegen Kant. Die speculativen Wissenschaften aber sind in einen ganz eigenen Gang gerathen: ein allgemeines Chaos auf philosophischem Gebiete.

Der Thomismus soll dagegen nichts für den Fortschritt in der menschlichen Erkenntniss geleistet haben: nun den philosophischen Fortschritt, wie er sich im Kantlager zeigt, dass nämlich schliesslich alles unsicher wird, verschmäht die christliche Philosophie, den Fortschritt auf empirischen Gebieten vermisst sie sich gar nicht zu beeinflussen, auf diesen hat auch der Kantianismus nichts geleistet. Die Empirie ist nicht Sache

der Philosophie. Es kann auf dem Gebiete der Speculation keinen Fortschritt geben, wie er von Paulsen verstanden wird und er sich tatsächlich im ausserkirchlichen Lager findet: ein System verschlingt das andere. Die ewigen, unveränderlichen Wahrheiten der Metaphysik, der Ethik, der Religion können nicht dem Spielballe von müssigen Köpfen überlassen werden. Sie können nur besser begründet, wissenschaftlicher gefasst, tiefer untersucht und gegen immer neue Angriffe festgestellt werden. Es ist darum der weitere Vergleich, den Paulsen zwischen Thomismus und Kantianismus in bezug auf Fruchtbarkeit anstellt, gegenstandlos. Er sagt:

„Uebrigens wäre es schliesslich noch die Frage, ob Perennität für eine Philosophie überhaupt von Ruhm ist: vielleicht ist Fruchtbarkeit ein besserer Ruhm, und die beweist die Kantische Philosophie, sie bringt bis auf diesen Tag beständig neue Gedankenbildungen hervor. Der Thomismus dagegen, für seine Zeit gewiss eine grosse Leistung, bringt heute nichts als unfruchtbare Wiederholungen hervor. Er befreit nicht den Geist, er bindet ihn, was dann freilich auch die Meinung ist.“

Sehr euphemistisch nennt Paulsen die zahllosen einander und Kant widersprechenden Sprösslinge des Kantianismus in unseren Tagen „neue Gedankenbildungen“. Das ist die Fruchtbarkeit der Drachensaat. Der Irrthum ist mannigfach, die Wahrheit ist nur eine, sie kann sich nicht jedem neuen Philosophen von gestern und heute anbequemen. Sie bindet allerdings den Geist; der Wahrheit muss er sich unterwerfen. Es ist ein Zeichen unbegreiflicher Verirrung, wenn man die Zügellosigkeit im Denken Geistesfreiheit nennt. Mit Entrüstung müssen wir dagegen die Insinuation zurückweisen, als sollte durch den Thomismus der Geist wie durch eine von aussen aufgetroyrte Maasregelung geknechtet werden. Paulsen sagt:

„Wenn dieses System gegenwärtig in den Schulen des Katholicismus eine Art Auferstehung erlebt, so verdankt es das doch wohl nicht so sehr seiner eigenen inneren Lebenskraft, als der angenommenen Tauglichkeit, einem kirchenpolitischen Systeme zu dienen, das durch die Gunst der Umstände — *potentia Dei et stultitia hominum* würde ein alter Lutheraner sagen — in unserer Zeit wieder zu unerwarteter Macht gelangt ist.“ (S. 11.)

Was die Thomistische Philosophie mit Kirchenpolitik zu thun hat, kann ich, obgleich auch Wundt denselben Vorwurf gegen Leo XIII. erhebt, nicht einsehen. Was den Katholiken veranlasst, sich gegen die Thomistische Philosophie freundlich zu stellen, ist seine Ueberzeugung von deren inneren Wahrheit und die offenkundige Thatsache, dass sie allein den absoluten Wahrheiten des Christenthums als Stütze dient, während alle anderen neueren Systeme mehr oder weniger dem Christenthume feindselig gegenüber stehen. Insbesondere hat Kant durch die Herabsetzung der Vernunft auf das rein empirische Gebiet, durch Bekrittelung der Gottesbeweise die Religion gegenstandlos gemacht. Ganz consequent

sprechen die Ausläufer des Kantianismus auch der praktischen Vernunft alle Erkenntnissfähigkeit für das Transscendente ab. Es ist darum ein grober Irrthum, zu behaupten, „die kritische Philosophie habe den Glauben des Geistes an sich selbst wieder zum Leben gebracht“, das heisst doch die Thatsachen vorgefassten Meinungen zuliebe auf den Kopf stellen. Paulsen freilich findet das grosse Verdienst Kant's für die Religion in der säuberlichen Scheidung derselben von der Wissenschaft und ihrer Verweisung in das Gemüthsleben. Aber eine Gefühlsreligion ohne Gott ist Selbstbetrug.

Zu der grossen That Kant's, die Religion von der Wissenschaft befreit zu haben, stimmt es nun sehr schlecht, dass er dem Spinozistischen Pantheismus vorgearbeitet haben soll. Der Pantheismus ist nicht blos ein philosophisches, sondern ein eminent religiöses System; verlangt ja doch auch Paulsen von der Kirche, sie solle an die Stelle des ersten Glaubensartikels im Symbolum den Gott Spinoza's setzen.

Man thut aber auch Kant sehr unrecht, wenn man ihn zum Vorläufer Spinoza's machen will; es war ihm mit dem persönlichen Gotte heiliger Ernst. Er würde ganz sicher gegen die Rolle, die ihm in dieser Beziehung Paulsen anweist, protestiren.

„In dem halben Jahrhundert, das auf Chr. Wolff's Tod folgt, hat ein mächtiger Umschwung stattgefunden; an die Stelle der intellectualistisch-rationalistischen Vernunfttheologie mit ihrem anthropomorphischen Theismus hat sich ein naturalistisch-poetischer Pantheismus als die Grundform der Weltanschauung durchgesetzt: Gott der All-Eine, der in der Welt sein Wesen wie in organischer Entwicklung entfaltet. Die höchste Offenbarung seines Wesens ist für uns das geistig-sittliche Leben der Menschheit. Ein dogmatischer Anthropomorphismus, wie ihn die rationale Theologie wollte, ist unmöglich. Wohl aber ist möglich ein symbolischer Anthropomorphismus. . . . Diesen Gedanken, die in der Dichtung und Philosophie des deutschen Volkes herrschend geworden sind, den Boden frei gemacht und die Bahn gewiesen zu haben, ist das unvergängliche Verdienst Kant's.“ (S. 20.)

Weil Paulsen Auctoritäten für seinen eigenen Pantheismus braucht, so muss selbst Kant als solche herhalten, obgleich dieser durchaus an der Persönlichkeit Gottes festhält. Freilich hat er der verschwommenen poetisch-religiösen Weltanschauung Paulsen's den Boden bereitet, insofern er die Gottesbeweise verwarf. Aber wenn die Vernunft nichts Ueber-sinnliches erkennen kann, dann noch weniger die unendliche Substanz Spinoza's. Wenn die theoretische Vernunft unfähig ist, aus der Welt Gott zu erkennen, dann ist erst recht die praktische Vernunft unfähig, aus der sittlichen Ordnung zu Gott emporzusteigen.

**Schelling's philosophisches System.** Von Ed. v. Hartmann.  
Leipzig, Haake. 1897. IX, 224 S. M 4,50.

In sechs Abschnitten gibt Ed. v. Hartmann im vorliegenden Buche eine Darstellung von Schelling's Philosophie. Der erste Abschnitt legt dar Schelling's Philosophie im Verhältnisse zu Vorgängern und Zeitgenossen; bemerkenswerth ist Hartmann's Schlussurtheil (S. 27) über Schellings Stellung zu seinen Vorgängern.

„Schelling hat weder die älteren Vorgänger, auf die er sich stützt, genau gekannt und erschöpfend gewürdigt, noch hat er seine Stellung zu seinen unmittelbaren Vorgängern richtig erkannt, sondern hat meistens in dem Sinne operirt, dass er seine eigenen Leistungen überschätzte, die der andern unterschätzte. Ein solches Irren ist an sich sehr menschlich, wenn es sich nicht in verletzende Formen kleidet; es kann aber Schelling der Vorwurf nicht erspart werden, dass er sein persönliches Verhältniss zu Fichte, Jacobi, Eschenmaier und Hegel durch die Art seiner gegnerischen Stellungnahme unnöthigerweise hat trüben lassen.“

Der zweite Abschnitt gibt die intellectuelle Anschauung als Angelpunkt der Schelling'schen Philosophie, der dritte die Erkenntnistheorie, der vierte die Principienlehre, der fünfte die Naturphilosophie, der sechste die Geistesphilosophie. Eine chronologische Uebersicht der wichtigeren Schriften Schelling's bildet den Schluss des gut ausgestatteten und billigen Buches.

Die Darstellung zeigt die bekannten Vorzüge Ed. v. Hartmann's. Sie ist durchweg klar und übersichtlich, und obwohl der Vf. mehr einen Längsdurchschnitt durch die Schelling'sche Philosophie gibt als die chronologische Entwicklung des Schelling'schen Philosophirens, zeigt er doch überall auch auf die verschiedenen Entwicklungsphasen hin, welche Schelling durchgemacht hat; er weist die Quellen der Schelling'schen Anschauungen nach, deckt die nicht wenigen Widersprüche Schelling's auf, gewährt uns Einblick in die oft recht willkürliche Construction der Schelling'schen Philosophie, in das fortwährende Schwanken im Gebrauche der *Termini* bis zum völligen Umschlagen in ihr Gegentheil. Die Kritik Hartmann's ist zutreffend, meist gerecht und objectiv. Man lese z. B. seine Beurtheilung der viel verlästerten Schelling'schen Naturphilosophie S. 188-90. Dagegen möchten wir Hartmann's Urtheil über die Bedeutung der zweiten Periode Schelling's nicht beitreten. Hartmann findet die positive Bedeutung der zweiten Periode Schelling's nicht in seiner Ethik und Religionsphilosophie, sondern in der Principienlehre, Erkenntnistheorie und Methodologie (S. 221). Er glaubt, wenn man Schelling's Bemühungen um den persönlichen Gott, die Willensfreiheit und die individuelle Unsterblichkeit als romantisch reactionäre Velleitäten ausscheide, dann schwinde auch der auf den ersten Blick sehr auffallende Gegensatz der zweiten Periode gegen die erste auf ein geringeres Maas zu-

sammen, das die dem Gegensatz zugrunde liegende Einheit des Systems deutlicher hervortreten lasse. Wir glauben nicht, dass diese Werthung der zweiten Periode Schelling's im Sinne Schelling's ist; Hartmann scheint uns hier den Boden immanenter Kritik, die er sonst handhabt, zu verlassen.

Sollte jemand fragen, wie so Hartmann dazu komme, die verschiedenen und ausführlichen Darlegungen der Philosophie Schelling's um eine neue zu vermehren, so gibt ihm Hartmann selbst die Gründe in der Vorrede. Die im letzten Menschenalter betriebenen erkenntnistheoretischen, psychologischen und ethischen Studien, welche alle vor der Metaphysik krampfhaft die Augen schliessen, haben in drei concentrischen Richtungen zur Erkenntniss geführt, dass man sich in eine Sackgasse verrannt habe, und dass ohne Metaphysik nicht weiter zu kommen sei, bemerkt Hartmann recht zutreffend. Man wolle aber den Irrthum der Metaphysikscheu nicht eingestehen, aber das Bedürfniss nach metaphysischer Orientirung, das sich bis jetzt nur zaghaft und verstohlen geltend mache, dürfte im kommenden Geschlechte mit ungeahnter Stärke zum Durchbruche gelangen. Aber wo solle man sich orientiren? Was vor Kant liege, stehe den modernen Ansprüchen des Denkens zu ferne, könne keine actuelle Bedeutung für neue Problemfassungen und -Lösungen gewinnen. Kant und Fichte seien genügend durchgearbeitet, und hätten das Gesuchte nicht gewährt; für das Verständniss Hegel's sei heutzutage die Brücke abgebrochen; Schopenhauer sei genügend bekannt und leicht verständlich, seine Einseitigkeiten seien leicht zu durchschauen. (Nebenbei bemerkt, eine artige Bankerotterklärung der modernen Philosophie!) Schelling sei geeignet, als fehlendes Glied einzutreten und die nöthige metaphysische Orientirung zu vermitteln, er schlage die Brücke zwischen Fichte und Hegel, Fichte und Schopenhauer und führe synthetisch über Hegel und Schopenhauer zu höherer Problemfassung hinaus. Schon die geschichtliche Vollständigkeit erfordere, dass die Durcharbeitung des Schelling'schen Gedankenkreises an die Reihe komme. Hartmann glaubt, dass Schelling in mehrfacher Hinsicht in die unsere Zeit bewegenden Probleme eingreife. Schelling habe zuletzt erkannt, dass eine positive Philosophie nicht aus intellectueller Anschauung deducirt, sondern nur inductiv auf die Erfahrung gestützt werden könne, ohne darum in Erfahrung aufzugehen; ferner habe Schelling allein den metaphysischen Consequenzen des transcendenten Idealismus fest und offen in's Auge gesehen. Dadurch sei er genöthigt worden, seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt zu modificiren und schliesslich in sein Gegentheil umzuwenden, diese Lehre der Geschichte sei bisher nicht entfernt nach ihrem Werthe gewürdigt worden. Unsere Erkenntnistheoretiker, so weit sie transscendentale Idealisten seien, beschränken sich auf die erkenntnistheoretische Grund-

lage des transscendentalen Idealismus, lassen sich aber nicht auf seine metaphysischen Consequenzen ein, sondern schliessen vor diesen in theoretischer Hinsicht krampfhaft die Augen und setzen sich praktisch über dieselben hinweg. Drittens sei die viel verhöhnnte Naturphilosophie Schelling's actuell für die Gegenwart. Das exact naturwissenschaftliche Zeitalter gehe seinem nahen Ende entgegen, für unsere Zeit sei am dringlichsten die Wiedergewinnung einer Naturphilosophie oder naturwissenschaftlichen Metaphysik, welche die Brücke schlage zwischen den Naturwissenschaften und der modernen Geistescultur. Hier müsse eine geschichtliche Orientirung vorangehen, die für Kant in Drews' Werk: „Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems“ geleistet sei, aber für Schelling noch ausstehe. Viertens seien die übrigen Zweige von Schelling's Geistesphilosophie, ausser Aesthetik, mehr negativ lehrreich als positiv, d. h. sie zeigen die Wege, die sich in Widersprüche verlieren und deshalb zu vermeiden seien. Schelling's unglückliches Vorbild könne alle diejenigen warnen, welche sich heute noch um eine Restauration der Ideentrias des 18. Jahrhunderts: persönlicher Gott, Willensfreiheit und individuelle Unsterblichkeit bemühen. Endlich sei noch wichtiger Schelling's Principienlehre. Aus diesen Gründen hält Hartmann die Beschäftigung mit Schelling für actuell. Wir unserteils glauben, dass mit diesem Studium Schelling's nicht sehr viel für eine wahre Philosophie zu gewinnen ist. Es wird dabei ebensoviel herauskommen, wie aus der Durchforschung Kant's und Fichte's, d. h. nichts. Ich finde das Schelling'sche Philosophiren willkürlich, phantastisch. Wie soll auch ein Philosoph Führer sein können, dessen Entwicklung in fortwährender Mauserung verlaufen ist? Insbesondere halten wir jede Metaphysik für verfehlt und für ein todtgeborenes Kind, sofern sie nicht für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit eintritt. Entspricht diesen Ideen nichts Reales, dann scheint uns das ganze Welt- und Menschendasein ohne Sinn und Bedeutung, das Leben eine Narrheit.

Würzburg.

Dr. R. Stölzle.

**Les Origines de la Psychologie contemporaine.** Par D. Mercier, Prof. de la Fac. de Phil., Direct. de l'École de s. Thom. à l'Univ. de Louvain. Louvain, Inst. Supér. de Phil. 1897. 8. X, 486 p. Fr. 3,50.

Vor Jahren schon stellte der gelehrte Vf. in seinem Lehrbuche der Psychologie das Erscheinen besonderer psychologischer Studien in Aussicht, in denen einzelne actuelle Fragen gründlicher und ausführlicher, als es der enge Rahmen eines Lehrbuches erlaubt, behandelt werden sollten. In der vorliegenden Schrift sehen wir einen Theil des Versprechens er-



füllt. Dieselbe will die Einleitung zu einer Reihe von Untersuchungen bilden und behandelt dementsprechend zwei Fragen von principieller Bedeutung: Ursprung und Charakter der modernen Psychologie, Stellung und Verhältniss der Scholastik zu derselben (also mehr als der Titel verspricht).

Den ersten **Ansatz** zur neueren Psychologie findet Vf. theils in dem extremen **Spiritualismus Descartes'**, dem die Seele in Denken aufgeht, theils in dem hieraus sich ergebenden psychologischen Mechanismus, der die niederen Lebensphänomene nur als Bewegungen der Atome auffasst (p. 1—47).

Wenn im weiteren Verlaufe der **spiritualistische** Gedanke des **Cartesius** zunächst den **Occasionalismus** eines **Malebranche**, den **Spinozismus** und den **Ontologismus** hervorrief, so treten doch diese Richtungen in der vorliegenden Frage zurück (p. 48—53): es ist vielmehr der gleichfalls an **Descartes** sich anlehrende, durch **Locke**, **Berkeley**, **Hume** allmählich, aber consequent ausgestaltete und durch **Kant's** **Kriticismus** auf die Spitze getriebene **Idealismus** der Träger der Entwicklungskeime (p. 54—64). — Der philosophische und der naturwissenschaftliche **Mechanismus** in der **Naturerklärung** vollenden dann die **Ausgestaltung** des **Idealismus** zum **Positivismus** und zum **Agnosticismus**, wie in **Kosmologie** so in **Psychologie** (p. 65—92).

Indessen dieser **positivistische** **Idealismus** erweist sich ausser stande, die **Grundfragen**, welche der **Menschengeist** gebieterisch der **Wissenschaft** vorlegt, zu lösen, wie ein näheres Eingehen auf die **Theorien H. Spencer's**, **A. Fouillée's** und **W. Wundt's** ergibt (p. 93—218). Darnach begreift sich die **Eigenart** der modernen **Psychologie** in ihrer **Beschränkung** auf **Zergliederung** und **Erforschung** der **psychischen Thatsachen** mit **Beiseitsetzung** der **psychologischen Metaphysik** oder **rationalen Psychologie** (p. 218—291).

Hieran reiht nun der Vf. eine mehr allgemein gehaltene **Kritik** der die **gegenwärtigen** **Forscher** beherrschenden **Grundgedanken**, indem er zunächst der **cartesianischen** **Auffassung** der **Psychologie** die **Grundzüge** der **aristotelisch-scholastischen Anthropologie** entgegenhält (p. 292—334), um sodann die **Widersprüche** des **Idealismus** (p. 334—354) und die beiden **Thesen** des **Mechanismus** (alles Geschehen reducirt sich auf **Bewegung**; es gibt nur **Wirk-**, keine **Zweckursachen**) in ihrer **Nichtigkeit** (p. 355—383) aufzuzeigen und endlich die **Metaphysik** der **alten Schule** gegenüber dem **positivistischen Agnosticismus** in **Schutz** zu nehmen (p. 384—432).

Eine **längere Betrachtung** wird zum **Schlusse** der **neuscholastischen** **Bewegung** der **Gegenwart**, deren **Lebenskraft** und **Bedeutung** auch auf **akatholischer** Seite nicht mehr **bestritten** wird, **gewidmet** (p. 433—472). Obwohl auf **anderem Boden** entstanden und in vielen **Punkten** in **principiellem** **Gegensatze** zur **modernen „Wissenschaft“** stehend, gibt es doch der **Berührungs- und Anknüpfungspunkte** so viele, dass z. B. ein **Wundt**

erklärte, von allen philosophischen Theorien biete nur der Aristotelische Animismus Raum für die Resultate seiner Forschungen. Wohl wurden auf antischolastischer Seite die erkenntnistheoretischen Probleme in den Vordergrund der wissenschaftlichen Erörterung gedrängt, sowie auch dort die Beobachtung, die Grundlage jeder gesunden Speculation, eine in der Blüthezeit der älteren Philosophie nicht geahnte Ausdehnung erlangt haben. Aber nicht darin bestand die Verkehrtheit, dass jene Probleme überhaupt erhoben oder mehr als früher betont wurden, sondern dass sie eine verhängnissvolle Lösung fanden. Darum würde die Scholastik der Gegenwart ihre Aufgabe verkennen, wollte sie jenen Fragen ausweichen. „Denn, für wen philosophiren wir denn, wenn nicht für die lebende Menschheit? Und was wollen wir, wenn wir nicht in der Lage sind, eine Lösung der Zweifel zu bieten, welche die Mitwelt ängstigt?“ — Ebenso wird man den soliden, grundlegenden Theorien der Scholastik keinen grösseren Dienst erweisen, als wenn die feststehenden Resultate der Beobachtung, wo immer man sie findet, zu zeitgemässer Begründung, Illustration und Ausgestaltung der aristotelisch-thomistischen Weltanschauung herangezogen werden. —

Dies in kurzen Zügen der Gedankengang des inhaltreichen Werkes, dem, wie schon angedeutet, weitere Untersuchungen folgen werden. Die Vorzüge, welche wir schon früher an M.'s Lehrbuch anerkannten, finden sich hier, vielleicht in noch höherem Grade, wieder: logische Gründlichkeit in der Beweisführung und Entwicklung, klare durchsichtige Sprache, ein Stil, der das Interesse an der Lectüre beständig wach erhält. Eine umfangreiche Litteratur ist hier zu einem einheitlichen Bilde verarbeitet, das die Scholastik der Zukunft als glänzender Hintergrund abschliesst.

Fulda.

Dr. Jos. Dam. Schmitt.

**La definition philosophique de la vie.** Par D. Mercier. 2. éd.  
Louvain 1898.

Der bekannte Chef des *Institut supérieur* der philosophischen Facultät Löwen, welcher mit der ausgebreitetsten Kenntniss der scholastischen Philosophie eine seltene Vertrautheit mit den physiologisch-psychologischen Forschungen der Neuzeit verbindet, hat in dieser kleinen Schrift eine Frage in Angriff genommen, welche in hervorragender Weise Bekanntschaft mit beiden Gebieten verlangt. Das Problem des Lebens ist in unserer Zeit vom experimentellen Standpunkte aus so vielfach und eingehend behandelt worden, dass gerade hier die Philosophie der Vorzeit eine starke Prüfung zu bestehen hat. Diese Prüfung fällt aber nach dem Vf. nur zu Gunsten der Scholastik aus: sie hat eine Definition des Lebens gegeben, welche auch durch die feinsten experimentellen Unter-

suchungen nicht nur nicht umgestossen werden konnte, sondern im Gegentheil eine glänzende Bestätigung gefunden hat.

Nach der neueren Biologie hängt das Leben an der Zelle; sie musste also vor allem genauer untersucht, ihre Organisation und Function analysirt werden.

Nachdem an der Hand der hervorragendsten Biologen diese Untersuchung eingehend geführt, und der wissenschaftliche Begriff des Lebens erörtert ist, kommt der Vf. zu dem wohlbegründeten Ergebnisse:

„Worauf kommt nun der Unterschied zwischen der Bewegung, auch der stetigen, der todten Materie und der Bewegung des Lebens hinaus? Darauf, dass die erstere transitiv, die zweite immanent ist. Die Bewegung, auch die stetige, ist das Genus, die Immanenz ist die spezifische Differenz der Definition des Lebens.“

Diese Definition wird wundervoll präcis zusammengefasst in der Formel des hl. Thomas von Aquin: „*Ens vivens est substantia, in cuius natura est movere seipsam*.“

Diese Immanenz ist aber nicht zu verwechseln mit der Spontanität, worin viele spiritualistische Philosophen das Wesen des Lebens finden. Das Leben, die Bewegung der organischen Wesen ist nicht spontan, sondern wird durch äussere Reize angeregt. Das Wesen der Immanenz und ihre Abstufungen, die mit der Höhe des Lebens parallel laufen, erklärt der Vf. sehr schön und treffend auf Grundlage der herrlichen Stelle der *Summa theol.* 1. p. q. 18. a. 2.

## **Das hypnotische Hellseh-Experiment im Dienste der naturwissenschaftlichen Seelenforschung. Von R. Müller. II. Bd.: Das normale Bewusstsein. Leipzig, A. Strauch.**

Der Begründer der „naturwissenschaftlichen Seelenforschung“ beginnt nun, seine Experimente mit dem hypnotisirten und in's Innere schauenden Medium mitzuthemen. Er liess seine Sensitive von oben her in den Kopf hineinschauen, und sie gewährte die Haare, die Kopfhaut, die Hautwurzeln, Adern und Nerven, die Schädelknochen porös und mit Blutgefässen durchsetzt. Die harte Hirnhaut bezeichnete sie als eine glatte, dicke, feste, sich weit hinziehende Haut, die Spinnwebhaut als ein schleierähnliches Geflecht von feinen Röhren. Dann versagte aber anfangs die Beschreibung:

„Da ist so vieles und vieles beisammen und alles in Bewegung, lebendig; dort und da und hier springt es auf, an vielen Stellen zugleich und gleich wieder an anderen, und das wogt in einander, über einander, durch einander, — das lässt sich nicht so leicht sagen.“

Auf die Frage, ob das vielleicht das Blut sei, antwortete sie:

„Wohl ist auch ein grosses Gewirre von Aederchen und Blut da, doch das meine ich nicht, sondern das ist da drinnen am und im Gehirn. Da sind viele und viele solche Pünktchen, wie Mohn, und tausende und tausende Fädchen, in diesen strömt es nach vorn, nach rückwärts, von innen herauf und nach abwärts, das sieht aus, ähnlich wie ein Moussiren beim Eingiessen von Sodawasser oder Bier!“

Aufgefordert, den Verlauf dieser Fädchen, welche offenbar die Gehirnnerven darstellen, weiter zu verfolgen, meinte sie, das gehe besser, wenn sie in das Gehirn des Experimentators schaue. Auf den Befehl, dies zu thun, erklärt sie:

„Einige kann ich leichter verfolgen, andere nicht so gut, diese hier gehen nach innen und nach rückwärts, ebenso diese da, hier unten sind es schon dicke Stränge, die gehen in die Augen, diese in die Wangen, in die Backen, in den Schlund, — jetzt weiss ich auch, was das sind, das sind lauter Nerven und nichts als Nerven, das ist gar kein Gehirn, sondern nur alles Nerven!“

Durch diese Aufschlüsse fand der Experimentator die gewöhnlichen anatomischen und physiologischen Vorstellungen bestätigt. Um nun auch die Ansicht, dass das Gehirn das Organ des Bewusstseins sei, zu prüfen, fragte er sie, was denn das Aufspringen der Pünktchen im Rindengrau veranlasse. Sie antwortete:

„Das macht das Denken, das Sprechen, das Hören; wenn ich spreche, oder wenn Du sprichst, da entstehen solche — wie soll ich das nur nennen, — winzige Putzelchen oder Knötchen, fast möchte ich sagen Bläschen, aber ganz klein, bald wie feinste Nadelspitzen, manche grösser, manche kleiner, verschiedenartig gestaltet; das ist das Sehen, das Hören, das Empfinden, das Denken!“

Aber nicht blos für „Bewusstwerdungen“, sondern auch für „Willensimpulsirungen“ fand der Experimentator durch die Inschau ähnliche Aufschlüsse. Specieller beschäftigte er sich mit den Sehnerven: Das Medium sah nicht blos die Kreuzung der Opticusstränge, sondern auch ihre Verbindung mit der grauen Rindensubstanz. Sie treten nicht in den Gehirnmantel ein, sondern endigen mit „Spinnfussendchen.“ Bei der Reizung der Netzhaut sind diese Endchen in Bewegung, schwellen an, richten sich auf und kommen so mit der Gehirnrinde in Verbindung. Bei einem blinden Mädchen sah sie „die Faserendchen niedergedrückt, umgebogen“; „die sollten ja aufgestellt sein, das ist nicht in Ordnung, da kann dieser Saft und das Blut nicht an die Nervenröhrchen heran, einige davon sind leer und ganz schlaff.“

Der Vf. findet hierin eine merkwürdige Uebereinstimmung der Inschauerin mit den Ergebnissen der physiologisch-anatomischen Forschung. Aber diese Forschungen selbst sind noch in einem sehr unvollkommenen Zustande und wechseln von Tag zu Tag. Sodann ist nicht erwiesen, dass die Seherin von den modernen physiologischen Anschauungen keine Kenntniss hatte; ihre Gesichte machen den unwillkürlichen Eindruck von phantastischer Einkleidung unvollkommener, wissenschaftlicher Vor-

stellungen. Der Vf. gesteht selbst ein, dass im besten Falle der Leser des Buches am Ende desselben weiss, was er früher schon wusste. Aber wozu dann die Inschau?

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

**Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles.** Erklärt und vertheidigt von Dr. Eug. Rolfes. Köln, Bachem. 1898. gr. 8. VIII, 305 S. M. 5.

Wer die „Novitätenschau“ des »Philos. Jahrb.« seit dessen Bestehen auch nur oberflächlich durchgesehen, wird die Wahrnehmung gemacht haben, dass von allen Gebieten des philosophischen Denkens keines so wenig in der Gegenwart bebaut wird, als das der natürlichen Gotteslehre. Während die Aufzählung der jährlich erscheinenden Werke aus der empirischen Psychologie einen immer grösseren Raum in Anspruch nimmt, füllen die Namen der Schriften über Theodicee — meist bescheidenen Umfanges — kaum eine Spalte. Gott ist eben dem „wissenschaftlichen“, positivistischen Denken unserer Forscher entrückt. Da ist gewiss die Frage des „Buches der Weisheit“ am Platze: „Si tantum potuerunt scire, ut possent aestimare saeculum: quomodo huius Dominum non facilius invenerunt?“

Um so erfreulicher ist daher das Erscheinen der vorliegenden Arbeit aus der Feder des gelehrten Aristotelesforschers.

Zweck derselben ist: die Gottesbeweise, wie sie schon wesentlich bei Aristoteles sich finden, von dem hl. Thomas aber systematisch dargelegt sind, als stichhaltig darzuthun und so bei dem Interesse, das man heutzutage auch in ausserkirchlichen Kreisen den Schriften des Stagiriten entgegenbringt, auf diesem gemeinsamen Boden eine Verständigung über das höchste aller Probleme anzubahnen.

Die Untersuchungen des Vf.'s schliessen sich zunächst an den Gang und die Fassung der fünf von Thomas gegebenen Beweise an, um dann unter seiner Führung eine Rückschau auf Aristoteles zu halten.

1. Das Argument *ex parte motus*, das der Englische Lehrer an erster Stelle behandelt, rechtfertigt der Vf. im 1. Capitel nach der gediegen kurzen Fassung der *Summa theol.* (1. p. q. 2. a. 3.), welche die Grundgedanken so in ihrer Bedeutung hervortreten lässt, dass dabei alle untergeordneten Momente mitgegeben sind (S. 10-29).

Derselbe Beweis wird dann im 2. Cap. in veränderter Gestalt nach der *Summa contra gentiles* (I, 13) vorgelegt, an welcher Stelle Thomas die bei Aristoteles in auseinanderliegenden, theilweise fremden Contexten auftretenden Principien unter dem Gesichtspunkte des Gottesbeweises zusammenstellt, ohne jedoch auf alle einzelnen Ausführungen des Philosophen näher einzugehen (S. 29-151).

Der eigentlichen Erörterung dieses aristotelisch-thomistischen Argumentes schickt der Autor einen Excurs über die Lehre des Stagiriten von der Bewegung und seine Vorstellung von dem Weltgebäude voraus (S. 30-46), sowie eine Parallele zwischen den beiden in der „Physik“ und der „Metaphysik“ vortragenen, von der Weltbewegung ausgehenden Beweise für das Dasein des ersten Principis, und der darauf fussenden näheren Wesensbestimmung desselben (S. 46 f.), woran die ganze Entwicklung der Aristotelischen Untersuchung selbst nach *Phys.* 7. u. 8. Buch (S. 47-67) und *Metaph.* 12. Buch (S. 67-71) sich reiht.

Nach dieser historischen Orientirung über das von Thomas benützte Material kann dessen kritische Würdigung folgen unter gleichzeitiger Beurtheilung des daraus construirten — zweifach geformten — Argumentes (S. 71-151).

Die erste mehr directe Form bezweckt zwar den Nachweis eines „unbewegten Weltbewegers“, überlässt aber dessen Congruenz mit dem Gottesbegriff weiterem Nachdenken (S. 75-99).

Naturgemäss werden an erster Stelle die aus Aristoteles übernommenen Voraussetzungen, im besonderen der Satz: „Alles Bewegte ist theilbar“, geprüft. Für die aristotelisch-thomistische Begründung des — übrigens nicht entscheidenden — Satzes möchte der Vf. nicht eintreten (S. 75-81).

Zweitens untersucht der Autor die einzelnen Theile des Argumentes selbst und deren Begründung, und zwar 1<sup>o</sup> den Satz: „Alles Bewegte wird durch ein Anderes bewegt“ (S. 81-88), sodann — nach einer Einschaltung über eine diesbezügliche scheinbare Divergenz zwischen Plato und Aristoteles (S. 88-92) — 2<sup>o</sup> den Lehrsatz: „Die Reihe der durch Anderes bewegten Dinge läuft nicht in's unendliche fort“, dessen Aristotelische Begründungen auch von Thomas zum theil aufgegeben und durch haltbarere ersetzt werden (S. 93-99).

In mehr indirecter Weise führt die zweite aristotelisch-thomistische Form des ersten (kineseologischen) Beweises zu demselben Resultate, jedoch mit dem Vorzuge, dass hier der Gottesbegriff seine letzte Formulirung empfängt (S. 99-151).

Während die Erörterung nach *Phys.* 8, 5. 6 darthut, dass, wenn der erste Bewegter, um anderes zu bewegen, sich selbst bewegt, dann 1<sup>o</sup> nur ein Theil desselben activ bewegt, der andere passiv bewegt wird (S. 99-110), und 2<sup>o</sup> der bewegende Theil gar nicht, auch nicht „mitfolgend“ (*per accidens*) bewegt wird (S. 110-117), ergibt die weitere an *Metaph.* 12, 7 sich anschliessende Betrachtung, dass jenes erste bewegende Princip, weil das intelligible Gut, sich überhaupt nicht bewegen kann (S. 117 f.).

Welchen Wesens dieses *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* nach Thomas und Aristoteles sein müsse, entwickeln die folgenden Darlegungen (S. 118-167) — wohl die inhaltschwerste Partie der ganzen Schrift.

Das *primum movens* ist auch dem Philosophen zufolge ἀρχή, ἧς ἢ οὐσία ἐπέγγραφα, lautere Wirklichkeit ohne Beimischung von Potentialität, wiewohl die diesbezügliche Begründung Schwächen zeigt (S. 120-125), von denen die thomistisch-scholastische Speculation frei ist (S. 125-129).

Mit der reinen Thätigkeit ist ferner gegeben die Bestimmung Gottes als der reinen Wahrheit (S. 129-138). Diese ist nicht zu einer hypostasirten Abstraction herabzudrücken (S. 138-143), lässt aber noch eine andere im Texte des Aristoteles einigermaassen begründete Fassung zu, in welcher sie nicht das Endziel, wie hier, sondern den Ausgangspunkt eines besonderen, vom Philosophen wohl auch intendirten Gottesbeweises — des sogen. ideologischen — darstellt (S. 143 bis 151), welcher von dem hl. Augustinus mit Vorliebe geführt wird (S. 151-161).

Den letzten Abschluss des Argumentes bildet der Nachweis, die subsistirende Wahrheit sei auch die höchste Intelligenz und das ewige glückselige Leben selbst (S. 161-167).

2. Den zweiten Beweis *ex ratione causae efficientis* nach der Fassung der beiden Summen und ihrem Verhältnisse zu Aristoteles erörtert das 3. Cap., wo auch die Stellung des Heiligen zu seinem Meister hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit einer endlosen Reihe von Zeugungen und einer ewigen Schöpfung besprochen wird (S. 167-183).

3. Den dritten Beweis *ex possibili et necessario* behandelt der übrige Theil desselben 3. Cap., das Thomas' definitive Ansicht über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung nochmals kennzeichnet (183-204).

4. Von den Stufen der Vollkommenheit aus — *ex gradibus qui in rebus inveniuntur* — kommt der vierte Beweis zum Dasein Gottes. Er gelangt im 4. Cap. zur Darstellung nach der Fassung bei Thomas (S. 204-228), der in demselben an Plato, Augustin und Anselm sich anlehnt (S. 228-251).

5. Den fünften Gottesbeweis *ex gubernatione rerum* — aus der Zweckmässigkeit der Natur — würdigt das 5. Cap. (S. 251-275).

An letzter Stelle (6. Cap.) erörtert der Verfasser noch die Kritik der Gottesbeweise von Kant und die Beurtheilung, welche sie von Trendelenburg erfahren haben (S. 275-300), endlich die Frage, ob die vielen Argumente nur als ein einziges oder als mehrere besondere zu gelten haben (300-305). —

Aus diesem ausführlichen Referat wird man ersehen, dass wir nicht eine mittelmässige Leistung vor uns haben. Der schwierige Gegenstand ist nach allen Seiten hin mit tiefer Gründlichkeit durchforscht und mit staunenswerthem Scharfsinne dargelegt. — Von bleibendem Werthe wird die ausführliche Darstellung und Rechtfertigung des kineseologischen Argumentes bleiben. Hat es doch in seinen speculativen Grundlagen selbst von Suarez Anzweiflungen erfahren. Der Vf. hat nicht unterlassen, die haltlosen Nebensächlichkeiten desselben hervorzuheben, zugleich aber die neuere Naturauffassung zur Ergänzung heranzuziehen. Bei dem grossen Umfange dieses Capitels (134 S.) hätten indes zur leichteren Uebersichtlichkeit mehrere Abschnitte gemacht werden müssen, was auch von den übrigen Theilen des Buches gilt; häufigere Ueberschriften in Thesenform würden sich unseres Erachtens sehr empfohlen haben. — Mit be-

sonderem Fleisse und, wie uns scheint, mit Glück ist auch der Gottesbeweis aus den Stufen der Vollkommenheit erörtert, obgleich manche ihm nur den Werth einer *suasio*, nicht *persuasio* zuerkennen mögen. (Vgl. Palmieri, Inst. phil. III, 104.) — Mit immer zunehmendem Interesse folgt man den Ausführungen über die Wesensbestimmung Gottes als lautere Wirklichkeit, reine Wahrheit, Fülle des Lebens und der Seligkeit. Wohl möchte man hie und da beim ersten Lesen einzelner Partien versucht sein zu glauben, der Vf. habe hier nur die aristotelischen Formen mit scholastischen Speculationen, an welche der „Meister der Wissenden“ nicht im entferntesten gedacht, ausgefüllt. Aber man lese und erwäge die Begründungen, und man wird gestehen müssen, dass der Gottesgedanke, wie ihn die Philosophie der vergangenen Jahrhunderte festgelegt hat, nach all' seinen Bestimmungen im System des „Philosophen“ nicht blos grundgelegt, sondern auch im wesentlichen schon entwickelt ist.

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.

### Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas v. Aquin.

Von Prof. Dr. J. Mausbach. Compte rendu du IV. Congrès scient. Intern. des Cathol. tenu a Fribourg. 1898.

Die Vertreter der katholischen Ethik sind im Gegensatze zu den Philosophen der weltlichen Moral darüber einig, dass nur in Gott der letzte Grund der Sittlichkeit gefunden werden kann. In formeller Beziehung dagegen besteht auch unter ihnen weniger Einigkeit. Um nun auch einen formellen, in jeder Beziehung befriedigenden Begriff von dem sittlich Guten zu geben, der zugleich auf's innigste mit der metaphysischen Betrachtung des Guten und mit dem allgemeinen Sprachgebrauche übereinstimmt, untersucht der Vf. genauer die Lehre des hl. Thomas und des hl. Augustinus, und kommt durch eine sehr scharfsinnige Deduction zu folgender Definition des Sittlichen:

„Gut (im höchsten Sinne) ist also ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele des absoluten Willens im Einklange steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt, böse ein solches, das dieser höchsten Zielordnung widerspricht.“ „Die Natur der Dinge, die reale Vollkommenheit der Wesen bis hinauf zu Gott, sowie ihr Verhältniss zur menschlichen Natur bildet somit die materielle Grundlage für die sittlichen Urtheile der Vernunft und schliesslich, da alle Wesenheiten Nachahmungen des göttlichen Wesens sind, des göttlichen Wesens selbst.“

Cathrein geht bei der Bestimmung des Wesens des Sittlichen vom Menschen aus; ihm ist die Norm des Sittlichen „die vernünftige Natur des Menschen als solche“; der Vf. findet diese Bestimmung nicht durchweg befriedigend, jedenfalls die Berufung auf den hl. Thomas für dieselbe nicht zutreffend.



Es lässt sich wohl zwischen der Cathrein'schen zur Mausebach'schen Auffassung eine Brücke schlagen, indem man, wie Referent gethan, allerdings von der menschlichen Natur ausgeht, dieselbe aber nicht isolirt für sich und in sich, sondern auch relativ in ihrer Stellung zu anderen Weltwesen und insbesondere zu Gott und den Intentionen, dem Zwecke seines hl. Willens betrachtet. Dann ist die sittliche Weltordnung, der Inbegriff aller Wesenheiten und somit Gottes Wesen selbst, die letzte Grundlage des Sittlichen, und die absolute Zweckbestimmung Gottes formeller Grund der Sittlichkeit und der Verpflichtung.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

### Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Hrsg. von Dr. Cl. Bäumker und Dr. Gg. Frhr. v. Hertling. Münster, Aschendorf. II. Bd. 4. u. 5. Heft. — 1. **Die Philosophie des Alanus de Insulis.** Im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt von Dr. M. Baumgartner. 1896. XII, 145 S. *M.* 5.— 2. **Die philosophischen Abhandlungen des Ja'q ūb ben Ishāq al-Kindī.** Zum ersten Male herausgegeben von Dr. Albino Nagy. 1897. XXXIV, 84 S. *M.* 4,50.

*Ad 1.* Alanus de Insulis, der letzte grosse Scholastiker der älteren Richtung, dem noch Plato als der Philosoph mit Vorzug galt, findet in obiger Schrift zum erstenmale eine gründliche und allem Anscheine nach allseitige Würdigung für die Geschichte der Philosophie. Nach werthvollen bibliographischen und textkritischen Vorarbeiten Bäumker's<sup>1)</sup> und eigenen ausgedehnten bibliographischen Studien an mehreren der bedeutendsten Bibliotheken Europa's, ging Baumgartner an seine Arbeit. Das Ergebniss seiner eigenen bibliographischen Forschungen verspricht er später bekannt zu geben. Hier beschränkt er sich auf die Darstellung der philosophischen Doctrin Alan's. Er zeigt, wie der „*Doctor universalis*“, ohne einseitig ein Problem, wie das der Universalien, oder eine Richtung, wie die mystische (Hauréau) zu bevorzugen, nochmals die Arbeit des vorausliegenden Mittelalters zusammenfasst, und betont, welche wichtige Rolle namentlich Boëthius nicht nur für seine Platonischen, sondern besonders auch für seine peripatetischen Anschauungen spielt. Was die letzteren betrifft, so hebt Baumgartner wieder und wieder hervor, dass gerade durch diesen hochangesehenen Scholastiker des ausgehenden 12. Jahrhunderts dem Aristotelismus des 13. Jahrh. ganz bedeutend vorgearbeitet wurde, dass Aristoteles durchaus nicht als eine neue und fremdartige Erscheinung vor das beginnende 13. Jahrhundert trat. Von

<sup>1)</sup> Vgl. »Phil. Jahrb.« VI., 163 ff. 417 ff.; VII., 169 ff.

der neuen, aus Spanien importirten Litteratur finden sich bei Alan, trotzdem er erst 1203 starb, noch kaum merkliche Spuren (lib. de causis, Gundissalini de unitate).

Der Vf. führt die Lehre des Alanus vor nach der jetzt üblichen Gliederung der Logik und Metaphysik; einen Versuch auch für die ethischen Gedanken Alan's Anhaltspunkte in dessen Schriften zu gewinnen, hat er nicht gemacht. Danach stellt sich der specifisch logische Inhalt der verschiedenen Schriften Alan's als ein recht ärmlicher dar. Nicht einmal bezüglich des Ursprunges der intellectuellen Erkenntniss hat sich unser Scholastiker zu einer zusammenstimmenden und abgeschlossenen Theorie durchgearbeitet. Dagegen rühmt Baumgartner die in den „*Theologicae Regulae*“ und namentlich in der „*Ars fidei*“ praktisch geübte Methode. Die „*Ars fidei*“ sei ihrem Namen entsprechend in formeller Beziehung ein vollendetes Kunstwerk (S. 32), sachlich freilich sollen die berührten Werke jenen mittelalterlichen Rationalismus documentiren, welcher, seit Scotus Eriugena bestehend, „im Vertrauen auf die Vernunft lediglich aus Begriffen und allgemeinen Sätzen durch das Mittel des Syllogismus alles, Gott und die Welt, die natürlichen wie die Glaubenswahrheiten zu deduciren versuchte“ (S. 27). Ich kann dieser Auffassung nicht beitreten. Die „*Ars fidei*“ ist eine Vorläuferin der „*Summa contra gentiles*“: Ihre Tendenz ist nicht rationalistisch, sondern apologetisch, wie der Prolog deutlich zeigt. Die den fünf Büchern vorausgehenden allgemeinen Sätze dienen nicht dem Zwecke der Ableitung der Glaubenswahrheiten: durch ihre Anerkennung sollen lediglich die Dogmen im Lichte der Vernunftgemässheit erscheinen und an Annehmbarkeit gewinnen. In diesem Sinne heisst es auch in dem genannten Prologe: „*Hae vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque*“ (*Migne* 210, col. 597).

Von einer Reihe ontologischer Begriffe zeigt Baumgartner, dass sie Alanus und zwar auf Grund des Boëthius bereits gerade so entwickelt wie die strengere Aristotelische Scholastik des folgenden Jahrhunderts. Bezüglich der Begriffe von Materie und Form ist das freilich nicht der Fall. Unter der Materie versteht er den Inbegriff der uranfänglichen stofflichen Elemente, das „*Chaos antiquum*“, die „*massa vetus*“, und die Form ist ihm nicht ein einheitliches substantiales Princip, sondern eine Eigenschaft oder eine Summe von Eigenschaften. Mit dem Dogma der Welterschöpfung verbindet der Meister von Lille sodann mehrfach Platonische und Pythagoreische Gedanken, namentlich aber erinnert seine Verwendung des Begriffes der Natur, die er nicht etwa als Inbegriff des Geschaffenen denkt, sondern als eine über die geschaffenen Dinge herrschende Macht deutlich an die alte Lehre von der Weltseele.

Mit grosser Sorgfalt hat nun der Verfasser die gesammten kosmologischen, anthropologischen, theologischen Anschauungen des mittel-

alterlichen Magisters aus dessen verschiedenen prosaischen und poetischen Schriften aufgelesen und zu einer Gesamtdarstellung vereinigt. Es würde jedoch zu weit führen, wollten wir an dieser Stelle den reichen Inhalt seiner Schrift auch nur skizziren. Wir müssen gestehen, dass die Schrift mehr bietet, als man von ihr füglich verlangen könnte, durch die umfassende Erudition, die sie bekundet, durch die vortreffliche historische Orientirung über die behandelten philosophischen Probleme, durch die weiten Ausblicke nach rückwärts und vorwärts in der philosophischen Entwicklung und das sehr ausgedehnte nicht nur gedruckte sondern auch ungedruckte litterarische Material, das für sie benützt wurde.

*Ad 2.* Das fünfte Heft der „Beiträge“ bietet Texte und Untersuchungen zu vier Schriften: „*De intellectu (de ratione)*“, „*De somno et de visione*“; „*De quinque essentiis*“, „*Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*“. Die ersten drei stammen von Alkindi, die letzte von Alfarabi. Man hielt sie sämmtlich bis in die neueste Zeit herein für verloren, die arabischen Originaltexte sind bis zur Stunde noch nicht gefunden. Die hier erstmals gedruckten Uebersetzungen gehen zum theil sicher auf Gerhard von Cremona zurück, zum theil (*De intellectu* und *Liber introductorius*) wurden sie wahrscheinlich von dem bekannten Toledaner Johannes Hispalensis hergestellt. In *De intellectu* findet sich, soweit gegenwärtig ein Urtheil möglich ist, zum erstenmale jene Viertheilung des Intellectes, welche in der arabischen Philosophie häufig wiederkehrt und auch bei christlichen Autoren angetroffen wird. — Der Abhandlung *De somno et visione* lagen nach Nagy's Dafürhalten die gleichnamige Schrift des Aristoteles sowie desselben Autors *De somniis* und *De divinatione per somnum* zu grunde. Albertus Magnus hat diese Abhandlung ausgiebig benützt. — *De quinque essentiis* stellt der Hauptsache nach einen sehr verkürzten Auszug aus dem vierten Buche der Aristotelischen Physik dar, geht aber allem Anscheine nach nicht direct auf das Aristotelische Werk selbst zurück. — Der *Liber introductorius* dürfte wahrscheinlich ein (Anfangs-)Stück aus dem Commentar al-Fārābī's *De demonstratione* sein. — Die vorliegende mühsame Publication, welche ausgedehnte Sprachenkenntnisse voraussetzt, liefert einen schönen Beweis für die fortschreitende Erforschung mittelalterlicher Philosophie. Sie ist nicht nur werthvoll durch die in ihr niedergelegten Resultate, sondern auch dadurch, dass sie, soweit es an ihr liegt, eine sichere Basis darbietet für ein weiteres Eindringen in das Verständniss der Uebergangsperiode von dem arabisirenden zu einem reineren Aristotelismus bei den christlichen Scholastikern des 13. Jahrhunderts.

**Ueber die Regierung der Fürsten** [de regimine principum].<sup>1)</sup> Ein Compendium der Politik des hl. Thomas v. Aquin. Uebers. von Graf Th. Scherrer-Boccard, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von A. Portmann. Luzern, Rüber. 1897. 72 S.

Zu den Uebersetzungen, die wir von dem Schriftchen bereits besitzen, kommt hiermit eine neue, für weitere Kreise berechnete. Der Herausgeber verhehlt sich nicht, dass in demselben „der monarchische Standpunkt für manche, zumal Republicaner, etwas stark betont erscheinen“ könnte. Er hält dasselbe für echt bis zu den ersten Abschnitten des 5. Capitels des zweiten Buches hin. Soweit reicht auch die wörtliche Uebersetzung. Der Rest des zweiten Buches folgt in einem Auszuge, die beiden letzten Bücher in kurzen Uebersichten. Einem nicht näher bezeichneten und beschriebenen *Cod. Genov.* des Opusculums ist insofern Rechnung getragen, als in der Uebersetzung der Beginn des zweiten Buches sachgemäss bereits beim 12. Capitel des ersten Buches nach der Zählung der Druckausgaben angedeutet wird.

Regensburg.

Dr. J. Endres.

**Res scholasticae apud Benedictinos in S. Anselmi de Urbe Collegio actae.** Fasc. I. Praefationes ad artis scholasticae inter Occidentales fata scripsit Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. Brunae 1896.

Es war doch allzu grosse Bescheidenheit, wenn der Vf. vorliegender Schrift über die scholastische Philosophie sich lediglich durch die Bitten seiner Zuhörer und Ordensgenossen bestimmen liess, seine Vorlesungen dem Drucke, und zwar *blos manuscripti instar* zu übergeben, und so eine so gründliche Abhandlung über die viel verlästerte und viel bewunderte scholastische Philosophie *blos als Einleitung* und zwar nur als Einleitung in die Geschichte der Scholastik bezeichnet. Wenn man den Verehrern der Scholastik und dieser selbst nicht mit Unrecht manchmal Einseitigkeit, Mangel an historischem und kritischem Sinn vorwirft, so muss das Urtheil eines so allseitig und feingebildeten Vf.'s, der in ungewöhnlicher Weise gleiche Vertrautheit mit dem modernen Geiste, wie mit mittelalterlichen und antiken Leistungen bereits in seinen früheren Arbeiten gelegentlich, besonders ausgesprochen aber in dieser grösseren Publication an den Tag legt.

Um Freund und Feind Interesse an dieser eingehendsten und gründlichsten Monographie über die Scholastik einzufliessen, brauchen wir nur den Inhalt derselben kurz zu scizziren.

<sup>1)</sup> Separatabdruck aus d. »Kathol. Schweizerblätter«. 1897.

Das erste Capitel handelt in fünf Artikeln über die Geschichte der Philosophie überhaupt; das zweite behandelt allgemeine Fragen über die Scholastik, ihren Unterschied von der Patristik, über Blüthezeit, Verfall derselben, von den Quellen, aus denen ihre Kenntniss zu schöpfen ist. Das dritte Capitel gibt eine Beschreibung der Scholastik aus der grammatischen oder lexikalischen Erklärung, welche freilich, wie Vf. im einzelnen nachweist, für verschiedene Zeiträume nicht dieselbe bleibt. Das vierte Capitel gibt eine Sacherklärung und genauere Bestimmung des Wesens der Scholastik durch die sie normirenden Principien. Solcher Principien werden sechs angegeben: 1. Principium organicum: Fides quaerit intellectum. 2. Pr. iuridicum: Philosophia est ancilla fidei. 3. Pr. criticum: Nemo sit nimis suspiciosus. 4. Pr. systematicum: Probate omnia, meliora tenete. 5. Pr. methodicum: Sua cuique disciplinae methodus apte applicetur. 6. Pr. didacticum: Sapere ad sobrietatem.

Bei der Beurtheilung, Rechtfertigung und Vertheidigung dieser Principien, welche ja zum theil schon durch ihre Aufstellung den Widerspruch selbst von katholischen Philosophen und Theologen herausgefordert haben, ist der Vf. nicht blind gegen wirkliche Fehler: manchmal begnügt er sich wie bei den ungebührlichen Streitigkeiten der Scholastiker mit einem „aliquatenus excusantur atque explicantur!“

Am meisten Widerspruch dürfte wohl — und befürchtet der Vf. auch solchen — in der Schlussfrage sich erheben, die er aber gerade für fundamental hält: Ist der conservative Charakter gegenüber dem Fortschritte der modernen Wissenschaft im Rechte? Der Vf. bejaht die Frage mit Hinweis auf die grossen Verirrungen der modernen fortschrittlichen Wissenschaften einerseits und die soliden Erfolge der scholastischen Wissenschaftsmethode anderseits hin. Man darf daraus nicht schliessen, dass der Vf. zur Kategorie jener Neu-Scholastiker gehöre, welche mit stolzer Verachtung gegen alle wissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit nur Thomas und zwar in der mittelalterlichen Form gelten lassen wollen; seine schriftstellerische Thätigkeit zeigt zur Genüge, wie viel Nutzen er aus der Bildung der Neuzeit gezogen hat. Dasselbe haben auch die grossen Scholastiker gethan. Mit der grössten Sorgfalt suchten sie die spärlichen Halme zusammen zu lesen, welche ihnen Aristoteles in der Naturerkenntniss bot, um sie für ihre philosophischen Speculationen zu verwerthen. Mit vollen Zügen würde der hl. Thomas aus dem reichen Strome der Welt- und Naturerkenntniss unserer Zeit schöpfen, um auch alles das Menschliche und wahrhaft Gute dem Göttlichen dienstbar zu machen. Das ist rechte conservative Wissenschaft, nicht zähes Festhalten am Hergebrachten.

**Cursus philosophicus** in usum scholarum. Auctoribus plurib. philos. proff. in Coll. Exaeten. et Stonyhurst. S. J. ed. 2. emend. Friburgi Br., Herder. 8. — **Logica.** Auct. C. Frick S. J. 1896. X, 303 p. *Ab.* 2, 60. — **Ontologia.** Auct. C. Frick S. J. 1897. X, 210 p. *Ab.* 2. — **Philosophia naturalis.** Auct. H. Haan S. J. 1898. XII, 210 p. *Ab.* 2, 20.

Die erste Auflage des aus sechs Bänden bestehenden von Professoren der Philosophie herausgegebenen Lehrbuches der Philosophie wurde in früheren Jahrgängen dieser Zeitschrift<sup>1)</sup> besprochen. Dort nahmen wir auch Veranlassung, in einer Note über die ziemlich rasch der 1. Aufl. gefolgte 2. Aufl. von Cathrein's *Philosophia moralis* kurz zu berichten und die Erweiterungen, Zusätze, Verbesserungen hervorzuheben. Da die oben angezeigten weiteren Bände der neuen Auflage damals ausführlich besprochen wurden, so mögen hier einige Worte genügen.

Die *Tabula theseon* ist jetzt allen Bänden vorgedruckt, die Fassung der Thesen selbst vielfach schärfer und prägnanter geworden, was auch der Fall ist in der Darlegung des jedesmaligen Fragepunktes, des *status quaestionis*. Die Fragen, welche den Theologen bezw. den Apologeten besonders interessiren müssen, haben auch dementsprechende Ausführlichkeit und Gründlichkeit gefunden z. B. in der Logik über historische Kritik (p. 267 sqq.), in der Ontologie über das Causalitätsgesetz (p. 174 sqq.), in der Naturphilosophie über die Wunder (p. 86 sqq.), die Seinsweisen des Körpers (p. 20 sqq., 38 sqq.), den Darwinismus (p. 175 sqq.).

In der *Philos. natur.* werden die Ergebnisse der neueren Physik und Physiologie sehr geschickt verwerthet, theils um die philosophischen Begriffe zu illustriren, theils um eine Versöhnung der älteren Auffassung mit der gegenwärtigen zu versuchen. Wenn nun P. Haan (p. 50 sqq.) zugibt, die Ansicht, welche die sinnlichen Qualitäten in den Körpern nur *causaliter* sein, ihr formelles Sein aber durch den Sinnesact empfangen lässt, sei frei von Idealismus und habe annehmbare Gründe für sich, so stimmen wir dem vollständig bei, hegen jedoch Bedenken gegen den weiteren Zusatz, dass die entgegenstehende aristotelisch-scholastische Meinung den Lehrsätzen der neueren Wissenschaft nicht widerspreche. Mag in der neueren Theorie die Erklärung der Sinneserkenntnis auch erschwert werden, so kann dieser Umstand doch nicht hinreichen, sie abzuweisen.

Die vortrefflichen Bändchen seien auch in dieser neuen Auflage den Freunden der Philosophie, besonders aber den Studirenden der Theologie, auf's wärmste empfohlen.

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.

<sup>1)</sup> 8. Bd. (1895) S. 436 ff.; 9. Bd. (1896) S. 187 ff., 330 ff.