

Recensionen und Referate.

Repetitorium der Philosophie für Studirende der katholischen Theologie. 4 Hefte. (Nach Dr. Stöckl's Lehrbuch der Philosophie.) Mainz, Kirchheim. 1899. *M.* 2,55.

Ein Repetitorium der Philosophie wird von allen denjenigen mit grosser Freude und Dankbarkeit begrüsst werden, welche in der Lage sind, bei ihrem philosophischen Studium ein umfangreicheres Hand- oder Lehrbuch, wie etwa das von † A. Stöckl, gebrauchen zu müssen. Es war daher ganz gewiss ein sehr glücklicher Gedanke, ein solches Repetitorium den Studirenden der Philosophie zu beschaffen. Nun kann man darüber streiten, nach welchen leitenden Gesichtspunkten und Grundsätzen man bei Anlage desselben am besten und richtigsten verfähre. Uns hätte es am meisten angesprochen, und es dürfte auch vielleicht das allein richtige sein, wenn das Repetitorium, entsprechend seinem Namen, so eingerichtet worden wäre, dass man nach Anleitung desselben nicht bloß die Philosophie überhaupt, sondern auch insbesondere die nach der Darstellung von Stöckl leicht und vollständig repetiren könnte. Darum hielten wir es für das sachgemässeste, das Repetitorium auf einen mehr oder weniger genauen Auszug aus dem Lehrbuch der Philosophie von Stöckl zu beschränken, so dass nichts Hauptsächliches, am wenigsten dies oder jenes ganze Kapitel übergangen würde. Freilich erhält dadurch der Inhalt des Repetitoriums das Gepräge des Aphoristischen und Rhapsodischen, insofern es sich vielfach in abgebrochenen Sätzen bewegt, gewinnt aber dadurch ungemein an Kürze und Uebersichtlichkeit, und beides dürfte doch im Zwecke eines Repetitoriums liegen.

Nun hat aber das vorliegende Repetitorium dem Erforderniss der Kürze oder Abkürzung unserer Meinung nach nicht genügende Rechnung getragen. Abgesehen von einigen Stellen (z. B. Kosm. S. 4 Z. 11 ff.), welche als Muster für die meisten andern gelten könnten, geht das Repetitorium etwas zu sehr in die Breite, zum theil dadurch, dass es beinahe alle seine Definitionen wörtlich aus Stöckl herüberholt, zum theil dadurch, dass es an manchen Orten (z. B. Ont. 18. 21 ff.; Kosm. 10. 33 ff., 18. 12 ff., 23. 4 ff.; Psych. 4.

1 ff., 18. 11 ff., 36. 6 ff.) die Darstellung etwas zu ausführlich gestaltet, ja sogar zuweilen noch ausführlicher, als Stöckl, zumal dann, wenn Stöckl es unterlässt, ein passendes Beispiel anzuführen (z. B. Log. 25. 17 ff., 27. 1 ff.; Ont. 3. 6 ff., 10. 8 ff., 12. 9 ff.; Kosm. 21. 24 ff.; Psych. 14. 9 ff. 32. 1 ff., 33. 7 ff., 44. 20 ff.) Bei dieser Gelegenheit möge die unmaasgebliche Bemerkung gestattet sein, dass man in einem Repetitorium wohl an keiner Stelle die Anführung eines Beispiels erwartet, am wenigsten eines Beispiels, welches sich von dem des zu grunde gelegten Lehrbuchs unterscheidet. — Im Gegensatze zu dem soeben hervorgehobenen Mangel an Abkürzung sind dann andere Abschnitte der vier Hefte allzusehr abgekürzt worden, und zwar dadurch, dass sie, vielleicht als minderwerthig betrachtet, einfach übergangen wurden, z. B. Log. 29 f. der Abschnitt über 3 Modi der 2., 5 der 3. und 4 der 4. Schlussfigur, 31 der über den conjunctiven und divisiven Schluss, 40 der über den apriorischen und aposteriorischen Beweis, 43 der über den logischen Charakter und die Beweiskraft der Induction usw. Zieht man all dies in Betracht, so hätte es sich vielleicht empfohlen, statt des Titels „Repetitorium der Philosophie“ den andern zu wählen: „Compendium oder Elemente der Philosophie“, wie ja die 4 einzelnen Hefte, in welche das Repetitorium zerfällt, auch „Elemente der Logik“ usw. benannt werden. Allein ein solches Compendium hatte Stöckl selbst schon auf Grundlage seines „Lehrbuchs der Philosophie“ geschrieben.

Das vorliegende Repetitorium ist seinem Titel zufolge für Studierende der katholischen Theologie bestimmt. Es scheint, als ob der Vf. desselben in diesem Zwecke den Grund gefunden hat, den Rahmen des Repetitoriums auf die 4 Disciplinen der Philosophie: Logik, Ontologie, Kosmologie, Psychologie zu beschränken. Wenn wirklich an dieser oder jener höhern katholischen Lehranstalt während des sog. philosophischen Cursus nur diese Disciplinen vorgetragen werden, um dann von den übrigen so viel, als nöthig und möglich, mit den entsprechenden theologischen Fächern zu verweben, so hatte der Vf. recht, seinem Repetitorium so enge Grenzen zu ziehen. Aber es gibt doch ganz gewiss, und vielleicht viele, katholische Lehranstalten, an welchen sämmtliche philosophischen Disciplinen docirt werden, und hält man dies vor Augen, so ist das Repetitorium mit Unrecht auf die vier genannten Disciplinen berechnet.

Wie das Titelblatt besagt, ist das Repetitorium „nach Dr. Stöckl's Lehrbuch der Philosophie“ bearbeitet. Und in der That schliesst es sich im grossen und ganzen an dies Lehrbuch an, nicht blos den Gedanken und ihrer Reihenfolge, sondern sehr oft auch dem Wortlaute nach (vgl. z. B. Log. 7. 12 ff., 23. 7 ff. u. 30 ff.; Ont. 5. 12 ff., 13. 32 ff., 23. 5 ff.; Psych. 33. 32 ff., 57. 22 ff.), besonders in den vielen, vielen Definitionen (s. oben), so zwar, dass es selbst einen Ausdruck, der in dem Lehrbuch gang und

gäbe, aber offenbar falsch ist, einigemal anwendet; wir meinen den Ausdruck: ausscheiden bezw. Ausscheidung (Log. 34. 32, 53. 14; 36. 28), den es im Sinne von: zergliedern, zerlegen, auseinanderlegen (ebend. 37. 16, 18, 20) gebraucht. — Es weicht aber auch in mancherlei Dingen von dem Lehrbuch Stöckl's ab. Nur das Hauptsächlichste davon möge hier erwähnt werden. An erster Stelle sei der Abweichungen von Stöckl gedacht, welche der ungenannte Verfasser des Repetitoriums, wahrlich nicht zum Nachtheil desselben, sich gestattet hat, vielleicht auch im Interesse der Sache sich gestatten zu müssen geglaubt hat, um dafür anderen ebenfalls nicht genannten Autoren zu folgen, vermuthlich deshalb, weil es Stöckl unterlassen hatte, sein Lehrbuch in den betreffenden Materien auf den Höhepunkt der neuesten Wissenschaft zu erheben, so namentlich in dem Kapitel über die äusseren Sinne und den Process der sinnlichen Wahrnehmung (Psych. 9 ff.). Sodann sei darauf hingewiesen, dass das Repetitorium die behandelten Disciplinen und Materien, was man allerdings nicht erwarten sollte, zuweilen in sehr veränderter Ordnung aufführt. So eröffnet Stöckl die Philosophie nach einer Einleitung in dieselbe mit der Psychologie bezw. mit jenem Theil derselben, welchen er als psychologische Dynamilogie bezeichnet, und behandelt sie „in didaktischem Interesse“ für sich allein, während das Repetitorium diesen Theil der Psychologie als empirische mit der rationellen Psychologie vereinigt und beide an den Schluss der behandelten Disciplinen setzt. Stöckl handelt über den Habitus an richtiger Stelle, nämlich gleich zu Anfang seiner psychologischen Dynamilogie, das Repetitorium dagegen bringt darüber einen eigenen Tractat, den es allerdings ganz gut erweitert, mitten zwischen der empirischen und der rationellen Psychologie (Psych. 43 ff.). Bei Stöckl folgt auf die Logik als eigene Disciplin die Erkenntnistheorie oder Noëtik, welche im Repetitorium unter dem Namen Erkenntnisslehre als Anfang zur Psychologie erscheint und zudem auf einige wenige Paragraphen reducirt ist. Stöckl behandelt die Frage nach der „Freiheit der Wissenschaft“ am Schlusse seiner Erkenntnistheorie, wohin sie auch vielleicht gehören dürfte, während ihr das Repetitorium einen isolirten Abschnitt am Schlusse der Psychologie widmet.

Zum Schlusse möchten wir noch auf einige Einzelheiten aufmerksam machen, welche sich als Abweichungen von Stöckl bezw. als Unrichtigkeiten in das Repetitorium eingeschlichen haben. Als Abweichungen von Stöckl möchten wir es betrachten, wenn das Repetitorium, um bei der Psychologie zu bleiben, z. B. S. 1. 13 f., 2. 1 f., 47. 1 u. 3 von einer empirischen und rationellen Psychologie redet, S. 5. 30 blos zwei Hauptseelenvermögen unterscheidet, S. 9. 8 u. 13. 6 die Namen äussere und innere Sinne von dem hl. Thomas adoptirt, S. 13. 23 das Gefühl der Kälte usw. durch den Gemeinssinn vermittelt werden lässt, S. 20. 8 ff. den thätigen

und möglichen Verstand als numerisch ein und dasselbe Vermögen hinstellt, S. 29. 5 ff. in beiden sinnlichen Begehrungsvermögen die concupiscible und die irascible Bewegung annimmt, S. 33. 23 ff. das Gemüth ein sinnliches Begehren sein und doch im höheren Erkennen und Wollen wurzeln lässt, S. 36. 23 das Gefühl als Instinct zur sinnlichen Urtheilskraft rechnet. Und Unrichtigkeiten sind es doch wohl, um sie wiederum bloß aus der Psychologie herzuholen, wenn es z. B. heisst: S. 4. 6 der Sinn (st. das Fleisch) gelüstet, 16. 27 in ihren Geist (st. in ihr Gedächtniss), 17. 5 denken (das Gedächtniss?), 33. 18 die Thränen (= Gemüthsbewegungen?), 51. 19 daraus folgt (keineswegs, sonst gälte es auch bei der Thierseele), 65. 15 oder reflexiv und bewusst (wir abstrahiren immer unbewusst). Auch dürfte man die Behauptung (S. 60. 25 bezw. 61. 13): „sind bezw. ist von der Kirche verboten“ solange für eine Unrichtigkeit halten, bis das Datum des Verbots genau angegeben werden kann.

Trier.

Dr. L. Schütz.

Psychologia rationalis in usum scholarum. Auct. B. Boedder S. I. Ed. altera, aucta et emendata. Freiburg i. B., Herder. 1899. 8. XVII, 422 p. *N.* 4.

Das vorliegende Werk bildet einen Theil des *Cursus philosophicus*, ebenso wie die von demselben Vf. herausgegebene *Theologia naturalis*. Beide Bücher sind aus den Vorlesungen des Vf.'s in der Ordensschule hervorgegangen. Dieser Umstand allein bürgt schon für die Zuverlässigkeit der Doctrin und die Klarheit der Darstellung.

Die Anordnung des Stoffes ist in beiden Auflagen im ganzen die gleiche. Derselbe wird in zwei Büchern behandelt: Das erste: „Ueber die Thätigkeiten und Fähigkeiten der menschlichen Seele“ bespricht in fünf Kapiteln zunächst die allgemeinen Grundsätze über die Unterscheidung der Seelenkräfte; dann die äusseren und die inneren sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten, die Verstandes- und die Willensthätigkeiten und endlich die Vermögen und Fähigkeiten in ihrer Beziehung zur Seele. Im zweiten Buche: „Ueber die Natur der Seele“ — wird behandelt in zwei Kapiteln: Die Einfachheit, die Geistigkeit, die Unsterblichkeit der Seele; ihre substantielle Vereinigung mit dem Leibe, ihr Ursprung und endlich die menschliche Persönlichkeit. Im Anhang werden dann noch einige aussergewöhnliche Seelenerscheinungen besprochen: Die Geistesstörung, der Hypnotismus, Gedankenlesen, Offenbarungen, Spiritismus.

Im Vergleich zur ersten Auflage hat diese neue 78 Seiten an Umfang gewonnen. Wesentliche Aenderungen oder Zusätze sind wohl nicht zu verzeichnen. Die Zahl der Thesen (43) ist dieselbe, nur sind dieselben in der neuen hier und da etwas schärfer gefasst. Die Thesen 19 und 21

haben nicht nur den Platz gewechselt, sondern auch den Lehrinhalt; die erste Auflage nahm keine reelle Unterscheidung zwischen *species impressa* und *expressa* an, während die neue Auflage einen reellen Unterschied als wahrscheinlicher annimmt, im engeren Anschluss an den hl. Thomas. Die Zusätze in der neuen Auflage betreffen vor allem die Thatsachen der Psychophysik und Physiologie (§ 2, cap. I.); ferner (§ 4 u. 5, cap. III.) die Abhandlung über die *species impressa* und *expressa*, über die Unterscheidung zwischen *intellectus agens* und *possibilis*; ferner (art. 8, cap. IV.) über die Affecte der Seele; endlich der ganze Anhang über die aussergewöhnlichen Erscheinungen im Seelenleben. Wenn diese Zusätze auch keine wesentlichen Fragen der Psychologie betreffen, so sind sie doch von Interesse und geeignet, über die Natur der menschlichen Seele und ihren Zusammenhang mit dem Leibe und der Sinnesthätigkeit helleres Licht zu verbreiten. Es war daher ein glücklicher Gedanke, das Handbuch in diesem Sinne zu erweitern und so dessen Werth zu erhöhen. Durch diese Erweiterungen ist Vf. den vom Herrn Recensenten der ersten Auflage im Phil. Jahrb. 1895, S. 438 geäußerten Wünschen gerecht geworden, wenigstens soweit dies von seinem scholastischen Standpunct aus möglich war. Freilich den *sensus internus* der alten Schule konnte er mit dem Bewusstsein der neueren Psychologie nicht identificiren, wie der Herr Recensent dies zu wünschen schien.

Sollte ich einige Gedanken oder Wünsche ausdrücken dürfen, so wären es folgende. Ich würde eine etwas andere Anordnung des Stoffes vorschlagen. Da nämlich die Wissenschaft die Erkenntniss ihres Gegenstandes aus seinen Ursachen ist, so scheint mir die Eintheilung nach der dreifachen Ursache entsprechender und übersichtlicher: 1. *Causa formalis*: Fähigkeiten (sinnliche und geistige) und Natur der Seele (Geistigkeit, substantielle Vereinigung, Persönlichkeit); 2. *causa efficiens*: Ursprung (des Leibes, der Seele, Einheit des Menschengeschlechtes); 3. *causa finalis*: Bestimmung des Menschen (hinieden, jenseits — Unsterblichkeit). — Ferner würde ich es vorziehen, die mehr erkenntniss-theoretischen Abhandlungen über Ursprung und Object der Ideen, über Urtheils- und Schlussbildung ganz aus der Psychologie auszuscheiden und nach Stöckl's und Egger's Vorgang als speciellen Theil in der Erkenntnisslehre zu behandeln. Dadurch würde die Darstellung der Psychologie als Lehre von der Seele meines Erachtens an Uebersichtlichkeit viel gewinnen. So würde man auch eine bessere Unterlage für den Beweis der Geistigkeit des Intellectes haben; denn dieser Beweis muss in erster Linie aus dem Object der geistigen Thätigkeit geführt werden. In der Anordnung des Verfassers aber werden die hier grundlegenden Fragen über Ursprung und Object der Ideen, sowie die Urtheils- und Schlussbildung erst später behandelt. — Endlich hätte ich

gern gesehen, wenn bei der Frage über die Natur der Seele zunächst ihre Substantialität bewiesen worden wäre, da dieselbe gerade heute von den „Parallelisten“, z. B. Wundt, Paulsen, Jodl usw. so vielfach geleugnet wird. Auch würde ich die Frage der menschlichen Persönlichkeit gleich bei der substantiellen Vereinigung von Leib und Seele behandelt haben, nicht erst nach dem Ursprung der Seele. Freilich darf man nicht vergessen, dass Vf. bezüglich der Wahl und Disposition des Stoffes nicht ganz frei war, sondern auf die andern Mitarbeiter des *Cursus philosophicus* Rücksicht nehmen musste. Der Leser wird übrigens bemerken, dass die eben ausgesprochenen Wünsche, auch wenn sie berechtigt sein sollten, dem Werth des Lehrbuches an sich keinen Eintrag thun. Gern stimme ich dem Urtheil des Herrn Recensenten der ersten Auflage bei: „Sowohl vom philosophischen wie vom pädagogisch-didaktischen Standpunkte gebührt diesem Compendium als Lehrbuch der thomistischen Philosophie jedes Lob.“

Trier.

Dr. Chr. Willems.

Das Reich des Geistes und des Stoffes. Von Dr. Alois Otten, Paderborn, Schöningh. 100 S. M. 2,20.

Diese Abhandlung bildet das 3. Heft des 1. Bandes der von der »Leo-Gesellschaft« herausgegebenen „Apologetischen Studien“, welche seit dem Jahre 1899 im Verlag von Mayer & Co. in Wien erscheinen. Dass der Vf. mit dem in dem Titel angedeuteten Gegenstand seiner Untersuchung ein eminent apologetisches Thema gewählt habe, wird Niemand in Zweifel ziehen können, der den Radicalismus der Gegenwart in seinen Angriffen auf die Grundlagen des christlichen Glaubens kennt. Wie die Existenz des lebendigen, überweltlichen Gottes, so wird die Existenz der überstofflichen Seele mit allen Mitteln, mit dem Au gebot eines Scharfsinnes und eines Eifers bekämpft, der für die Vertheidiger der Wahrheit fast beschämend ist. Wir begrüßen daher die vorliegende Abhandlung als höchst zeitgemässe Einzelstudie, die im Kampf um die Seele mit den angesehensten Gegnern, namentlich mit dem „actualistischen“ W. Wundt und mit dem „evolutionistischen“ Fr. Jodl eine Lanze bricht, indem sie von dem gemeinsamen Bekenntniss ausgeht, dass die psychischen und die physischen Erscheinungen im Menschen ganz verschiedene sind. Während aber die Gegner aus dieser von ihnen anerkannten Verschiedenheit der Erscheinungen die Unmöglichkeit zu begründen sich abmühen, dass zwischen den beiderseitigen Reihen von Erscheinungen die Beziehung der Wechselwirkung bestehen könne, geht der Verfasser auf jene Verschiedenheit selbst tiefer ein, um eine nicht nur äussere, durch unser Unvermögen bedingte, sondern auch innere, ontologische Unmöglichkeit, die psychologischen und

die physiologischen Vorgänge als dem Sein nach identische Erscheinungen gelten zu lassen, durch Gegenüberstellung ihrer objectiven, wesentlichen Gegensätze festzustellen und dadurch zur Anerkennung des Doppelreiches „Geist und Stoff“ zu nöthigen. Die Bezeichnung „Geist“, welche, wie der Autor selbst in der „Vorrede“ bemerkt, „gewöhnlich auf das Gebiet der höheren psychischen Thätigkeiten eingeschränkt wird“, steht dabei „für die ganze Summe des Seelischen“ im Menschen. Ob diese Erweiterung des Begriffes „Geist“ statthaft sei, möchten wir denn doch bezweifeln. Zunächst dürfte schon eine Summirung von menschlichen Thätigkeiten, auch bloß der höheren psychischen Thätigkeiten, mittelst des Substantivums „Geist“ bedenklich erscheinen. Die Substanz der menschlichen Seele ist „Geist“, ihre höheren Thätigkeiten sind geistig oder Geistiges. Dann aber scheint uns das Geistige und das Sinnliche im Menschen im Kampfe mit den Gegnern der Substantialität der Menschenseele scharf auseinandergehalten werden zu müssen, weil wir das Sinnliche mit den Thieren gemein haben, die Thierseele aber *totaliter* im *compositum* aufgeht. Dass auch die sinnlichen Wahrnehmungen und das sinnliche Begehren psychische Thätigkeiten sind, die ein immaterielles Princip fordern, hat Vf. für jeden vorurtheilsfreien Leser, der ihm in seinen feinsinnigen Ausführungen folgen kann, schlagend bewiesen. Packender und überwältigender sind allerdings, wie leicht begreiflich, diejenigen Beweise für die Existenz der immateriellen Welt, welche aus den geistigen Thätigkeiten unserer Seele, aus der Erkenntniss des Verstandes und dem freien Streben des geistigen Willens geführt werden. Lobend heben wir noch hervor, dass Vf. nicht müde wird, die einschlägigen Aufstellungen der obengenannten Gegner Jodl und Wundt für seine Zwecke zu verwerthen, und dass er stets darauf bedacht bleibt, seine philosophische Werthung des erfahrungsmässig Gegebenen durch die bezüglichen, ebenso einleuchtenden als tiefen Aussprüche des hl. Thomas zu beleuchten. Wir wünschen der werthvollen Arbeit zahlreiche Leser.

Fulda.

Dr. J. W. Arenhold.

Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. Von

Dr. theol. Ph. Kneib. Mainz, Kirchheim. 1898. 73 S.

Von Seite 1—6 handelt der Vf. über Freiheit und Causalität. Freiheit wird definirt als Hervorgang der Thätigkeit aus der thätigen Ueberlegung und ursächlichen Selbstbestimmung. Damit soll gesagt sein, dass der menschliche Wille nicht unabhängig vom Causalitätsgesetz sei. Die Ursächlichkeit in der Form der Selbstbestimmung, nicht etwa die äussere physich-nothwendige Succession ist die höchste Erfüllung und der klarste Erweis der Ursächlichkeit überhaupt. Es besteht ein wesentlicher Unter-

schied zwischen Geist und Natur. So wenig als man aus der Natur ein Analogon der Erkenntniss aufzeigen kann, ebensowenig darf man die Thätigkeit des Willens mit mechanischer Causalität vergleichen. S. 8 heisst es: Nicht der Mangel an Beweggründen macht die Freiheit aus und verbürgt sie; frei ist die Handlung dann, wenn sie aus geistiger Werthschätzung hervorgeht. Es kommt also bei der Freiheit nicht auf das Können oder Nichtkönnen an, sondern auf die geistige Werthschätzung, welche das bewegende Element gewissermaassen fernhält und sich dann selbst in der Erkenntniss und mit der Erkenntniss bewegt.

Im zweiten Kapitel (S. 11—29) wird bewiesen, dass Verantwortlichkeit, Gewissen und Reue nur unter der Voraussetzung der Freiheit erklärt werden können. Es ist falsch, dass man ursprünglich die Handlungen nur als nützlich und schädlich, und erst durch Erziehung als gut oder schlecht unterschied. Vielmehr ist erwiesen, dass allen Völkern ein gewisser Kernbestand von sittlicher Werthschätzung eigen ist. Dies geht insbesondere aus dem allgemeinen Gefühl der Pflicht hervor, welches sich geltend macht, auch wenn die grösste Unlust damit verbunden ist. Die Autorität der sittlichen Werthschätzung und des Pflichtgefühls ist eine sehr grosse, lässt sich aber auf keine andere Weise erklären, als wenn man die Selbstthätigkeit verursacht sein lässt durch ein Werthurtheil über einen inneren absoluten Werth einer That; nicht die Selbstliebe, nicht die Humanität, auch nicht der Hedonismus kann eine Erklärung bieten.

Wohl können Lustgefühle auch zu sittlichem Handeln führen, aber wenn dieselben allein maassgebend sind, kommt der Mensch nicht über einen physischen Werth der Handlung hinaus. Wenn sich jedoch mit dem Lustgefühl sittliche Beweggründe verbinden, so kommt auch eine sittliche That zustande. Man braucht nicht mit Kant Sittlichkeit und Lust von einander zu trennen. Das befriedigende Hochgefühl sittlichen Thuns wird sich wohl kaum von der Sittlichkeit ausschliessen lassen. Vor der That tritt das Pflichtgefühl mit unverletzlicher Majestät auf. Nach der That wird es Verantwortlichkeitsgefühl genannt und ist besonders vernehmlich als Vorwurf, als Schamgefühl und Reue. Wie könnten diese physiologischen Vorgänge erklärt werden ohne die Annahme der Freiheit? War ich gezwungen, etwas zu thun, so ist ein innerer Vorwurf unbegründet, ich habe nicht nothwendig, mich zu schämen und noch viel weniger, Reue zu erwecken. Kant hat hier am meisten geschadet, als er die Behauptung aufstellte: Die Reue und der Tadel können nur auf die Charakteranlage, nicht aber auf die einzelne That sich beziehen, denn die Anlage sollte wohl anders sein, aber nicht die daraus mit Nothwendigkeit sich ergebende That.

Im 3. Kap. (S. 30—50) sucht der Verfasser die Ansichten der Deterministen Rée, Wundt, Baumann, Darwin, u. s. f. zu widerlegen, was immer von dem Grundsatz der Selbstbestimmung auf Grund des inneren sittlichen Werthes einer That geschieht. So stellt der Vf. das menschliche Handeln unter das Causalitätsgesetz und rettet zugleich die Menschenwürde und die sittliche Verantwortlichkeit, welche beide nach dem Determinismus verloren gehen.

Im 4. Kap. fragt der Vf.: Woher das Verantwortlichkeitsgefühl? Es kann nur von einer über dem Menschen stehenden Persönlichkeit herrühren, welche als höchstes Gut Ausgangspunkt und Ziel der Sittlichkeit ist.

Auffallen muss beim Durchlesen des Buches, dass der Vf. mit Ausnahme des H. Professors Schell keinen einzigen katholischen Moralisten citirt, dass dagegen der Materialist Jodl ein ungemein hohes Ansehen genießt und eingehend studirt worden ist. Wir halten dafür, dass ein Philosoph, der die Freiheit leugnet, nicht viel bieten kann, wenn man dieselbe beweisen will. Auch Schell's Ansichten geben bekanntlich sehr zu denken. Will man also die Freiheit des Menschen einwurfsfrei begründen, so muss man sich an Autoritäten halten, bei denen die wahre Lehre rein und ungetrübt zu finden ist, andernfalls könnte man seine Meinung, vielleicht unfreiwillig, auf Sand bauen.

Hechingen.

W. Ott.

Kritik des Hedonismus. Von Dr. Heinr. Gomperz. Stuttgart, Cotta. 1898. 121 S.

Der Vf. bemerkt in seinem Vorwort, dass „die wenigen Bogen dem Leser keine leichte und erfreuliche Lectüre sein werden“. Diese Worte bestätigen sich, wenn man folgende Einleitung liest:

„Unter dem Namen »Hedonismus« (Lustlehre) fasst man jene Ansichten zusammen, die dahin gehen, Lust und Leidlosigkeit des Einzelnen oder der Gesamtheit seien entweder die einzig möglichen, oder doch die einzig billigenwerthen Ziele menschlichen Wollens und Handelns. Je nachdem in diese Begriffsbestimmung »der Einzelne« oder »die Gesamtheit« »möglich« oder »billigenwerth« eingesetzt wird, scheinen sich vier Formen des Hedonismus unterscheiden zu lassen; doch bleiben, da eine davon — die das Gesamtwohl für das einzig mögliche Willensziel erklärte — niemals vertreten worden ist, nur drei als Gegenstand unserer Betrachtung übrig: die eine, wonach der Wille jedes Menschen nur auf seine eigene Lust und Leidlosigkeit gerichtet sein könnte: eine Ansicht, die offenbar nicht in die Sittenlehre, sondern in die Seelenlehre gehört, und die wir deshalb den psychologischen Hedonismus nennen wollen; die anderen, wonach nur solche Handlungen, die auf die eigene Lust oder Leidlosigkeit zielen, gebilligt werden sollen: eine ethische Ansicht, die wir

— zur Entgegensetzung gegen die folgende. — als den individualistischen Hedonismus bezeichnen; endlich die dritte, wonach nur solche Handlungen Billigung verdienen, die auf die Lust oder Leidlosigkeit der Gesamtheit gerichtet sind: diese Ansicht, die auch collectivistischer Hedonismus heissen könnte, nennen wir mit ihren modernen Vertretern den Utilitarismus“ (S. 1).

Man muss schon recht sorgfältig nachdenken, wie aus dem reichlich mit Anführungszeichen versehenen Obersatz die langen Untersätze folgern. Noch mehr zu denken gibt folgende Ausführung:

„Es ist aber klar (!), dass der psychologische Hedonismus mit den beiden Formen des ethischen entweder vereinigt oder nicht vereinigt werden kann. Im Falle der Vereinigung sind zwei, im Falle der Nichtvereinigung drei Standpunkte denkbar. Diese fünf möglichen hedonischen Standpunkte sind die folgenden: 1. Es wird zwar der Wille nur durch das Streben nach Lust bestimmt, allein als sittliches Maas gilt keine hedonische Erwägung; 2. der Wille geht zwar auch aus anderen als hedonischen Beweggründen hervor, doch ist seine Entschliessung nur dann ethisch werthvoll, wenn sie auf die handelnde Lust des Subjectes zielt; 3. wie bei 2., nur dass an die Stelle des handelnden Subjectes die menschliche Gesamtheit gesetzt wird; 4. es zielt zwar jede Willenshandlung auf die Lust des Subjectes, sittlich zu billigen ist aber nur jene Handlung, die dessen grösstmögliche Lust zu vermehren geeignet scheint; 5. der Wille strebt stets nach der Lust des Subjectes, seine Entscheidung hat aber nur dann ethischen Werth, wenn sie gleichzeitig die grösstmögliche Lust der Allgemeinheit zu befördern die Tendenz hat“ (S. 2).

Demnach gibt der Vf. seiner Schrift folgende Eintheilung: I. Natur und Bedeutung von Lust und Leid im allgemeinen. II. Der psychologische Hedonismus. III. Der individualistische Hedonismus. IV. Der Utilitarismus.

Als Resultat seiner Untersuchung gibt er an:

„Lust und Leid sind die Urphänomene des Bewusstseins; Sinneswahrnehmungen und Willenshandlungen haben sich aus ihnen entwickelt.

„Sie sind auch die ursprünglichsten Bestimmungsgründe aller Thätigkeiten: Diese haben aber zum theile als Trieb- und ideogene Willenshandlungen, sowie als Zielsetzungen sich von ihnen weniger oder mehr unabhängig gemacht.

„Ihre Function ist es geblieben, in Zuständen, die eine Orientierung des Willens zweckmässig erscheinen lassen, und in denen andere Arten der Orientirung nicht möglich sind, den Willen im Dienste der Individual- und Arterhaltung und Entwicklung zu bestimmen (Unrichtigkeit des psychologischen Hedonismus).

„Eine auf die Vermehrung der Lust und auf die Verminderung des Leides zielende (hedonische) Ethik ist abzuweisen“ (S. 120).

Im zweiten Abschnitt wird ausgeführt, der psychologische Hedonismus gehe dahin, künftige Lust und Leidlosigkeit des Handelnden seien die einzigen Zwecke, deren Vorstellung den Willen als Motiv in Thätigkeit setzen könne. Der Vf. meint, in gewissen Fällen sei diese Motivirung der menschlichen Handlungen richtig, in anderen Fällen sei sie falsch und in wieder anderen zweifelhaft. Bei den sogen. Triebhand-

lungen, z. B. Essen und Trinken, ist es zweifelhaft, ob die Lust das einzige Motiv sei, denn die Lust ist nicht die Ursache der Begierde, sondern die Begierde geht der Lust voraus. Bei den Handlungen nach fixen Ideen oder infolge von Suggestion, bei Nachahmungen und Gewohnheiten, endlich bei Handlungen, die nur als Mittel zu einem festgesetzten Zwecke dienen, ist das Motiv der Lust vollständig abzuweisen. Es kann im allgemeinen nur zugestanden werden, dass der menschliche Wille so handeln wird, dass daraus eine gewisse, wenn auch keineswegs die grösstmögliche, Lust entspringt. Die Lust ist nicht determinirend, höchstens limitirend (S. 61).

Im dritten Abschnitt definirt der Vf. die Ethik als „die Lehre davon, was der Mensch wollen soll“, oder wenigstens als „die Lehre von den Kriterien des sittlichen Wollens“, näherhin „die Lehre von den Zielen, die sich die Menschen setzen sollen“. Solcher Ziele kann es eines oder mehrere geben. Die Hedonisten anerkennen nur eines, nämlich die Lust möglichst gross und das Leid möglichst klein zu gestalten. Diese Ansicht kann man nicht streng widerlegen aber auch nicht streng beweisen. Die Hedonisten können also ihre Moral nicht begründen.

Es gibt zwei Kriterien, die auf jedes vorgeschlagene Ziel des sittlichen Handelns angewendet werden können: Die Möglichkeit dieses Zieles und die Natürlichkeit desselben. Die Ansicht der Hedonisten, das Ziel aller Moral sei die Vergrösserung der Lust und die Verminderung der Unlust, muss als unmöglich und als unnatürlich verworfen werden. Der Mensch kann oft nicht wissen, welche Folgen seine Handlungen nach sich ziehen, noch wie diese Folgen auf ihn einwirken. Besonders schwierig ist die Abschätzung der hedonischen Folgen gegen einander.

Auch das Kriterium der Natürlichkeit versagt in dem System des Hedonismus. Es soll nämlich der Mensch dadurch immer glücklicher werden, dass er stets zunimmt an Sensibilität für die Lust und dadurch, dass er sich immer günstigere Lebensbedingungen schafft. Die Lustsensibilität erfährt wohl eine natürliche Steigerung, denn der Cultur-mensch ist für die Genüsse viel empfänglicher als der Neger, aber es widerspricht der natürlichen Entwicklung, dass die Lebensbedingungen immer günstiger werden. Im Gegentheil müssen sich naturgemäss die Lebensbedingungen für den Menschen von Zeit zu Zeit verschlechtern, sonst kann es keinen Fortschritt, keinen Kampf ums Dasein geben. Allgemeiner Stillstand würde allgemeiner Wohlfahrt folgen, und dies ist dem Menschen unnatürlich; also ist es auch der Hedonismus.

Im vierten Abschnitt wird der Utilitarismus definirt als die Lehre, der ethische Werth einer Handlung werde gemessen durch den Ueberschuss der Lust über das Leid, welche aus der Handlung sich ergeben. Das letzte Ziel für jeden Menschen bestehe darin, den Ueberschuss der

Lust der ganzen Menschheit über das Leid zu einem Maximum zu steigern. Wenn aber die Sittlichkeit einer individuellen Handlung nach dem grösstmöglichen Glück gemessen wird, das aus ihr hervorgeht, so kann als das Ziel der Sittlichkeit nur das individuelle nicht das allgemeine Glück statuiert werden. Der Utilitarismus leidet also an einem inneren Widerspruch. Ausserdem kann auch er vor den Kriterien der Möglichkeit und Natürlichkeit nicht bestehen. Wenn ein Mensch nach seinem eigenen Glücke strebt, so kann daraus nicht gefolgert werden, dass jeder Mensch nach dem Glücke Aller streben soll. Der Utilitarist H. Spencer behauptet, Lust sei da vorhanden, wo die Organisation eines Wesens und einer Gesellschaft mit den äusseren Lebensbedingungen übereinstimme; die Herstellung dieser Uebereinstimmung heisst Anpassung. Da nun die Anpassung fortschreitet, argumentirt der Vf., so muss auch die Lust stets grösser und das Leid geringer werden, und endlich muss die vollständige Uebereinstimmung der inneren und der äusseren Bedingungen eintreten. Aber dies ist nicht der Zielpunkt des Menschen, also ist der Utilitarismus unmöglich und unnatürlich. Auch wenn man sich auf die allgemeine Menschenliebe beruft, kann dieses Ideal nicht ausschliesslich als naturgemäss hingestellt werden.

Weder der Utilitarismus noch das Christenthum sind der adäquate Ausdruck von Menschenliebe, und selbst wenn dies bei letzterem der Fall wäre, wäre man nicht verpflichtet, aus diesem Grunde sich zum Christenthum zu bekennen.

Der Utilitarismus kann nicht als Grundgesetz in der Jurisprudenz oder Politik angewendet werden, denn niemand ist imstande, die Folgen seiner Handlungen auf diesen Gebieten zu bemessen. Auch muss gesagt werden, dass der Fortschritt der Intelligenz unter den Menschen nicht zur Steigerung des Glückes beiträgt, denn die Intelligenz erhöht nicht nur die Lust der Macht, sondern auch das Leid der Ohnmacht. Deshalb sind aber nicht alle Schulen, alle Gerichte und alle Wohlfahrtsanstalten zu schliessen, nur muss man bedenken, dass trotz dieser Dinge noch nicht einmal die Hälfte der Menschen den Weg zum Glücke kennt, geschweige denn glücklich ist. Ueberall wachsen die Ansprüche mit dem Gewonnenen, was zunimmt, ist nicht die subjective Zufriedenheit, sondern nur die objective Befriedigung.

„Ist also das Streben nach Glück die reine Chimäre?“

„Ein ethischer Hedonismus ist unmöglich, wohl aber ein ästhetischer“ (S. 121). „Nicht als thätigen Theilen der Welt, wohl aber als deren Betrachttern ist uns eine reine Lust zugänglich“ (!?)

Manche Stellen des Buches lassen errathen, dass der Vf. dem Christenthum gleichgültig gegenübersteht. Umso bedauerlicher ist dies, weil er doch dem modernen Hedonismus so starke Hiebe versetzt.

An klarer Uebersichtlichkeit lässt es der Vf. sehr oft fehlen, seine Schrift kommt uns vor wie eine algebraische Gleichung, in welcher zuerst auf beiden Seiten einige Dutzend Klammern aufgelöst werden müssen, bevor man an die eigentliche Lösung geht. Wäre diese Ineinanderschachtelung der Gedanken unterblieben, so würden die Beweise viel besser wirken. Vielleicht erklärt sich diese Erscheinung daraus, dass die Gedanken, nach der Bemerkung des Vf., aus verschiedenen Werken zusammengetragen wurden, was wir übrigens dem „Fünfundzwanzigjährigen“ nicht übel nehmen wollen.

Hechingen.

W. Ott.

Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles.

Von Dr. E. Rolfes. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1896. 8.

IV, 144 S.

Jedes Geistesproduct, welches den grossen „Meister derer, die da wissen“, zum Gegenstande hat und uns in dem Verständniss der aristotelischen Philosophie zu fördern verspricht, ist uns besonders willkommen. Auf dem Gebiete der Aristoteles-Forschung ist noch unendlich viel zu arbeiten, und wir müssen lebhaft bedauern, dass es bei dem steigenden Mangel an gründlicher Kenntniss der griechischen Sprache unter den Studirenden dem Universitätslehrer von Jahr zu Jahr schwieriger wird, die Werke des gelehrten Griechen zu tractiren und junge Kräfte in den Dienst der Aristoteles-Forschung zu stellen. Das Mangelhafte und Ungenügende der Uebersetzungen dürfte sich nirgendwo fühlbarer machen als gerade beim Studium des Aristoteles.

Vorliegende Monographie ist wieder ein dankenswerther Beitrag zur Erklärung und Aufklärung wesentlicher Punkte aus der aristotelischen Philosophie; sie will vorzugsweise eine philologisch-philosophische Interpretation der Lehre des Aristoteles geben über die substantiale Form und den Seelenbegriff und muss auch unter diesem Gesichtspunkte beurtheilt werden, nicht vom einseitig historischen Standpunkte aus. In der Einleitung (S. 1—7) betont der Vf. die Nothwendigkeit engeren Anschlusses der Aristoteles-Forschung an Thomas von Aquin, hebt die verschiedenen vagen Auffassungen der aristotelischen Lehre vom Wesen der Seele hervor und entwickelt die Aufgabe und den Plan seiner Abhandlung. Diese zerfällt dem Titel entsprechend in zwei Haupttheile; der erste und grundlegende Theil behandelt ganz sachgemäss die substantiale Form überhaupt (S. 7—78), der zweite und wichtigere Theil im Anschlusse daran den Begriff der Seele (S. 79—142). Die einschlägigen aristotelischen Texte sind überall der Abhandlung zu grunde gelegt und werden eingehend und scharfsinnig

interpretirt, so bei der Darstellung des Begriffes der substantialen Form vor allem das erste Buch der „Physik“ und der Anfang des zweiten, sowie die beiden Bücher „Ueber das Entstehen und Vergehen“, bei der Erörterung des Seelenbegriffes das zweite Buch „Von der Seele.“ In den Resultaten, zu denen R. uns führt, finden wir so die wahren Lehrmeinungen des Aristoteles; der Stagirite spricht selbst zu uns durch den Mund des Vf.'s.

Es ist unbestreitbar, dass es nach Aristoteles in der Natur überall substantiale Veränderungen gibt, d. h. es entstehen wirklich neue Substanzen, die vorher nicht da waren, es ist ferner unbestreitbar, dass die aristotelische substantiale Form ein besonderer Theil der körperlichen Substanz ist, der den anderen Wesensbestandtheil, den Stoff, erst zum wirklichen Körper, zu einem realen existirenden Naturwesen macht. Weiterhin muss als aristotelische Lehre gelten, dass die substantiale Form, wie sie den Stoff zum wirklichen Körper, so auch ihn erst des Daseins fähig macht. Ohne sie hat der Stoff kein Dasein. Eben darum ist die substantiale Form Bedingung für die Entstehung des Stoffes, d. h. des geformten Stoffes. Der ungeformte Stoff entsteht nicht, weil eben Entstehen so viel heisst, als irgend eine substantiale Form erhalten. Doch darf hieraus nicht geschlossen werden, als habe die Materie bei unserem Philosophen ein Dasein aus sich unabhängig von dem Urgrund und dem ersten aller Wesen, als welches Gott bezeichnet wird (*ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων*). „Wie könnte sie aus sich sein, da sie ja nicht für sich sein kann, sondern an die Form gewiesen ist?“ Das ist eine überaus wichtige und bedeutsame Bemerkung, die R. zwar nur „nebenher“ machen will; die aber nach unserer Ansicht der Speculation über die Urmaterie und ihr Verhältniss zur Gottheit neue und weittragende Gesichtspunkte eröffnen dürfte. „Es möchte scheinen“, sagt unser Autor treffend (S. 30), „dass Aristoteles die Lehre von der Unselbständigkeit des Urstoffes nur unter der stillschweigenden Voraussetzung seiner Hervorbringung durch die Gottheit aufgestellt habe.“ — Wie Sein und Werden, so ist endlich auch alle Wirksamkeit des Stoffes von der substantialen Form abhängig; denn die Weise der Thätigkeit folgt dem Sein.

Nachdem so im wesentlichen die Lehre des Aristoteles über die substantiale Form festgelegt ist, bespricht R. die Beweisgründe des Philosophen für die substantialen Formen. Hier gelangt er zu dem Ergebniss, dass sich im Reiche des Unorganischen weder bei Aristoteles noch in der neueren Naturwissenschaft irgend welche Thatsachen finden, die mit absoluter Sicherheit auf substantiale Veränderungen und entsprechende substantiale Formen schliessen lassen, dass dagegen bezüglich der Organismen ein solcher Schluss desto leichter und sicherer gemacht werden könne; während die todte Natur für sich allein betrachtet

uns keinerlei deutliche Spuren für das Auftreten der substantialen Form darbietet, sei das Gegentheil im organischen Bereiche der Fall. Doch könne *per analogium* sowie aus der Abhängigkeit der organischen mit der unorganischen Natur hinwiederum wenigstens mit annähernder Gewissheit gefolgert werden, dass auch die unbelebten Körper ihren Molekülen nach aus substantialer Materie und Form bestehen. Wir haben gegen diese Schlussfolgerung durchaus nichts einzuwenden, sind auch mit R. der Ansicht, dass das im Reiche des Organischen Beobachtete dem Aristoteles den ersten Anstoss zur Aufstellung seiner Theorie gegeben hat, so dass deren Erweiterung und Ausdehnung auf das ganze Reich der veränderlichen Natur auf Grund der Analogie und weiterer Beobachtung im unorganischen Reiche erst folgte; doch können wir uns der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass, wie einst dem Aristoteles bei allerdings mangelhaftem Stande des Naturwissens auf Grund der Erscheinungen im unorganischen Reiche die substantialen Formen sich aufdrängten, abgesehen von dem philosophischen Streben nach einer einheitlichen, in sich geschlossenen Weltanschauung, so auch dem modernen Naturphilosophen trotz aller Fortschritte des Naturerkennens bei einer tieferen Beobachtung der Natur eine Reihe von Thatsachen aufstossen muss, die direct und unmittelbar auf ein höheres als ein rein stoffliches Princip hinweisen. Eine Cardinalfrage berührt R. (S. 57. ff.), die nach dieser Richtung von entscheidender Bedeutung ist, die Frage nach dem Vorhandensein der Elemente in der chemischen Verbindung oder Mischung; ihre Lösung entscheidet über die Annahme einer besonderen substantialen Form neben der Materie und über den Elementen. Bestehen die einzelnen Verbindungen nur in verschiedenen Verbindungen von Molekülen oder in der verschiedenen Lagerung und Gruppierung von Atomen, dann sind allerdings substantiale Formen nicht nachweisbar, wandeln sich aber die Elemente durch den Eintritt in die Verbindung in ihrem Sein, so wird die Annahme eines besonderen Formprincips unbedingt nothwendig. R. nimmt mit der neueren Chemie das erstere an, eine Ansicht, der wir uns nicht anschliessen können. Die neuere Chemie möge uns doch nur einmal die Allotropie, die Isomerie und die Krystallisation mit ihren Hypothesen aus rein mechanischer Verbindung der Elemente erklären!

Die Lehre von der substantialen Form bildet die feste Grundlage, auf der R. in dem zweiten und Haupttheile seiner Abhandlung die Lehre von der Seele aufbaut. An der Hand des griechischen Originals wird in einem ersten Abschnitte die Definition der Seele entwickelt und in einem zweiten begründet; ein dritter Abschnitt behandelt dann die wichtige Frage, wie nach Aristoteles in der menschlichen Seele das Verhältniss des intellectiven zum sensitiven und vegetativen Theile zu denken

sei. Jeder Körper hat nach Aristoteles sein wirkliches Dasein durch die substantiale Form, die auch Entelechie heisst. Die Seele ist nun die substantiale Form des Leibes und eben darum dessen erste Wirklichkeit. Sie kommt nicht zu dem bereits fertigen für sich existirenden Leibe als Mitgift hinzu, sondern sie gibt dem Leibe erst sein Dasein. Sie ist ihm Lebens- und Seinsgrund zugleich. Die Seele bildet daher mit dem Leibe eine Natur, sie entkleidet das körperliche Sein der angestammten materiellen Weise und hebt es in die eigene Seinsphäre, die immaterielle, empor. Durch die Seele wird der todte Stoff lebendig, erhält Wachsthum und Empfindung, nicht in äusserlicher Zuthat, sondern durch eine das innerste Sein erfassende Verwandlung (S. 93). Das ist der allgemeine Begriff und die allgemeine Bedeutung der Seele im Sinne des Aristoteles; das gilt nicht nur von der vegetativen und von der sensitiven Seele, sondern auch von der intellectiven, dem *διανοητικόν*, im Menschen. Wie die vegetative Seele Form des Pflanzenleibes, die sensitive Form des Thierleibes, so ist die intellective Wesensform des Menschenleibes. Die Seele ist das, wodurch wir leben, empfinden und denken. Sagt uns nicht unser Bewusstsein, dass wir, die wir denken, es auch sind, die empfinden? Und liegt hierin nicht die Einheit des denkenden und des empfindenden Principis? Nicht ist nur die vegetativ-sensitive Seele die Form des Menschenleibes, sondern die eine Seele, durch die wir leben, empfinden und denken. Es ist ein Verdienst des Vf.'s, diese Seite der aristotelischen Lehre gegenüber widerstrebenden Tendenzen besonders beleuchtet zu haben. Von grossem Interesse ist endlich die Art und Weise, wie R. den Schwierigkeiten zu begegnen sucht, die sich aus dem Seelenbegriff ergeben. Wie soll z. B. die Seele, der Geist, dem Leibe ein körperliches Sein verleihen können? Die Lösung kommt darauf hinaus, dass ein absoluter Gegensatz nur zwischen Materialität und Geistigkeit besteht, darum kann die Seele dem Leibe das stoffliche Sein nicht mittheilen. Dagegen ist die Körperlichkeit eine Vollkommenheit, die zu dem Stoffe hinzukommt, ähnlich wie die Vegetation zum Körper (S. 121). Interessant sind auch die Erörterungen über den Ursprung und die Fortdauer der Menschenseele, sowie über die Aufeinanderfolge der Seelen im menschlichen Fötus. Die Auseinandersetzungen über das letztere Problem, so geistreich sie auch sind, erregen doch manche Bedenken.

Den Schluss des Werkes bilden Anmerkungen (S. 142—144), die wir der Bequemlichkeit halber lieber jedesmal unter dem Texte gesehen hätten. Die Litteratur ist ausreichend benutzt, und wir müssen dem Vf. für seine fleissige Arbeit unsere vollste Anerkennung aussprechen, und dies um so mehr, als er, fern von den Werkstätten der Wissenschaft mit ihren geistigen Anregungen und von den Sammlungen der Geistes-

schätze, inmitten seiner praktischen Berufsarbeit, vor den grossen Schwierigkeiten nicht zurückschreckt, welche die wissenschaftliche Geistesarbeit mehr als gewöhnlich mit sich bringt. Er ist, das beweisen seine bisherigen Schriften, ein gründlicher Kenner des Aristoteles und des Thomas von Aquin, den er mit Recht als den grossen mittelalterlichen Aristoteles-Commentator preist und zu Rathe zieht. Das beweist auch wieder seine neueste Schrift über „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles“, über die wir an anderer Stelle zu sprechen haben werden.

Münster i. W.

Dr. M. Kappes.

La finalité dans l'ordre moral. Par N. Kaufmann, prof. de phil.
à Lucerne. Louvain. 1899. 43 p.

Diese aus dem Deutschen in's Französische übersetzte Studie ist ein Separatabdruck aus der *Revue Néo-Scholastique*, (August 1899) und eine Art Ergänzung zu der von demselben Autor früher publicirten Schrift „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles.“¹⁾

Da Aristoteles in seiner Naturphilosophie ganz entschieden den teleologischen Standpunkt einnimmt, wie in jener früheren Schrift bewiesen wurde, so ist schon von vornherein zu erwarten, dass Aristoteles auch in seinen ethischen und politischen Schriften denselben Standpunkt zum Ausdruck bringen werde, da ja anerkanntermaassen im praktischen Gebiete die Herrschaft des Zweckes noch viel klarer und entschiedener, als in der Natur sich offenbart. Da aber der hl. Thomas von Aquin, wie der Autor im Eingang seiner Schrift bemerkt, die Lehren des Aristoteles nicht blos commentirt sondern in mehrfacher Beziehung auch completirt hat, so wird neben Aristoteles oft auch dessen genialer Interpret zu Rathe gezogen.

Die Studie zerlegt sich in zwei Theile: einen allgemeinen und speciellen; im allgemeinen wird gezeigt, dass in der aristotelischen Ethik und Politik der Begriff der vernünftigen Menschennatur eine ähnliche fundamentale Bedeutung habe wie der Begriff der *φύσις* in der Naturphilosophie, denn die Vollkommenheit der vernünftigen Menschennatur sei nach Aristoteles der immanente Zweck der ethischen Thätigkeit, diese nämlich vernünftige Natur sei aber zugleich die Norm des sittlichen Thuns und die Basis der Tugend.

Bei der Darstellung der aristotelischen Lehre von der Norm, welche den Menschen zum sittlichen Thun verpflichtet, wird auch die Frage erörtert, ob Aristoteles ausser und über dem Staatsgesetz auch ein moralisches Naturgesetz, dessen Urheber Gott ist, kenne. Die Antwort

¹⁾ Vgl. diese Zeitschrift Bd. VI. (1893) S. 431 ff.

auf diese Frage lautet verneinend. Diese transcendentale Idee finde sich erst bei den christlichen Aristotelikern, besonders bei Thomas von Aquin. Aristoteles habe zwar sehr gut begriffen, dass die Vernunft des Menschen eine Norm sei für sein Verhalten, aber er habe noch nicht erkannt, dass der Schöpfer ein Naturgesetz gegeben, welches eine Participation des ewigen Gesetzes sei.

Von der Zweckidee wird in diesem ersten Theile insofern Gebrauch gemacht, als S. 10 gesagt wird, in der moralischen Ordnung sei nach Aristoteles die Vollkommenheit der menschlichen Natur, vollkommen realisiert durch die vernünftigen Thätigkeiten, der immanente Zweck.

Der zweite Theil beginnt (S. 25) mit der Bemerkung, dass der Mensch in erster Linie sich selbst Zweck und zur Realisirung dieses Zweckes von der Natur mit der Selbstliebe ausgestattet sei. Die beste Selbstliebe besitze aber der Mensch, der die Vernunft liebt und ihr gehorcht. In dem tugendhaften Menschen komme das teleologische Princip zur Geltung: *Inferiora reguntur per superiora*. Durch die Herrschaft der Vernunft erwerbe der Mensch die moralische Freiheit.

Die wahre und vernünftige Selbstliebe schliesse aber die Nächstenliebe nicht aus, sondern ein. Die Natur des Menschen ist so beschaffen, dass er als Individuum sich selbst nicht genügt und seine Vollkommenheit nur im Zusammenleben mit anderen Menschen, im Staate, erreichen kann. Insofern ist der Staat eine Forderung und ein Product der Menschennatur. Obwohl in der Zeitordnung das Individuum vor dem Staate ist, so sei doch in der Zweckordnung der Natur der Staat das Frühere. Er ist der relative Zweck des Individuums. Den Beschluss der ganzen Studie bildet die Erörterung der aristotelischen Lehre über das höchste Gut oder die Glückseligkeit, wobei hervorgehoben wird, dass Aristoteles in dieser Frage etwas vermissen lässt, indem er nirgends ausdrücklich sage, dass das transcendentale Ziel das höchste Gut des Menschen sei. Auch in dieser Beziehung habe Thomas die Lehre des Stagiriten ergänzt, indem er ausdrücklich lehrte, dass der Mensch seine Glückseligkeit nur in Gott finden könne.

Wenn auch — wie diese Skizze zeigt — die Teleologie des Aristoteles noch einige Lücken gelassen hat, welche später der hl. Thomas ausfüllte, so verdient es doch Anerkennung, dass dieser heidnische Philosoph, der als solcher ohne das Licht der positiven Offenbarung war, doch mit so grosser Klarheit und Entschiedenheit die Teleologie in der physischen und der moralischen Weltordnung ausgesprochen hat, und angesichts der Thatsache, dass noch immer für und gegen die Teleologie gekämpft wird, war es auch zeitgemäss, durch eine Schrift, wie die hier besprochene, daran zu erinnern, was zwei der grössten Geister, Aristoteles und der hl. Thomas, in dieser Sache gedacht und gelehrt haben.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass die katholische Universität zu Löwen dem Autor dieser Studie den philosophischen Doctortitel *honoris causa* verliehen und dadurch zugleich die Gediegenheit seiner Arbeit anerkannt hat.

Dillingen.

Dr. Xav. Pfeifer.

Geschichte der Philosophie. Von W. Windelband. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Mohr. 1898. *Nb.* 12.

Bekanntlich herrscht an Geschichten der Philosophie gerade kein Mangel, weder an umfassenden Bearbeitungen des ganzen Gebietes, noch an monographischen Darstellungen einzelner Abschnitte; man erinnere sich nur der Namen Ueberweg, J. E. Erdmann, Kuno Fischer, Zeller usw. Es kann somit im gewissen Sinne als ein Wagniss bezeichnet werden, wenn uns hier eine neue Behandlung geboten wird, zumal in erneuter Fassung, und doch wird jeder unbefangene Beurtheiler das vorliegende Buch, das sich in der That durch formelle und sachliche Vorzüge auszeichnet, mit Freuden begrüßen. — Vor allen Dingen ist hier ein Grundsatz vertreten, den schön Kuno Fischer mit Glück für die neuere Philosophie verwendet hat, nämlich der der culturgeschichtlichen Betrachtung, welche die einzelnen philosophischen Probleme aus dem allgemeinen Zeitbewusstsein, also aus socialpsychischen Factoren, als ein organisches Product herauszuschälen sucht. Es prägen sich nach dieser Auffassung darin grosse, herrschende, eine bestimmte Epoche besonders tief erregende Ideen charakteristisch ab, ohne dass der Spielraum für die Wirksamkeit des auf diesem gemeinsamen Boden thätigen einzelnen Geistes dadurch beeinträchtigt würde. Mit vollem Recht sagt Windelband: Der philosophiegeschichtliche Process verdankt nun seine ganze Mannigfaltigkeit und Vielgehaltigkeit erst dem Umstande, dass die Entwicklung der Ideen und die begriffliche Ausprägung allgemeiner Ueberzeugungen sich nur durch das Denken der einzelnen Persönlichkeiten vollzieht, die, wenn sie mit ihrem Denken auch noch so sehr in dem sachlichen Zusammenhange und in dem Vorstellungskreise einer historischen Gesamtheit wurzeln, doch durch Individualität und Lebensführung stets noch ein Besonderes hinzufügen. Dieser individuelle Factor der philosophiegeschichtlichen Entwicklung ist umso mehr zu beachten, weil ihre Hauptträger sich als ausgeprägte, selbständige Persönlichkeiten erweisen, deren eigenartige Natur nicht bloß für die Auswahl und Verknüpfung der Probleme, sondern auch für die Ausschleifung der Lösungsversuche in den eigenen Lehren, wie in denjenigen der Nachfolger maassgebend gewesen ist. Dass die Geschichte das Reich der Individualitäten,

der unwiederholbaren und in sich werthbestimmten Einzelheiten ist, erweist sich auch in der Geschichte der Philosophie: auch hier haben grosse Persönlichkeiten lang hinreichende und auch hier nicht ausschliesslich fördernde Wirkungen ausgeübt. Aristoteles darf in dieser Hinsicht als charakteristisches Beispiel gelten (S. 11). Halten wir uns somit nicht mit Vorbereitungsstadien auf, so wird es das wesentliche Ziel der Untersuchung sein, das positive Ergebniss der einzelnen philosophischen Lehren in ihrer systematischen Continuität zu erfassen. Dass dabei strengste Objectivität, das rückhaltlose Entsagen jeder, und sei es noch so tief gewurzelter Privatansicht die erste Voraussetzung des Gelingens bildet, versteht sich von selbst. Die Dühring'sche sogen. „kritische“ Geschichte der Philosophie ist das gerade Gegentheil einer echt wissenschaftlichen Betrachtung. Diesem äusserlichen Absprechen gegenüber hat die wissenschaftliche Geschichte der Philosophie sich, wie der Vf. ausführt, auf den Standpunkt der immanenten Kritik zu stellen, und deren Principien sind zwei: die formal-logische Consequenz und die intellectuelle Fruchtbarkeit. Das Denken eines jeden Philosophen ist an den Vorstellungszustand gebunden, in den es hineinwächst, und unterliegt in seiner Entwicklung der psychologischen Nothwendigkeit: Die kritische Untersuchung hat festzustellen, wie weit es ihm möglich geworden ist, die verschiedenen Elemente seines Denkens in Uebereinstimmung mit einander zu bringen. Der Widerspruch tritt in der intellectuellen Wirklichkeit fast nie direct so auf, dass ausdrücklich dasselbe behauptet und auch verneint würde, sondern stets so, dass verschiedene Behauptungen aufgestellt werden, die erst vermöge ihrer logischen Consequenzen auf directen Widerspruch und sachliche Unvereinbarkeit führen. Die Aufdeckung dieser Unzulänglichkeiten ist die formale Kritik. Doch genügt dieser Gesichtspunkt allein nicht; er trifft als rein formal alle Ansichten, die hinsichtlich eines Philosophen bezeugt sind, ausnahmslos, aber er gibt kein Kriterium der Entscheidung darüber, worin die philosophische Bedeutung einer Lehre sachlich besteht: denn es zeigt sich vielfach, dass die Wirkung der Philosophie gerade in Begriffen sich vollzogen hat, die durchaus nicht als in sich fertig und widerspruchslos gelten dürfen, während eine Menge einzelner Behauptungen, die zu beanstanden kein Anlass ist, für die geschichtliche Betrachtung unbeachtet in der Ecke bleiben müssen. Grosse Irrthümer sind in der Geschichte der Philosophie wichtiger als kleine Wahrheiten. Denn darauf kommt es vor Allem an, was einen Beitrag geliefert hat zur Ausbildung der menschlichen Weltanschauung und Lebensbeurtheilung; diejenigen Begriffsbildungen sind der Gegenstand der Geschichte der Philosophie, welche als Auffassungsformen und Urtheilsnormen sich dauernd lebendig erhalten haben, und in denen damit die bleibende innere Structur des menschlichen Geistes zu

klarer Erkenntniss gekommen ist (S. 15). Von diesem kritisch productiven Standpunkte aus, der sowohl das Verhältniss der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften, als auch zur ganzen zeitweiligen Culturatmosphäre wahr, hat die vorliegende Darstellung die folgenden sieben Abschnitte zur leichteren Uebersicht über den ganzen Verlauf begründet: 1) Die Philosophie der Griechen, 2) die hellenistisch-römische Philosophie, 3) die mittelalterliche Philosophie, 4) die Philosophie der Renaissance, 5) die Philosophie der Aufklärung, 6) die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel und Herbart, 7) die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Referent kann die im Prospect auszugsweise mitgetheilte Besprechung der ersten Auflage aus vollem Herzen und das Werk somit zu emsigem Gebrauch nur angelegentlich empfehlen: Mit der Feinfühligkeit und Unbefangenheit des echten Historikers, der die verschiedenartigsten Erscheinungen in ihrer Eigenthümlichkeit zu erfassen und in ihrer geschichtlichen Bedeutung zu würdigen versteht, hat der Vf. die Aufgabe, eine übersichtliche, gedrängte Darstellung von der historischen Verflechtung der Gedankengänge, aus denen die Welt- und Lebensanschauung der heutigen Menschheit erwachsen ist, zu bieten, in wahrhaft glänzender Weise gelöst. Mit stetig wachsendem Interesse folgt man seinen klaren und geistvollen Ausführungen, man bewundert die geistige Beherrschung des Stoffes, man freut sich der Sicherheit, mit der der Vf. die mannigfachen, einander durchkreuzenden und gegenseitig beeinflussenden Gedankengänge in ihren Wandlungen durch den Gang der Jahrhunderte zu verfolgen, mit der er sie auseinander zu halten und ihr wechselndes Ineinanderfliessen dem Leser klar zu legen weiss.

Bremen.

Dr. Th. Achelis.

Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christenthum. Eine apologetisch-patristische Abhandlung von Dr. theol. Job. Fr. Muth, Priester der Erzdiöcese Bamberg. Mainz, Kirchheim 1899. gr. 8. XX, 229 S. *M.* 3,50.

Zwar sind wir infolge der Vernichtung der meisten Schriften der heidnischen Philosophen gegen das Christenthum ausserstande, uns ein vollständiges Bild von den Anstrengungen zu entwerfen, welche die heidnische Wissenschaft zur Bekämpfung der neuen Religion, der christlichen „Philosophie“, machte, aber im Gegensatz zu dem abschätzigen Urtheil, welches man bis in die neuere Zeit darüber fällt, ist man jetzt mehr und mehr der Ueberzeugung geworden, dass der aufkeimenden christlichen Wissenschaft in der heidnischen Philosophie ein starker Feind gegenüber stand. Es ist ja bekannt, dass im zweiten Jahrhundert n. Chr.

die Staatsgewalt und die Wissenschaft den Versuch machten, durch eine religiös-philosophische Restauration die sittlichen und socialen Grundlagen der Gesellschaft zu verbessern, um dem von allen Seiten drohenden Untergang des Reiches entgegenzuwirken. Die platonisch-stoische Philosophie einerseits und die aus dem Orient kommenden praktischen religiösen Einflüsse andererseits sollten die Mittel zu dem hoffnungslosen Unternehmen bieten. Und man muss gestehen, dass wirklich in viele Kreise der gebildeten Welt wieder ein ernsterer Ton eindrang. Wer das *Enchiridion* von Epiktet und die Selbstbetrachtungen von Mare Aurel liest, der wird sich über die tiefe Selbsterforschung und Selbsterkenntniss, über die strengen sittlichen Forderungen und über die Selbst- und Weltüberwindung der stoischen Philosophen nicht wenig wundern, vielleicht auch etwas beschämt werden oder sich erbauen. Aber gegen das Christenthum haben sich diese und andere Philosophen ablehnend verhalten. Sie gingen von dem Grundsatz aus, dass das alte grosse römische Reich mit denselben Mitteln erhalten werden müsse, mit denen es gegründet und mächtig geworden sei. Das Christenthum war also aus politischen und religiösen Gründen zu bekämpfen.

Wie dieser Kampf vom Standpunkt eines religiösen, für sein Vaterland begeisterten Philosophen ausgeführt worden ist, können wir noch an der Schrift des Celsus, das „wahre Wort“, aus den Jahren 177—180, erkennen. Dieselbe ist zwar auch wie andere verloren gegangen, aber ihr wesentlicher Inhalt ist uns dennoch erhalten worden, weil Origenes auf den Wunsch seines Freundes Ambrosius um's Jahr 248 (Millenarfeier des römischen Reiches) noch eine Widerlegung derselben geschrieben hat. Ja selbst der Text der Schrift ist dadurch bewahrt worden, dass Origenes Stelle für Stelle derselben anführt, ehe er sie widerlegt, so dass nur ungefähr $\frac{1}{10}$ Theil als ganz verloren gelten kann. Origenes hatte dadurch Gelegenheit erhalten, das ganze grosse Arsenal seines umfassenden philosophischen und biblischen Wissens zu verwenden, und hat uns damit die erste grössere Apologetik des Alterthums geschenkt. Wenn daraus die Bedeutung der Schrift des Celsus für das Alterthum erhellt, so erweist sich ihr Inhalt nicht nur für die Beurtheilung der Stellung des Heidenthums zum Christenthum, sondern auch für die Kennzeichnung des Verhältnisses der Welt zum Christenthum und zur Kirche aller Zeiten, auch des modernen Neuheidenthums, überaus wichtig. Was schon oft wiederholt worden ist, bestätigt sich dem Leser dieser Schrift auf's neue: die Angriffe des modernen Unglaubens, von Strauss und Renan bis auf die neuesten Kritiker, Naturalisten und Materialisten, haben alle ihr Vorbild in den Schriften eines Celsus, Hierokles und Porphyrius. Da wir aber nur in das „wahre Wort“ eine nähere Einsicht

nehmen können, so begreift sich das Interesse, welches Philosophie und Theologie in der neueren Zeit an demselben genommen haben.

Der Vf. obiger Schrift gibt ein sieben Seiten umfassendes Litteraturverzeichniss. Dasselbe soll nicht einmal vollständig sein. Wenn man es mit dem Verzeichniss von Neumann — dessen frühere Schrift: „Der römische Staat und die allgemeine Kirche“ 1890, der Vf. verzeichnet — in dem Artikel »Celsus« der dritten Auflage der »Realencyklopädie« von Hauck (1897) vergleicht, so kann man sogar noch eine kleine Nachlese gewinnen. Ob die daselbst angekündigte Schrift Neumann's: „Der litterarische Kampf des Heidenthums gegen das Urchristenthum“ bereits erschienen sei, konnte ich leider nicht in Erfahrung bringen. Schon die Ankündigung derselben beweist aber, dass trotz der vielen Vorarbeiten auf diesem Gebiete noch manches zu thun ist. Daher begrüßen wir auch die aus langjähriger Beschäftigung hervorgegangene Schrift nicht bloß als einen Beitrag zu der Geschichte der Apologetik und der späteren römischen Philosophie, ob nun Celsus in Rom oder in Aegypten geschrieben haben möge, sondern auch als eine gelungene Charakteristik des litterarischen Kampfes der gebildeten Welt gegen die „Thorheit“ des Christenthums. Soll diese Abhandlung, wie im Vorwort angekündigt wird, nur der grundlegende Theil für eine weitere Arbeit sein, so wird eine günstige Aufnahme der vorliegenden Schrift den Vf. um so mehr ermuntern, seinen Plan energisch weiterzuführen.

In der Einleitung gibt der Vf. eine kurze Geschichte des Textes und eine Kritik der Litteratur. Er legt den bei Migne abgedruckten Text zu grunde. Die neue Ausgabe von Kötschau (1899) konnte er nicht benutzen, bemerkt aber, dass dies für die vorliegende Abhandlung nicht von Belang sei. Da er zugleich auf die sehr scharfe Kritik dieser Ausgabe von Wendland verweist, so wollen wir hier anmerken, dass unterdessen eine gleich starke Replik von Kötschau erschienen ist. Auf rein kritische Arbeiten hat der Vf. von vornherein verzichtet. Die Anführungen aus Celsus sind bis auf wenige Stellen nach der Reconstruction des »wahren Wortes« durch Keim (Zürich 1873) gegeben. In der Gliederung schliesst er sich, wie auch Neumann, an Kötschau an.

Die Schrift zerfällt in drei Theile: 1) der philosophische Standpunkt des Celsus, 2) die Polemik des Celsus *a)* gegen die Voraussetzungen des Juden- und Christenthums, *b)* gegen das Judenthum, *c)* gegen das Christenthum, *α.* gegen die Person Christi, *β.* gegen die Lehre Christi, *γ.* gegen die Anhänger Christi; 3) kritische Würdigung. Hier interessiren uns vor allem der 1. und 3. Theil. Der Vf. formulirt sein Endurtheil über das Philosophem des Celsus also: Der philosophische Charakter des Celsus besteht in dem Mangel eines Charakters. Der heidnische Weise ist „ein Repräsentant jenes Synkretismus, wie er seit

dem letzten vorchristlichen Jahrhundert unter dem Einfluss philosophischer Erschöpftheit und griechisch-römischer Weltbürgerlichkeit entstanden war“ (Keim). Es ist unmöglich anzunehmen, dass der scharfsinnige Celsus die innere Haltlosigkeit seiner Religionsphilosophie nicht erkannt hätte. Sein religions-philosophisches Glaubensbekenntniss erscheint geradezu als „Credo quia absurdum“ (S. 46). Ich bin mit diesem Urtheil nicht ganz einverstanden. Wir dürfen für jene Zeit nicht den heutigen Maasstab anlegen. Man erinnere sich nur an die gnostische Bewegung im zweiten Jahrhundert, um sich zu überzeugen, dass das Absurde nicht als solches empfunden wurde. Aber auch das bekannte Dictum Tertullian's über Glauben und Wissen lässt hinlänglich erkennen, wie wenig die Absurdität einen Grund zur Verwerfung religiöser Meinungen und Sätze abgab. Wir werden also auch der heidnischen Religionsphilosophie jener Zeit, auch der des Celsus, den Ernst und die Aufrichtigkeit nicht absprechen dürfen. Die Versuche, den Pythagoreismus und den Platonismus zu repristiniren, beweisen jedenfalls das ernste Bestreben dieser Männer. Ich bin deshalb auch mehr geneigt, den Celsus als Platoniker seiner Zeit zu betrachten. Das Ingrediens des Stoicismus zeigt sich blos in der Logoslehre, welche anders als bei Plato die Immanenz des göttlichen Logos in der Welt betont. Hierin findet ja auch der Vf. (S 189) den letzten Grund aller Angriffe. Wenn Origenes für die christliche Philosophie auf den Prolog des Johannesevangeliums verweist, so geht auch er von der Logoslehre aus, und wenn Celsus in Aegypten schrieb, so ist es um so wahrscheinlicher, dass er in demselben philosophischen Milieu lebte.

Der Hauptangriff gegen die christliche Lehre gipfelt bei Celsus wie bei der heidnischen Weisheit überhaupt in der Bestreitung der Gottheit Je su und der Incarnation. Dass ein Gott auf die Erde kam oder kommen könne, dass er gar Mensch werden, leiden und sterben soll, das erschien dieser Weisheit als eine solche Thorheit, dass es allein hinreichte, das Christenthum in ihren Augen als eine verächtliche Religion des unwissenden Pöbels erscheinen zu lassen. Von der Kraft der Demuth, der Entsagung, des Leidens, welche sich hierin offenbarte, hatte sie keine Ahnung. Traurig ist es freilich, dass auch heute die Weltweisheit wieder auf demselben Standpunkt angekommen ist, obwohl ihr die Wirkungen des Christenthums ganz anders vor Augen stehen als einem Celsus. Es wäre aber zu wünschen gewesen, dass der Vf. in diesem Schlussabschnitt mehr seine eigenen Ergebnisse als die seiner Vorgänger zum Ausdruck gebracht hätte.

Tübingen.

Dr. P. Schanz.