

Recensionen und Referate.

Apologetik als speculative Grundlegung der Theologie. Von Dr. Al. v. Schmid. Freiburg, Herder. 1900. VI, 354 S.

Der verdienstvolle Apologet der Münchener Facultät verfolgt in dem höchst bedeutsamen Werke einen dreifachen Zweck. Es ist der Nachweis, wie die Theologie als Wissenschaft nur möglich sei im Zusammenhang mit der weltlichen Wissenschaft, und dass darum die theologischen Facultäten vom Universitätsorganismus nicht abgelöst werden dürfen noch abgelöst bleiben sollen. Zweitens sei die Theologie berufen, der krönende Abschluss aller Wissenschaft zu sein, allerdings „unter gewissen, thatsächlich zu erfüllenden Bedingungen“: folglich können die Universitäten der Theologie nicht entbehren. Drittens sei die katholische Apologetik im strengeren Sinne eine objectiv giltige Begründung des Glaubensprincips, nicht bloß eine subjective; folglich gelten die zwei ersten Forderungen in besonderem Sinne von der katholischen Theologie. (S. V. VI.)

Schmid's Buch ist für die Apologeten geschrieben und ist eine höchst begrüßenswerthe Aufforderung und Anweisung, die Apologetik den gewaltigen Umwandlungen der geistigen Culturverhältnisse entsprechend in Angriff zu nehmen. Infolge der natur- und geschichtswissenschaftlichen Forschungsergebnisse des 19. Jahrhunderts bezw. seiner zweiten Hälfte sei die ganze Weltanschauung unter das Princip der Entwicklung gestellt, und zugleich der Kreis derjenigen, auf welche die Apologetik Rücksicht zu nehmen habe, wesentlich erweitert worden. Während es seither (abgesehen von der Schule und ihrem Lehrzweck) die Welt der Gebildeten war, für welche die Apologien geschrieben wurden, sei es jetzt ausserdem die Wissenschaft einerseits, die Volksmasse andererseits: denn beide sind von dem Grundcharakter der Gegenwart durchdrungen, indem beide die Fundamente allen Wissens und Glaubens in Frage stellen. Die Neuzeit ist die Zeit der fundamentalen Fragestellungen: die rücksichtslose Forderung des Warum? mit welchem Rechte? — Darum lässt sich die Apologie der Offenbarungslehre von dem Beweis der Offenbarungsthatsache nicht mehr so wie früher trennen, weil die Fragestellung sich nicht darauf

einlässt, dass man den Beweis für eine Autorität, sei es Bibel, Christus oder Kirche, führe, ohne zugleich zu prüfen, welche Lehren und Vorschriften von dieser Autorität vertreten werden und ihr inneres Wesen ausmachen. Darum müsse den fundamentalen Fragestellungen vom philosophischen, naturwissenschaftlichen, ethischen, religionsgeschichtlichen Standpunkt aus „eine kritisch vorgehende, fundamentale Theologie“ entgegenkommen, eine Apologetik, welche die wissenschaftliche Begründung des Glaubensprinzips und der gesammten Theologie ist, soweit diese von dogmatischen Voraussetzungen ausgeht. Sch. fordert eine Apologetik, die „sich nach keiner Seite hin grundsätzlich abschliesst, die nach allen Seiten hin den Blick offen hält, wenn sie auch mit vollerm Blicke nicht alles, sondern nur das Eine und Andere zu erfassen vermag“ (S. 105). Die Methode der Apologetik müsse sowohl historisch-kritisch, wie philosophisch-kritisch sein, ferner frei und voraussetzungslos, letzteres nicht nur inbezug auf subjective Vorurtheile im strengen Sinne, indem sie mit dem methodischen Zweifel, der „rein wissenschaftlich, kein ernstlicher praktischer Zweifel im Sinne von Hermes“ sei, an alle Fragen herantrete. (S. 8. 18 f.) Die Apologetik hat die Offenbarung mit Wissensgründen zu vertheidigen, nicht mit Glaubensgründen, wie die Dogmatik. Die Apologetik vermag auch

„von gewissen Welthatsachen aus, die sie als natürliche zu verneinen und als übernatürliche zu bejahen sich genöthigt finden würde, eine objectiv begründete Gewissheit (*fides humana*) des Daseins einer im Christenthum zur Vollendung gekommenen übernatürlichen Offenbarung zu gewinnen und von jenen Thatsachen als positiven Principien vermöge des ihnen eine höhere Schwungkraft verleihenden Causalitätsprinzips auch einen wissenschaftlichen Beweis dessen herzustellen, — was Kuhn mit Unrecht in Abrede stellte.“ (S. 117 f.)

Die Apologetik hat also gegenwärtig die Frage nach Wahrheit in dem Sinne zu erfassen und zu beantworten, wie sie die Menschheit und die Wissenschaft angesichts der in das Licht des Entwicklungsprinzips gestellten Naturwelt und Religionsgeschichte empfindet. Die Art der Untersuchung muss so sein, dass die Werke der theologischen Apologeten verständnissvoll dem entgegenkommen, was durch weltliche Fachgelehrte vom weltlichen Ufer aus in philosophischen, natur-geschichts-religionswissenschaftlichen Forschungen geleistet wird.

Dass die Verkehrsverhältnisse, wie sie die letzten fünf Jahrzehnte geschaffen haben, zu einer geistigen Mischung der Confessionen und Stände geführt haben, wird von Schmid mit vollem Recht als eine Wirkung der naturwissenschaftlichen Gedankenarbeit betrachtet. Der Zusammenbruch der Schranken, welche seither nicht nur die Bevölkerungen, sondern auch die christlichen Glaubensbekenntnisse, jetzt immer mehr die verschiedenen Religionen und philosophischen Weltanschauungen von einander entfernt hielten und einer jeden ein verhältnissmässig ungestörtes

Stilleben gestattet haben, hat für weite Volkskreise die Glaubensfrage zu einer brennenden gemacht. Schroff wie die socialen Gegensätze, stehen sich mehr und mehr auch die religiösen gegenüber. Das wirkt um so verhängnissvoller, weil sich auch die Meinung auflöst, dass die sittliche Ordnung unbestreitbar und unfraglich nur mit dem eigenen Bekenntniss gewährleistet sei. — Alle diese Veränderungen der geistigen Verhältnisse machen die Apologetik zu einer Aufgabe, welche nicht mehr wie seither nach den Ansprüchen der Gesinnungsgenossen zu bemessen ist, als eine Leistung für die Schule und für die gebildeten Religionsgenossen zu deren Befestigung im Glauben, kurz für solche Kreise, welche den apologetischen Beweisführungen mit Bereitwilligkeit und vorgängiger Zustimmung entgegenkommen. Vielmehr gilt es im Hinblick auf die Geistesrichtungen apologetisch zu arbeiten, welche sich — oben wie unten — nicht als die Nachhut der Vergangenheit, sondern als die Gesetzgeber der Zukunft fühlen und von diesem Standpunkt aus die grosse Frage nach dem, was Wahrheit und Lebenszweck sei, aufwerfen. Wenn diejenigen, welche mit Gleichgiltigkeit und Geringschätzung alle Versuche, Veraltetes neu zu beleben, bemitleiden, trotz dieser Entfremdung einen geistigen Einfluss von gläubiger Seite her wissenschaftlich erfahren sollen, so kann dies nur dadurch geschehen, dass sich der Apologet in die Denkweise der Andersgläubigen und Andersdenkenden hineinversetzt. Er darf nicht nur für solche Gleichgesinnte schreiben, welche bereitwillig jeden Beweis unbesehen als willkommenes Beweis- oder Widerlegungsmittel aufnehmen.

Mit Recht fordert Sch., dass die apologetische Beweisführung im Volksunterricht und auch bis in die höheren Stufen der Mittelschule hinauf an die innere, dogmatische Begründung sich anschliessen solle. Das rein-apologetische Beweisverfahren fordere eine eigentliche Urtheilsreife; bei Unreifen entstehe leicht Zweifel- und Raisonnirsucht. Auch in theologischen Schulen sei darum zugleich diese nöthige Urtheilsreife zu erstreben, ehe das rein apologetische Beweisverfahren zur Anwendung kommen dürfe. Schmid scheint nicht in allen theologischen Anstalten diese nöthige Urtheilsreife vorauszusetzen; er schreibt:

„Selbst für den Unterricht in theologischen Schulen kann in abermals gesteigertem Maasse dieses gemischte Beweisverfahren in Anwendung gebracht werden, wenn es didaktische Gründe als rätthlicher erscheinen lassen, obwohl der methodisch-wissenschaftliche Aufbau der Theologie an lichtvoller Klarheit namentlich gewinnt, wenn die Apologetik von der Dogmatik abgeschieden und (in rein apologetischer Behandlung der Offenbarungslehre) zu deren Fundamentirung verwendet wird“ (S. 109 f.)

Ein Klerus, der aus einer solchen theologischen Anstalt hervorgehe, der für das rein apologetische Beweisverfahren nicht befähigt wäre, würde demnach der nöthigen Urtheilsreife überhaupt ermangeln. Anderer-

seits zeigt die gewichtige Ausführung Schmid's, dass es nicht sachgemäss ist, die Apologetik auf den Anfang der theologischen Studien zu beschränken. Sie bildet wohl den Grund und Anfang; aber sie gehört dauernd zu den höchsten, wichtigsten und anspruchsvollsten Aufgaben des theologischen Studiums und Berufslebens überhaupt.

Der Aufbau des Buches vollzieht sich auf Grund einer Uebersicht über die Entwicklungsgeschichte der Apologetik. Dabei werden die Gesichtspunkte und Probleme, welche sich als Erbtheil der Vergangenheit an die Folgezeit und Gegenwart nicht nur als Gaben, sondern vor allem als Aufgaben ergehen haben, mit ernster, vorurtheilsloser Objectivität und Würdigung der gegnerischen Weltanschauung herausgestellt.

Auf Grund dieser geschichtlichen Entwicklung bestimmt der Vf. die Aufgabe der Apologetik als einer wissenschaftlichen Begründung der dogmatischen Theologie, sowie deren Methode und Gliederung. Die philosophische Grundlegung, den Beweis Gottes und des Geistes, ist Schmid geneigt, nicht zur eigentlichen Apologetik zu rechnen. Ich halte sie für die wesentliche Aufgabe derselben, auch dann, wenn die theistische Philosophie seitens der nichttheologischen Philosophen kräftig vertreten sein sollte. Denn die Erkenntniss Gottes ist nach *Joh. 17, 3* so sehr der Inhalt und Zweck der Religion, dass die Würdigung dieses Centralglaubens und Hauptgebotes aus der Tiefe und Mitte der Offenbarung selber heraus erfolgen muss. Die Beweisführung und Begriffsbestimmung des Gottesglaubens kann für theologische Zwecke d. h. für die Zwecke der übernatürlichen Religion nicht hinreichend erfolgen, wenn sie nicht im lebendigen Zusammenhang damit geführt wird. „Wie der Angriff, so die Vertheidigung“, sagt Schmid selbst S. 108. Was ist indes mehr angegriffen, als der Glaube an die überweltliche Persönlichkeit Gottes? — Die wissenschaftliche Begründung der Theologie darf so wenig als die Erkenntnistheorie irgend welche Voraussetzungen machen. Dazu drängt auch der enge Zusammenhang zwischen der Theodicee und den Fragen, welche den Ursprung der Religion, die Möglichkeit und Nothwendigkeit, sowie die Erkennbarkeit der Offenbarung betreffen. (Zu S. 5—12, 108—118.)

Diese beiden Probleme sind es, welche Sch. mit eingehender Sorgfalt erörtert. Die erstere Frage gibt ihm Anlass, das Geheimniss und seine Bedeutung darzulegen. Die Kriterien, aus denen die Göttlichkeit erkannt wird, unterscheidet Schmid in negative und positive, in Thatsachen- und Inhaltskriterien. Dabei bringt er den von ihm mit Recht betonten Unterschied zwischen einer subjectiv hinreichenden Begründung des Glaubens und der objectiv hinreichenden zur Geltung. Die positiven Inhaltskriterien sind entweder von rationeller oder mystischer Art. Eingehend behandelt Sch. die Controverse, ob und in welchem Sinne die Menschenseele ein natürliches Verlangen oder Empfänglichkeit

für die beseligende Gottschauung habe? (S. 180—200, 226—246.) Seine eigene Stellung spricht er S. 194 f. aus, indem er sie zugleich gegen Kleutgen und Schäßler rechtfertigt. Sch. betont den inneren organischen Zusammenhang von Natur und Gnade. Zur neueren französischen Apologetik spricht sich Sch. im Zusammenhang damit S. 200—210 und 243 f. aus.

Die positiven Thatsachenkriterien sind Wunder und Weissagung. Für uns kommen sie zunächst in der Form von Wunderberichten zur Geltung; daher nimmt die Apologie des Wunders besondere Rücksicht auf die hieraus stammenden Schwierigkeiten, Einwände und Probleme. (S. 246—348.) Die historisch-kritische Methode hat in der Hand des Vf.'s auch hier einen reichen Ertrag von Gesichtspunkten erzielt.

Alles in Allem: wie man auch im einzelnen urtheilen möge — ich selbst habe bei der Uebereinstimmung in grundsätzlicher und methodischer Auffassung der Apologetik keinen Grund, einzelne Meinungsverschiedenheiten hervorzuheben —, Schmid's Werk ist eine höchst willkommene und hoffentlich erfolgreich anregende Bereicherung unserer apologetischen Litteratur.

Würzburg.

Dr. Herman Schell.

Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Weiteren Kreisen dargeboten von Tilman Pesch, Priester der Gesellschaft Jesu. 5. Auflage. Freiburg i. B., Herder. 1900. XV, 607 S. *Nb.* 3,50, geb. 4,70.

Der nunmehr in Gott ausruhende vielbeschäftigte und verdienstvolle Vf. der vorgenannten Lebensphilosophie benützte, wie ihr Herausgeber in seinem Vorwort (S. VI) erzählt,

„die freie Zeit, welche ihm seine übrigen Arbeiten liessen, um den Stoff hierfür zu sammeln. Insbesondere widmete er in der Regel die drei letzten Tage der Karwoche diesem Zwecke.“ „In den Tagen seiner (langwierigen) Krankheit unternahm er es sodann, mit Benutzung von Excerpten und Notizen, welche er sich bei Lesung der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und anderer Schriften (zumal des »Leben Jesu« von P. Meschler, neben welchem ganz wohl auch der Dominicaner A. M. Weiss u. A. namentlich hervorgehoben zu werden verdient hätten) gemacht hatte, diese Gedanken zum Nutzen weiterer Kreise zusammenzustellen“ (S. 2). „Die Ordnung und Verarbeitung des Gesammelten endlich unternahm er, als die fortschreitende Krankheit . . . ihn für längere Zeit ins Germania-Bad nach Betzdorf a. d. Sieg geführt hatte“ (S. VI).

Das Buch ist ein wahres Schatzkästlein, voll der herrlichsten Gedanken und der gediegensten Rathschläge, geschöpft aus dem Grunde einer gottgläubigen und gottergebenen Seele, in welcher eine umfassende Gelehrsamkeit mit einer kindlichen Demuth und eine unbeugsame Festig-

keit in den Grundsätzen mit grosser Milde und Menschenfreundlichkeit verbunden war (S. VI). Der Vf. theilt sein „Büchlein“, wie er es in seiner Bescheidenheit nennt (S. 2), in vier Hauptabschnitte ein, und nennt sie „Wochen“ zur Hindeutung auf das Ignatianische „Büchlein von den geistlichen Uebungen“, dessen Gedankengang im wesentlichen befolgt ist (ebend.). Der Inhalt der einzelnen Abschnitte ist entsprechend ihrer Ueberschrift so ganz aus dem Leben des Menschen genommen und seinem Leben angepasst, um es dann an dem Leben Christi und mit dem Lichte desselben bald mehr bald weniger zu durchleuchten und zu verklären. Einzelne Abschnitte des Buches möchten wir noch besonders hervorheben, welche auf uns einen ausnehmend vortheilhaften Eindruck gemacht haben, nämlich das Kapitel über Geist und Materie (S. 103 ff.), Werth des irdischen Daseins (S. 190 ff.), Erlösung von der Sünde mit seinem Schlussgebete (S. 247 ff.), Selbstanklage (S. 246 ff.), Freier Gehorsam gegen Gott (S. 309 ff.), Klugheitsregeln (S. 384 ff.), Umgang mit Menschen (S. 438 ff.), Das heilige Abendmahl (S. 483 ff.) und Die Kirche des Gekreuzigten (S. 522 ff.).

In die einzelnen Abschnitte, vom ersten angefangen bis zum letzten, ja bis zum letzten Alinea desselben, sind wie Goldkörner eine Menge oder, populär gesprochen, eine Unmasse von schönen Sentenzen oder Denkprüchen eingestreut, welche zum grössten Theil in die Form eines Reimes gekleidet sind, freilich ohne dass dabei angegeben wird, ob sie von einem Classiker, oder, was wohl nicht selten der Fall sein wird, von dem Vf. der Lebensphilosophie herrühren. Auch wimmelt es förmlich in dem Buche von auserlesenen Aussprüchen berühmter Männer aller Zeiten und aller Jahrhunderte, auch Luther ist darunter. Dabei bemerken wir mit besonderer Genugthuung, dass manche Aussprüche (S. 73, 106, 114, 181, 270, 549, 550 und 564) mit genauer Angabe des Fundortes citirt sind, glauben es aber gleichzeitig bedauern zu müssen, dass viele, viele Aussprüche, es sind wohl weitaus die meisten, unter ihnen auch solche von ganz hervorragender Bedeutung, von grosser Seltenheit und von ausgedehntem Umfang (z. B. S. 55, 82, 103, 184, 292, 351, 476, 561, 579), durch den blossen Namen des Autors markirt sind, nicht selten aber auch dieser Kennzeichnung entbehren (z. B. S. 22, 39, 45, 89 f., 174, 179, 184, 198, 197).

Das Buch ist durchweg in gewählter, edler und blühender Sprache geschrieben, die sich sogar hie und da auf die Stufe der poetischen Darstellungsweise erhebt. Auf der anderen Seite darf man aber nicht verschweigen, dass im Verlaufe des Textes zuweilen auch einzelne Ausdrücke, Wortbildungen oder Satzglieder vorkommen, welche uns als etwas ungewöhnlich und seltsam, allzu kühn und derb, oder gar als fehlerhaft erscheinen (S. 103, 171, 190, 203, 305, 322, 355, 383, 393, 400, 410, 453, 480, 503, 508, 531, 553, 557, 576, 579). Der Herausgeber der

Lebensphilosophie scheint selbst wohl das eine oder andere herausgeföhlt zu haben; denn er schreibt: „Da nun aber für diese Auflage Stereotypplatten verwendet, und daher die Aenderungen auf das nothwendigste beschränkt werden müssen, so begnüge ich mich damit, zunächst nur diejenigen Correcturen vorzunehmen, welche der Vf. noch selbst mit zitternder Hand in dem zur Vorbereitung bestimmten Exemplare verzeichnet hat“ (S. VII). Die Correctur des Textes hat der Herausgeber in brüderlicher Liebe mit grösstem Fleisse und seltener Genauigkeit gehandhabt. Gegenüber den sehr wenigen und ganz kleinen Verstössen gegen die typographische Correctheit, welche ihm entgangen sind (z. B. S. 39, 3; 77, 29; 530, 3), kann man mit vollem Rechte den Grundsatz zur Anwendung bringen: *Parum pro nihilo reputatur*.

Und so möge denn das Buch mit unserer wärmsten Empfehlung zum fünften Male seine Wanderung durch die Kreise derjenigen antreten, welche sich für ein ernstes Wort noch Verständniss, für einen guten Rath noch Empfänglichkeit und für die höheren Ziele des Lebens noch das Streben des Herzens bewahrt haben. „Möge das Buch, um mit dem Herausgeber zu schliessen, vielen zum Trost, zur Erbauung, zum Heile gereichen.“

Trier.

Dr. L. Schütz.

Plato's Staat. Uebersetzt von Friedr. Schleiermacher, erläutert von J. H. v. Kirchmann. Zweite Auflage, bearbeitet von Pf. em. C. Th. Siegert. (80. Band der Philosophischen Bibliothek). Leipzig, Dürr. 1901. *M.* 3.

Unter den Dialogen Plato's nimmt die Schrift vom Staate wohl den ersten Platz ein. Mit Recht hat man von ihr gesagt, dass sie alle Höhen und Tiefen der platonischen Philosophie umfasst. Indem Plato die vollkommenste Einrichtung des Staates lehren will, entwickelt er die Idee der Gerechtigkeit, welche die Grundlage aller staatlichen Ordnung und Wohlfahrt ist, und indem er ein Bild eines weisen und tüchtigen Staatslenkers entwerfen will, beschreibt er uns den wahren Philosophen, der allein befähigt ist, dem Staate vorzustehen, gleichzeitig aber bestimmt er den Inhalt aller Philosophie, indem er als solchen die wesenhafte Idee des Guten, d. h. Gott selbst, den letzten Grund alles Seienden, angibt. So enthält die Schrift gewissermaassen die Summe der theoretischen und der praktischen Philosophie.

Wenn nun ein Mann von so hohem Geiste und einer solchen Sprachgewandtheit wie Schleiermacher eine Uebersetzung einer derartigen Schrift liefert, so kann dieselbe von vornherein des Interesses der Leser gewiss sein. Darum war es von dem verstorbenen Herrn v. Kirchmann gut gethan, dass er statt einer neuen eigenen Uebertragung von zweifel-

haftem Erfolge die alte von Schleiermacher für die philosophische Bibliothek benutzt hat. Er hat in der Uebersetzung, wie er selbst sagt, nur da Verbesserungen vorgenommen, wo die Zweideutigkeit oder Unverständlichkeit einzelner Stellen es unumgänglich erforderte. Der Bearbeiter der zweiten Auflage scheint an der ersten nichts geändert zu haben.

Leider ist aber das ganze Verdienst v. Kirchmann's hiermit auch schon ausgesprochen. Die Erläuterungen, die er der Uebersetzung beifügt, hätte er, um der Sache willen muss es gesagt sein, besser für sich behalten. Herr v. Kirchmann ist Realist, d. h. Leugner alles dessen, was über die Sinne hinausgeht, und darum verfeindet mit aller wahren Philosophie. Vom Standpunkte seines Realismus aus schulmeister er mit überlegener Miene unseren Philosophen, wie sich das in gleicher Weise auch Aristoteles von ihm gefallen lassen muss. Man vergleiche in letzterer Beziehung z. B. seine Uebersetzung der Metaphysik (38. und 39. Bd. der Phil. Bibliothek) und von *Περὶ ψυχῆς* (Berlin, Heimann). Die Ideenlehre Plato's versteht v. Kirchmann mit der landläufigen Auffassung als eine verfehlt Hypostasirung der abstracten Begriffe. Ein doppelter Irrthum liegt ihm zufolge dieser Lehre zugrunde. Einmal hat Plato die Natur des begrifflichen Trennens im Denken nicht erfasst¹⁾. Das soll heissen: Pl. übersah, dass die Abstraction nur im Denken ein Stück (!) des Dinges von den anderen trennt, und dass in Wirklichkeit das betreffende Stück nur Dasein hat in der Totalität des Einzelwesens, darum auch so oft vorkommt, als die Art Einzelwesen aufweist. Er confundirte also die Vorstellung mit dem Dasein, gab ihr objective Realität und liess die Dinge derselben Art durch Theilnahme an dieser Realität entstehen. Sodann soll er die Natur der Beziehungsformen nicht erkannt haben²⁾. Plato fand, dass dasselbe Ding zugleich schön und hässlich, gross und klein ist. Darum rechnete er die sichtbaren Dinge zu dem, was weder ist, noch nicht ist, sondern ein Mittleres zwischen beiden bildet, und leitete ihr Dasein aus einem ganz und voll seienden Unsichtbaren ab. Er bedachte nämlich nicht, dass das Schöne nur im Vergleich zu Schönerem hässlich, und das Grosse nur im Vergleich zu Grösserem klein, in sich aber ohne Widerspruch ist. So wäre also die platonische Ideenlehre und folglich die ganze platonische Philosophie aus diesen beiden Irrthümern als ihrer Quelle hervorgegangen: der Verkennung des begrifflichen Trennens und der Verkennung der Beziehungen.

Allein diese Entstehungsgeschichte der Ideenlehre ist nichts als ein Mythos. Aus Plato wird sie nicht bewiesen. Sie ist das Product der Einbildung eines Interpreten, der, unfähig die wahre Natur der Ideen zu erkennen, es auch nicht fassen kann, wie der menschliche Geist zu dem Gedanken an sie gelangt ist, und deshalb hierüber seichte Einfälle

¹⁾ S. 262. — ²⁾ S. 264.

zum besten gibt. Und doch sind die Ideen ein Gemeingut der denkenden Menschheit, so sehr, dass St. Augustin schreiben konnte: „tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens nemo esse possit“¹⁾. Sie sind nämlich die ewigen Gedanken, nach denen Gott die Welt erschuf, so dass sie leugnen, so viel bedeutet als behaupten, Gott habe gedankenlos geschaffen²⁾. Indessen kommt der v. Kirchmann'schen Kritik gegenüber diese Bedeutung der Ideen als gedachter Urbilder der Dinge nicht in Betracht. Die Ideen sind aber auch der Inhalt unserer Begriffe und die schöpferischen Seinsgründe der Dinge. Dass ein idealer Inhalt unseres Denkens unabhängig von diesem Denken selbst bestehen muss, erhellt daraus, dass dieser Inhalt die Gesetze des Seins und des Denkens bedeutet, und dass derselbe aus der Sinnlichkeit nicht geschöpft sein kann; denn diese liefert immer nur Einzelnes und Zufälliges, soll also die Vernunft der Wahrheit fähig sein, so muss es ein Allgemeines und Nothwendiges geben, das in der Erkenntniss nicht erst entsteht, sondern ihr als Gegenstand und erzeugendes Princip vorangeht. Sodann aber zeigt das Mehr und Minder der geschöpflichen Vollkommenheit das Dasein einer absoluten Vollkommenheit an, aus welcher die Dinge geflossen sind. Jedes Ding nämlich hat, wie sich besonders an den lebendigen, und mehr noch an den vernünftigen Wesen zeigt, eine Selbstheit, wenn wir so sagen dürfen, durch welche es von allen anderen unterschieden und das ist, was es ist. Da nun manche Vollkommenheiten den Dingen gemein sind, so können dieselben nicht zur Selbstheit gehören, sondern müssen ihnen anderswoher zugekommen sein, von einem Wesen nämlich, in dem sie zur Selbstheit gehören. Und von diesem muss alles das seine Vollkommenheit haben, bei dem sie unvollkommen und stückweise auftritt. Also gibt es eine reine Gutheit, Schönheit, Gerechtigkeit usw., von welcher alles andere es empfangen hat, gut, schön und gerecht zu sein.

Wir wollen noch zwei weitere Proben der v. Kirchmann'schen Erläuterungen vorlegen.

„Plato,“ so lässt er sich in der Erläuterung 121 aus, „Plato ist nicht imstande, für die Gerechtigkeit oder das Sittliche ein sachliches und einheitliches Princip zu finden . . . und wenn auch die grössten Geister aller Zeiten diese Aufgabe zu lösen nicht vermocht haben, so dürfte sie wohl als unlösbar (!) gelten können, und damit wäre das Princip des Realismus auch indirect erwiesen, wonach das Sittliche in seinem Inhalte positiver Natur ist und das von den Autoritäten Gebotene bezeichnet. Nur bei den Autoritäten, wo das Sittliche noch nicht als solches gilt, sondern nur ihr Wollen bezeichnet, liegt die Quelle seines Inhalts in ihrer Lust und in dem Verhältnisse, in welchem die verschiedenen Arten der Lust zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Volke zu einander stehen. Daraus bestimmt sich der Inhalt der Gebote, welche in der Form von Geboten Gottes oder von Befehlen des Fürsten oder von dem Willen und Geist des Volkes an den Einzelnen herantreten.“

¹⁾ *Lib. 83 quaestionum*, q. 46. — ²⁾ *Retract. 1, 3. n. 2.*

v. Kirchmann leugnet also das Dasein eines ewigen und in sich nothwendigen Sittengesetzes und führt das Gesetz der Sittlichkeit und die Norm des Rechtes auf Willkür zurück, ähnlich wie Descartes die Geltung der geometrischen und mathematischen Sätze von Gottes freiem Willen abhängig machte. Jedenfalls scheint uns die platonische Auffassung, gemäss welcher Gott die Gerechtigkeit und Heiligkeit selbst ist, somit ein allmächtiger Wille und eine in sich nothwendige Regel der Handlungen zusammenfallen, besser mit der Wahrheit zu harmoniren, als das angegebene Princip des Realismus. Man nehme die Stelle im *Phaedrus* 247 C. sqq.: „an dem überhimmlischen Orte, d. h. über allem Geschaffenen, wird erblickt die wesenhafte Gerechtigkeit, erblickt auch die wesenhafte Besonnenheit und Wissenschaft,“ und verbinde damit die Stelle der *Republik* VI, 509, 13, wo es von der Idee des Guten, d. h. von Gott, heisst, dass sie über alle Wesenheit an Würde und Kraft hinausragt, so ergibt sich, dass das am überhimmlischen Orte Befindliche sich deckt mit dem jenseits aller Wesenheit Liegenden, dass also wesenhafte Gerechtigkeit und Gott eins ist.

In der Erläuterung 69 redet v. Kirchmann von der Bestimmung Plato's, wonach Homer und Hesiod, soweit sie anstössige Dinge von den Göttern enthalten, aus seiner Republik beseitigt sein sollen. Er meint, die nachtheiligen Folgen für die Jugend, die Plato von der Lesung jener Dichter gefürchtet habe, seien erfahrungsmässig nicht eingetreten, so wenig wie dies beim Alten Testamente der Fall sei, in welchem Erzählungen von Gott vorkämen, welche gegen die Moral nicht minder verstiessen, wie jene der Griechen. Jene Erzählungen seien darum unschädlich, weil das natürliche Gefühl jedem sage, dass das, was unter Göttern sich schicke, deshalb nicht auch schon für Menschen passe, und dass die Götter nicht in derselben Weise sittlich gebunden seien wie die Menschen. Man sieht aus solchen Auslassungen, dass das natürliche Gefühl Plato's dem christlichen Empfinden näher steht als dasjenige Herrn v. Kirchmann's. Man sieht aber auch, dass der letztere nicht imstande ist, einem Schriftsteller wie Plato irgendwie gerecht zu werden.

Dottendorf b. Bonn.

Dr. E. Rolfes.

Null und Unendlich. Von F. Volkmann. Berlin, Rüge. 1901.

„Als äussersten Ausläufer“ aller denkbaren Zahlen findet die Mathematik den Begriff „Unendlich“, „der insofern alles Darstellbare überragt, als er solches in jeder möglichen Darstellung der Vielheit in sich aufzunehmen vermag. Der Begriff »Null« entspricht dem Fortfall der Einheit und der systematischen Entwicklung in der Richtung, dahin zu gelangen.“ Doch hat das Unendliche und die Null nicht blos in der

Mathematik Geltung, sondern der Vf. will darthun, „dass diese Begriffe unsere Leitsterne auf dem ganzen Gebiete menschlicher Erkenntniss, ja sogar menschlicher Verpflichtung sind.“

Das System unserer Erkenntnisse, die sich um das von unserer Stimmung gemessene Mehr oder Weniger bewegen, „bedarf beiderseitiger Abschlüsse, die es zu einem geschlossenen Ganzen machen und die comparative Einstellung für zugehörige Gegenstände, die wir vorläufig noch gar nicht kennen, überall gestatten. Wie gelangen wir zu diesen Ausläufern, dem Null und Unendlich, die zu dem in der Bildung begriffenen Systeme passen? Es ist die schöpferisch in uns gelegte Vernunft, die diese Abschlüsse darbietet. Null und Unendlich sind also nicht Hypothesen, die irgend eine Wissenschaft, etwa die Mathematik ersonnen hat, sondern es sind Wirklichkeiten, mit denen unsere Vernunftsanlage ausgerüstet ist.“

Das Ergebniss der Untersuchungen, welche sich vielfach mit Kant auseinandersetzen mussten, fasst der Vf. selbst am Schlusse zusammen:

„Vernunft dehnt ihre Forderungen von Null bis Unendlich aus, wogegen Sinnlichkeit in viel engeren und dabei unbestimmteren Grenzen verweilt. Vernunft kann selbständig keine Gestaltung hervorbringen und strebt daher, da sie zu jedem Vorhaben der Gestaltung bedarf, sich mit den Gestaltungen der Sinnlichkeit in Verbindung zu setzen. Da diese für sie nicht ausreichen, weist die Sinnlichkeit darauf hin, alles herbeizuschaffen, um ihre Grenzen zu erweitern. Hierdurch wird Vernunft zur Triebfeder für den Aufbau der Cultur. Da Mathematik viel erfolgreicher als Philosophie wirkt, so kann es nicht ausbleiben, dass Technik und alles damit Zusammenhängende in höchster Blüte steht, wogegen das Gemüthsleben in seiner Entwicklung zurückbleibt.

„Ist unser Leben abgelaufen, so besteht nur noch das unsterbliche Vernunftvermögen, das jede Triebfeder enthält, Sinnlichkeit in Thätigkeit zu setzen. Dieses Vernunftvermögen hat während der Dauer des Lebens Verschmelzungen mit der Gestaltung der Sinnlichkeit erfahren und ist dadurch in bezug auf Erkenntniss und Pflicht erheblich gereift. Trotzdem kann Vernunft in ihren ins unendliche gehenden Forderungen diese Entwicklung nur als eine Anfangsentwicklung gelten lassen, da überall erhebliche Lücken zwischen der Leistung und der Forderung bestehen. Diese nicht zum Ausgleich gekommene Spannung lässt darauf schliessen, dass unser vorgebildetes Vernunftvermögen mit einer neuen Sinnlichkeit begabt und dadurch zu weiterer Entwicklung befähigt werden wird. Mutterliebe war die erste und innigste Empfindung, die uns das Leben darbot, Mutterliebe schmeichelte den Sinnen und befriedigte dabei die Vernunft, Mutterliebe lehrte uns im Spiel die erste Verbindung der Sinnlichkeit mit der Vernunft suchen, und so wollen wir hoffen, dass

eine hinter dieser Mutterliebe nicht zurückbleibende Liebe uns in das weitere Leben einführen wird, und dass in derselben zarten Weise die erste Verbindung der neuen Sinnlichkeit mit der Vernunft in den nun selbstbewussten Grenzen von Null bis Unendlich zustande kommt.“

Darin sind ja einige schöne und wahre Gedanken enthalten, aber eine stringente Beweisführung, wie man sie bei der Zugrundelegung von Null bis Unendlich erwartet, liefern sie nicht.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. Von V. Cathrein S. J. Freiburg, Herder. 1901.

Das moderne ausserhalb der christlichen Weltanschauung, ja im bewussten Gegensatz zu ihr sich entwickelnde Denken hat eine solche Verwirrung, man kann sagen Verwüstung in den Köpfen vieler Gebildeter angerichtet, dass selbst die Grundbegriffe der menschlichen Vernunft in Frage gestellt, ja direct bekämpft werden. Sogar die Juristen, welche schon wegen ihres Amtes als Richter eine conservativerere Denkweise sich bewahrt haben und beispielsweise in der Anerkennung der menschlichen Willensfreiheit sich vortheilhaft von der ungeheueren Schaar der Deterministen unterscheiden, zeigen inbezug auf das Wesen des Rechtes bedauernswerthe Vorurtheile. Freilich, wenn von allen Kathedern herunter das Naturrecht verspottet, das Recht von der Sittlichkeit und von Gott losgerissen wird, ist es nicht zu verwundern, dass auch gutgesinnte Männer von dem Drucke dieser künstlich gemachten öffentlichen Meinung beeinflusst werden, zumal die Begründer der „historischen Schule“ wirklich bedeutende Juristen waren.

Der Vf. vorliegender Monographie hat jene fundamentalen Begriffe des menschlichen Denkens in seiner Moralphilosophie so lichtvoll und gründlich erörtert, und doch haben es hochgestellte und wohlgesinnte Juristen, welche die eingefeischten Vorurtheile weiter Kreise besser aus der Nähe kennen, ihm den Rath erteilt, noch einmal eingehender diese Grundbegriffe der Rechtsordnung zu untersuchen. Ob es helfen wird? Die Vorurtheile gegen „scholastische“ Speculation sind zu tief eingewurzelt; vielleicht wird, was der Vf. aus der griechischen und der römischen Litteratur beibringt, um die Hochachtung des Alterthums vor dem ewigen Gesetze darzuthun, günstiger aufgenommen werden. Ist es nicht tief zu beklagen, wenn inmitten der christlichen Cultur das Naturrecht so allgemein geleugnet, eine Grundlage des positiven Rechts nicht gefunden wird, während der Heide Cicero erklärt: „Non ergo

a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a XII tabulis, ut superiores, sed penitus, ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas.⁽¹⁾

Ein Philosoph oder Jurist, der ausserhalb der christlichen Philosophie es wagte, das ewig geltende Naturrecht zu vertheidigen, gehört trotz des entschiedenen Vorgehens Jhering's in der Betonung des Zweckes im Recht zu den weissen Raben. So hat H. Schwarz in orfreulicher Weise, obgleich er die Ethik auf psychologischer Grundlage aufbauen will und zugleich Kant als Führer folgt, definiert:

„Naturrecht« ist der Anspruch, den alle Gemeinschaftsglieder kraft ihrer sittlichen Wesensgleichheit darauf haben, dass keine bestehende Regelung irgend Jemanden unbillig vor anderen bevorzugt, sei es nach der Absicht der Regelung sei es im natürlichen Miterfolg mit ihrer Durchführung.⁽²⁾

Diese Definition, wie sie hier lautet, könnte nun freilich auch jeder atheistische Leugner des Naturrechtes acceptiren; aber im weiteren Verlaufe findet doch dieser psychologische Ethiker die letzte Weihe der Sittlichkeit in der Heiligkeit Gottes, nur irrt er, wenn er meint, blos einige Scholastiker hätten das Wesen des Sittlichen aus der Natur des Menschen, die anderen vom freien Willen Gottes abgeleitet.

Hätte Schwarz die scholastische Ableitung bei Cathrein etwas näher kennen lernen wollen, würde er ein zutreffenderes Urtheil fällen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage.

Von H. Schwarz, Privatdocent an der Universität Halle, Berlin, Reuther und Reichard. 1901.

Die vorliegende Schrift bewegt sich insofern ganz auf dem Boden der herrschenden philosophischen Anschauungen, als sie im Sinne des „Psychologismus“ alle Geisteswissenschaften, die Metaphysik nicht ausgeschlossen, auf Psychologie gründen will; sie emancipirt sich aber in sehr wichtigen Punkten von der Tyrannei der modernen antichristlichen Philosophie, sie anerkennt sittliche Axiome, sie vertheidigt die sittliche Freiheit, sie anerkennt ein Naturrecht, sie setzt die Sittlichkeit in innigste Beziehung zu dem letzten Grunde aller Sittlichkeit, zu Gott. Den gläubigen Protestant erkennt man an dem ausgiebigen Gebrauche, den der Verf. von der Bibel macht, freilich oft in einem Sinne, der von dem der hl. Schriftsteller weit abliegt. Wenn ein Privatdocent dies wagen darf, so ist das ein offenbares Zeichen, dass in den höheren Regionen ein anderer Wind zu wehen beginnt, der Radicalismus nicht mehr die Alleinherrschaft besitzt. Das deutet der Vf. auch an:

¹⁾ *De leg.* l. 1. c. 5. Der Vf. hat diese goldenen Worte seiner Schrift als Motto vorge setzt. — ²⁾ Das sittliche Leben. 1901. S. 175.

„Schon ebbt die Hochfluth der mechanistischen Welterklärung zurück. Inseln und Eiländer werden sichtbar, an denen wir merken, es gehe in der Welt auch geistig zu.“ (S. 348.)

Man wirft der christlichen Philosophie Denkfreiheit vor, wenn sie ihre Forschungen nach einer unfehlbaren göttlichen Auctorität normirt: ist es nicht Knechtschaft, wenn der autonome Kant in religiösen Dingen seinen Verstand dem Glauben, der ihm vom Könige, dem *Summepiscopus*, vorgeschrieben wurde, gefangen gab, und wenn seine autonomen Schüler das *sacrificium intellectus* an die augenblicklich herrschende Meinung entrichten müssen?

Die sittlichen Axiome, welche der Vf. auf psychologischer Grundlage gewinnt, sind: 1. das Princip der Selbstbeherrschung, 2. das Princip der selbstlosen Hingabe. Das erste geht auf den Werth der eigenen Person, das zweite auf Fremdwerthe. Das erste lautet:

„Das Wollen eigenen Personwerthes steht über der Rücksicht auf die eigenen Zustände. Ihm entspricht die Gerechtigkeits- und Selbstbeherrschungsmoral der Antiken. Das andere ist das Grundgesetz der Fremdwerthemoral. Es lautet: »Das Wollen religiöser, mitmenschlicher, socialer und ideeller Fremdwerthe steht über dem Wollen von Eigenwerthen«. Ihm entspricht die Rücksichtnahme- und Hingabepredigt des Christenthums. Beide Axiome entstammen nicht der Vernunft. Letzteres überrascht, wenn man von der landläufigen Meinung herkommt. In weiten Kreisen hält man ja das Sittengesetz für ein Gesetz der Vernunft. Unsere beiden sittlichen Axiome haben aber nichts mit Logik zu thun. Sie sind freilich an eine höhere seelische Bethätigung geknüpft; sie ist recht eigentlich das, was Gewissen zu nennen ist. Allein jene Bethätigung gehört nicht zur Vernunft, sondern zum vorziehenden Willen. Dem Willen wohnt eine eigenthümliche Kraft, »synthetischen« oder »schöpferischen Vorziehens« inne. Die Gesetze des schöpferischen Vorziehens sind die sittlichen Gesetze.“ (S. VII.)

Beide Axiome stehen durchaus selbständig einander gegenüber, sie können nicht auf einander zurückgeführt werden. Eine einheitliche oberste Formel, welche man allgemein erwartet, ist unmöglich.

Dagegen erheben sich aber sehr starke Bedenken. Warum muss ich die inneren augenblicklichen Neigungen meiner gesamten Persönlichkeit unterwerfen, warum meinen Vortheil dem Wohle der Gesamtheit? Der Wille, der das eine dem anderen vorzieht, kann doch eine Verpflichtung nicht auferlegen; er kann ja das Niedere dem Höheren vorziehen; freilich ist das unvernünftig. Also entscheidet die Vernunft, nicht der Wille über die Geltung sittlicher Axiome.

Was ist denn der schöpferische Wille? Kann er das Gute schlecht, das Schlechte gut machen? Gewiss nicht. Der Vf. hat diesen Begriff offenbar eingeführt, um dem landläufigen Einwand der Deterministen zu begegnen, als wenn das freie Wollen ein ursachloses sei. Ganz richtig ist nun der Gedanke, dass in der Kraft des Willens selbst der letzte

Grund für die Entscheidung liegt; aber ohne Motiv kann sich auch der freieste Wille und der schöpferischste allmächtige Wille nicht entscheiden. Erkanntes Motiv und Willenskraft sind die adäquate Ursache der freien Wahl.

Indes führt der Vf. glücklicherweise seine Autonomie des Willens und der Sittlichkeit nicht consequent durch; obgleich ihm Kant's Autonomie des sittlichen Willens als „feste Richtlinie“ dient neben der von Brentano eingeführten besonderen vorziehenden Kraft des Willens, welche übrigens auch „aus Wundt's schönem Princip der Heterogenie“¹⁾ hervorlugen soll, modificirt er die Gedanken des „grossen Denkers der Kritik“ sehr beträchtlich.

„Unhaltbare rationalistische Anschauungen sind vielfach mit hineingeflochten. Ich lasse diese weg und gebe Kant's Gedankengang zwar treu, aber in gereinigter Gestalt wieder.“

Insbesondere hat der Vf. die Sittlichkeit so enge mit dem Gottesglauben verbunden, dass die sittliche Autonomie der modernen atheistischen Ethiker, welche freilich sich alle auf Kant berufen, ihre Verwerflichkeit verliert.

„Das Problem der selbstlos sittlichen Gesinnung“ wird in der Religion gelöst „auf dem Boden des moralischen Glaubens an Gott“, es bleibt freilich „ungelöst auf dem Boden des Abhängigkeitsglaubens.“

Dieses letztere ist durchaus falsch und widerspricht dem klarsten Zeugnisse des Gewissens. Dasselbe sagt uns mit aller Bestimmtheit, dass das Sittliche sich als eine hehre Macht über uns stellt, der wir uns rückhaltslos zu unterwerfen haben. Diese Macht erscheint uns so unbedingt, so heilig, dass sie nur in dem allmächtigen und heiligen Wesen und Willen Gottes gründen kann, und nur als Aeusserung der Gottheit selbst gefasst werden kann. Daneben freilich stellt sich uns das sittlich Gute auch in seinem absoluten Werthe dar; keinem Gute der Erde dürfen wir es nachsetzen, lieber alle Uebel erdulden, als es preisgeben. Diesen Werth hat es aber nicht an und für sich. Meine Persönlichkeit hat nicht

¹⁾ „Die Heterogenie der Zwecke“ bedeutet bei Wundt, dass wir immer mehr durch unsere Thätigkeit erreichen, als wir beabsichtigt haben. Diese Erfindung entspricht nicht der Wirklichkeit und leistet den Dienst nicht, den sie leisten soll, am allerwenigsten auf sittlichem Gebiete. Thatsächlich erreichen wir meistens das, was wir beabsichtigten, und ist dies nicht der Fall, dann bleiben wir hinter dem beabsichtigten Ziele zurück; auf sittlichem Gebiete ist dies sogar die Regel. Was Wundt eigentlich nur als Ueberschuss bezeichnen kann, das ist die Disposition, welche durch Uebung mit erreicht wird, ohne beabsichtigt zu sein; aber diese Disposition tritt auch durch Wiederholung von schlechten Handlungen und da vielleicht noch energischer auf: sie kann also nicht die darwinistische Evolution begründen, sie legt nicht Zeugniß für eine schöpferische, vorziehende Kraft des Willens ab; es handelt sich jedenfalls nicht um eine Verschiebung von Zwecken, sondern um die Macht der Uebung.

den absoluten Werth, dass ich jeden Genuss ihr opfere, der Fremdwerth der Mitmenschen ist ein sehr beschränkter. Also kann nur durch die Beziehung zum absoluten Gute die sittliche Handlung ihren absoluten Werth erhalten.

So führt uns das Sittliche allerdings zu Gott, eine autonome Sittlichkeit ohne Gott ist ein Widerspruch; dagegen ist die Weise, wie der Vf. zu dem „moralischen Glauben an Gott“ gelangen will, sehr unklar und unzutreffend. Er unterscheidet drei Wege, um zur Erkenntniss Gottes zu gelangen, erstens aus dem Abhängigkeitsgefühl, zweitens durch das causale Denken, drittens aus dem sittlichen Willen.

Jenes Abhängigkeitsgefühl kann wegen seiner Unbestimmtheit uns nicht zu Gott führen, wenn nicht das causale Denken hinzukommt. Denn wovon fühlte ich mich denn unabhängig? Die Atheisten verspüren nichts von einer Abhängigkeit von Gott; Strauss behauptet, das Universum sei das, wovon wir uns abhängig fühlen, Schleiermacher begründet aus seinem starken Abhängigkeitsgefühl seine Abhängigkeit von der Jüdin Hertz.

Es ist darum ganz irrig, dass das causale Denken über Gott durch das Abhängigkeitsgefühl bevormundet werde.

„Wir sind nur zu oft vorschnell und fahren in den Apparat des logischen Denkens mit den Ideen über Gott, Weltlenkung und Unsterblichkeit hinein, in denen sich jenes Gefühl befriedigt. Lassen wir diesem den Vortritt, so verfallen wir in ein Denken, das in edelster Absicht vorurtheilsvoll ist und darum logisch gefährlich, ja schädlich und ungesund wird. In einer ganzen Epoche der Wissenschaft hat man es nicht anders gemacht. Das war die Zeit der Scholastik, wo es hiess: ich glaube, damit ich einsehe. Man wollte, mit anderen Worten, nur das als wissenschaftliche Wahrheit gelten lassen, wovon man schon vorher im religiösen Glauben überzeugt war.“ (S. 347.)

Da waltet ein sehr grobes Misverständniss ob. Die Scholastiker befolgten jenen Grundsatz allerdings inbezug auf den geoffenbarten Glauben: erst das Wort Gottes als göttliche Wahrheit annehmen und dann es zu verstehen suchen, das war die correcte Theologie der Scholastik. Aber um zum geoffenbarten Glauben zu gelangen, müssen die *praeambula fidei*, Existenz Gottes, Weltlenkung, Unsterblichkeit von der Philosophie erst sicher dargethan sein. Dies haben dann die Scholastiker mit Vernunftprincipien so selbständig gethan, dass man ihnen von der anderen Seite Rationalismus vorwirft. Dagegen führt der Beweis des sittlichen Willens, welchen Vf. als den recht eigentlichen Gottesbeweis bezeichnet, über fromme Anmuthungen nicht hinaus.

„Die Sittlichkeit endlich ist das eigenste Gebiet unseres Willens. Auch das Innerste des Willens ist in Gott geboren und kann uns darum abermals einen neuen selbständigen Zugang zum Quell alles Lebens erschliessen. Und was ist das Innerste des Willens? Die sittliche Regel der Selbstlosigkeit. Wir sind nichts, sagt diese Regel; also muss ein Anderes über uns alles sein. Zu

dem gleichen Schluss drängen die übrigen sittlichen Erfahrungen. Man denke an jenes eigenthümliche Erleben persönlichen Werthes beim sittlichen, persönlichen Unwerthes beim widersittlichen Handeln. Dieser Werth und Unwerth wird uns nicht angethan, sondern wir gerathen in ihn hinein und spüren ihn, hier wie Gottesferne, dort wie Gottesnähe. . . . Ein unauslöschliches Verlangen regt sich da, dass sittliche Würde nicht bloß einen subjectiven Ton in uns, sondern einen objectiven in der Welt habe. Dies alles sind Erfahrungen ethischen Gehalts, die einen neuen Zugang zu Gott öffnen. Sie weisen auf ein Wesen hin, dessen unendlichem Willen die Einrichtung unseres endlichen Wollens, dessen Heiligkeit unsere Sittlichkeit entspricht. Wir fassen nun auf einmal, an der Hand jener sittlichen Erlebnisse, das göttliche Wesen in einer Klarheit und Wärme, wie sie kein Abhängigkeitsgefühl und kein ursächliches Denken gestattet“ (S. 348 f.)

Dies letztere kann man zugeben, wenn man bereits Gott kennen gelernt und speciell auch als letzten Grund der Sittlichkeit erfaßt hat; dies ist aber nur auf causalem Wege und in der oben von uns dargelegten Weise aus den Thatsachen des Gewissens durch einen sicheren Schluss möglich. Zu verwundern bleibt jedenfalls, wie der vom Vf. gefühlsmässig erfasste, also unmittelbar, ja innerlich erlebte Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Religion die Selbständigkeit der Sittlichkeit wahren soll, während die katholische Auffassung den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion, die Selbständigkeit des sittlichen Gebietes aufhebe. Der Vf. meint nämlich, seine Lösung des Problems sei die adäquate Jesu Christi, während die von Luther gleichfalls einseitig sei, da sie Sittlichkeit vom Glauben vollständig trenne.

„Der Catholicismus“, sagt er, „versucht es mit einer einheitlichen, religiös ethischen Gesinnung; sie ist aber zu eng. Er verbindet Religion und Sittlichkeit, dies jedoch in der Weise, dass sich der Abhängigkeitsglaube das sittliche Gebiet völlig unterwirft und es beherrscht. Das ethische Handeln verliert hierbei entweder sein Wesen oder seine Vielseitigkeit“ (S. 344.)¹⁾

In der katholischen Moral verliert die Sittlichkeit so wenig ihre Selbständigkeit gegenüber der Religion, dass umgekehrt die Religion, die *virtus religionis*, nur einen Bestandtheil des sittlichen Handelns bildet, jedenfalls sind die Pflichten gegen Gott denen gegen den Nächsten und gegen sich selbst coordinirt. Also kann von einer Verengung des sittlichen Gebietes keine Rede sein; freilich Kunst und Wissenschaft, die der Vf. als Bestandtheile der Sittlichkeit ausgibt, können wir nicht als direct sittlich bezeichnen, weder in der religiösen noch in der selbständigen Ethik; nur dadurch, dass sie auf Gott oder die Vervollkommnung des Individuums oder auf das Wohl der Menschen abzielen, können sie

¹⁾ Wir wollen übrigens gern anerkennen, dass der Vf. im allgemeinen sich eines unparteiischeren Urtheils über den Catholicismus befeissigt, als so viele andere ausserkirchliche Philosophen. Die Vorurtheile und die Unkenntniss über katholische Dinge sind eben so tief eingewurzelt, dass selbst Bessergesinnte sich ihrem Banne nicht entwinden können.

sittlichen und sogar religiösen Werth erlangen. Freilich kann es in letzter Instanz keine wahre Sittlichkeit geben, welche nicht in Gott gründet, und in diesem Sinne müssen wir die Selbständigkeit des Sittlichen durchaus in Abrede stellen, was übrigens auch der Vf. thut.

Falsch ist, dass dieses Verhältniss der Sittlichkeit zu Gott nach katholischer Auffassung lediglich ein Abhängigkeitsverhältniss darstelle. Der Vf. spricht ja doch selbst von dem „edlen Katholicismus“, der mit der hl. Teresia nur aus Liebe zu Gott, aus reinster, uneigennützigster Liebe das Gute thut; nun, zu dieser hohen, erhabenen Gesinnung leitet das katholische Christenthum alle an. Die Schwächeren freilich müssen durch die Pflicht, durch Belohnung und Strafe angefacht werden. Aber selbst bei den Vollkommensten muss das Abhängigkeitsverhältniss zur Geltung kommen, denn autonome Moral ist ein innerer Widerspruch. Es ist eine gewaltige Ungereimtheit, einen so elenden Erdenwurm, der aus sich Nichts ist, der Sünde und dem Irrthum unterworfen, zum Princip und Zielpunkt seines Handelns zu machen, seine Erbärmlichkeit, mag man sie nun Vernunft, Würde der Persönlichkeit, vorziehenden Willen nennen, zur Grundlage der erhabensten Erscheinung des Lebens, der Sittlichkeit zu machen. Mit Schlagwörtern, wie heteronome Moral u. dgl. werden so wichtige Fragen nicht gelöst. Es ist eine Entstellung, wenn man die Moral des Christenthums heteronom nennt; die sittliche Ordnung, welcher wir unterworfen sind, ist ja nichts anderes als der Ausdruck der menschlichen Natur und ihrer Beziehungen zu anderen sittlichen Wesen; die höhere Weihe empfängt diese Ordnung dadurch, dass sie in Gottes heiligem Wesen selbst gründet und sodann von Gottes heiligem Willen uns vorgeschrieben werden muss. Nach dem Vf. müsste man glauben, die Scholastiker mit wenigen Ausnahmen hätten die Willkür Gottes zum Fundamente der Verpflichtung gemacht, was aller Geschichte widerspricht. Der Wille Gottes, der uns nach unserer Natur zu handeln befiehlt, kann nicht als eine Fremdherrschaft angesehen werden. Oder ist das Geschöpf nicht Gottes Geschöpf, ist Gott nicht sein Herr? Wenn man seinem Herrn gehorcht, unterliegt man nicht einer Fremdherrschaft. Dagegen ist die consequent durchgeführte autonome Sittlichkeit ein evidenter Widerspruch. Denn wenn man Gott ausschliesst ist der ethische Solipsismus von Stirner, die Herrenmoral von Nietzsche, die Selbstschätzung von Döring¹⁾ allein consequent: und doch soll die Selbstlosigkeit das Wesen des Sittlichen ausmachen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

¹⁾ Vgl. „Solipsismus auf praktischem Gebiet“ von J. Petzold, in Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie von Barth. 1901. 3. Heft, S. 339–362.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Hrsg. von Dr. Cl. Baeumker und Dr. Gg. Frhrn. v. Hertling.
Münster, Aschendorff. III. Bd. 4. Heft: **Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimân).** Dargestellt von Dr. M. Worms. 1900. VIII, 70 S.

Den Anlass zur vorliegenden Schrift gab eine vom Vf. in hebräischer Uebersetzung aufgefundene Abhandlung des Averroës, worin letzterer die Anschauung der arabischen Philosophen über den Ursprung der Welt mit der Lehre der Theologen in Einklang zu bringen sucht. Worms verbindet mit der Edition jener Schrift eine philosophie-geschichtliche Untersuchung des darin behandelten Gegenstandes. Die Frage nach dem Ursprung der Welt scheidet die arabischen Denker in zwei Heerlager, sofern für die Einen die griechische Philosophie, für die anderen der Koran maasgebend ist. Weil sich unter den griechischen Philosophen besonders Aristoteles zur anfangslosen Welt bekennt, beginnt W. mit einer kurzen Darstellung seiner Lehre. Aristoteles spricht sich bekanntlich mit aller Bestimmtheit für die Anfangslosigkeit der Welt aus und leitet seine Annahme insbesondere aus seiner Theorie vom Werden ab. Die Materie ist das letzte Substrat alles Werdens und daher ihrem Begriffe nach selber ungeworden. Damit ist zugleich die Bewegung und die Zeit als anfangslos erwiesen. Der nämliche Gedanke wird dem griechischen Denker bei einem Blick auf die Natur der Himmelskörper aufgedrängt. So nimmt Aristoteles einen durchaus dualistischen Standpunkt ein; dem ewigen Gott wird eine ebenso ewige und unentstandene Welt gegenübergestellt. Bei den Arabern ist diese Lehre modificirt und zwar durch die Aufnahme der neuplatonischen Emanationstheorie. Der Dualismus wird dadurch verdrängt, alles Wirkliche auf ein gemeinsames höchstes Princip zurückgeführt; an die Stelle einer unentstandenen Welt ist eine von Ewigkeit her emanirende getreten. Hiebei ahnen die arabischen Philosophen nicht, dass sie den aristotelischen Boden verlassen haben. Die sog. aristotelische Theologie, worin die Emanationslehre vorgetragen wird, gilt als echt. Ausserdem kommt auch die muhammedanische Theologie zur Geltung.

Nach diesen allgemeineren Ausführungen lässt W. die arabischen Denker im einzelnen zu Worte kommen. Alkindi spricht sich, soweit seine Schriften erhalten sind, nirgends über die schwebende Frage offen aus. Immerhin geht aus eigenen und fremden Angaben genugsam hervor, dass er für die Ewigkeit der Welt Partei ergreift und zwar, wie es scheint, im Sinne einer ewigen und nothwendigen Weltentstehung. Gott wird nicht als Schöpfer sondern nur als *agens* bezeichnet; alles Geschehen beruht auf

einer Nothwendigkeit. Bei Alfarabi liegen angeblich aristotelische und neuplatonische Elemente unvermittelt neben einander; einerseits aristotelischer Dualismus, andererseits neuplatonische Emanationslehre. Einerseits gilt, so heisst es, die Welt in ihrer Totalität als unentstanden und nur in ihren Theilen als geworden, andererseits geht sie in fortlaufender Emanation aus Gott hervor. Doch ist es wohl nicht richtig, dass A. nach aristotelischer Art die Welt wenigstens in ihrer Totalität unentstanden sein lässt. Bei Dieterici¹⁾, auf dessen Publication sich W. bezieht, erklärt der arabische Philosoph im Gegentheil: „Somit haben wir klar gestellt, dass die Welt ihrer Gesamtheit nach werdend und vergehend ist, dass ihr Werden nicht in eine Zeit falle (zeitlos sei), dass dagegen ihre Theile so werdend und vergehend sind, dass ihr Entstehen und Vergehen in die Zeit falle.“ Nur das „zeitliche“ Werden, nicht das Werden überhaupt, will A. von dem Weltganzen ausschliessen. Gerade von diesem Standpunkte aus glaubt A. Aristoteles mit Plato aussöhnen zu können. Wenn Aristoteles von der Welt den zeitlichen Anfang ausschliesst, so will er, wie A. meint, nur den Gedanken aussprechen, dass die Welt nicht allmählich, sondern in einem untheilbaren Moment geworden sei²⁾. Analog wird die Behauptung zu beurtheilen sein: „Es ist nun unmöglich, dass die Bewegung einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende habe.“³⁾ Auf dem „zeitlichen“ wird auch hier der Nachdruck liegen. A. lehrt eine Weltentstehung, nur das „zeitliche“ will er hievon ausschliessen. Der Grund liegt in der aristotelischen Auffassung der Zeit, wornach diese die Zahl der Bewegung und darum deren Folge ist, weshalb nicht schon der Anfang der Bewegung in die Zeit fallen könne⁴⁾. In Wirklichkeit wird man freilich eine solche Entstehung trotz allem eine zeitliche nennen müssen. A. selbst gebraucht denn auch theilweise diesen Ausdruck⁵⁾. Damit harmonirt, dass die Welt auf den göttlichen Willen zurückgeführt wird⁶⁾. Auch heisst es, dass alles Zeitliche geworden sei, nachdem es vorher nicht gewesen war, dass der Entstehung alles Zeitlichen bereits eine Zeit vorausging⁷⁾. Auch sonst enthält die Lehre A.'s Bestandtheile eines theistischen Gottesbegriffes⁸⁾. Daneben lehrt jedoch A. auch wieder, dass Gott den Dingen ein „ewiges Sein“ verleihe⁹⁾. Wenn ferner die Verwirklichung der Welt nachdrucksvoll als eine Hervorbringung aus nichts hingestellt wird¹⁰⁾, so ist diese Behauptung nicht im Sinne des Theismus, sondern des neuplatonischen Emanatismus zu verstehen¹⁰⁾. A. spricht von einer Her-

¹⁾ Alfarabi's Philosophische Abhandlungen. Leiden. 1892. S. 144. —

²⁾ Dieterici, a. a. O. S. 37. — ³⁾ a. a. O. S. 100. — ⁴⁾ a. a. O. S. 37. — ⁵⁾ a. a. O. S. 40. 93. — ⁶⁾ a. a. O. S. 37. 144. — ⁷⁾ a. a. O. S. 137. — ⁸⁾ Vgl. a. a. O. S. 41. 96. 133. — ⁹⁾ a. a. O. S. 96. — ¹⁰⁾ a. a. O. S. 37 ff. — ¹⁰⁾ Siehe nunmehr auch Dieterici, der Musterstaat von Alfarabi. Aus dem Arabischen übertragen. Leiden. 1900. S. 23 ff.

vorbringung aus nichts, weil seiner Annahme zufolge dem göttlichen Wesen nicht eine unentstandene Materie gegenübersteht, Gott vielmehr die Welt lediglich aus sich selbst emaniren lässt. Sonach ist richtig, dass A. zwischen verschiedenen Standpunkten hin- und herschwankt, aber nicht zwischen dem aristotelischen Dualismus und dem neuplatonischen Monismus, sondern zwischen dem letzteren und dem Theismus im Sinne des muhammedanischen Dogmas. Das letztere hat auf A. erheblich eingewirkt. Es gewinnt überhaupt nicht den Anschein, dass sich bei den Arabern der Gedanke einer ewigen Welt vor allen Dingen an Aristoteles anlehnt. Wie sonst lag auch hier den Arabern der Neuplatonismus näher als der echte Aristotelismus¹⁾. Die Anfangslosigkeit der Welt erscheint daher nicht in der Gestalt der Unentstandenheit der Welt, sondern in der Gestalt einer ewigen Entstehung der Welt. Es zeigt sich deshalb bei den früheren arabischen Philosophen kaum etwas von einem aristotelischen Dualismus. Erst bei Avicenna kommt derselbe zum Durchbruch. Er behauptet zum ersten Mal die Existenz einer unentstandenen Materie. Der engere Anschluss an Aristoteles fällt sichtlich auch in unserer Frage in die spätere Zeit.

Im Gegensatz zu den Philosophen vertheidigen die orthodoxen Theologen die zeitliche Welterschöpfung. Hiebei bedient man sich wie später in der christlichen Scholastik der griechischen Speculation selbst. Man will Gott nicht Ursache, sondern nur Schöpfer genannt wissen, weil man ihm nicht bloß eine sachliche, sondern auch eine zeitliche Priorität gegenüber der Welt zuerkennt. Um ja die vollständige Abhängigkeit des Universums vom Schöpfer zu wahren, überspannt man die göttliche Allmacht bis zu dem Grade, dass jede endliche Causalität unterdrückt wird. Der aristotelische Dualismus ist hiermit in der denkbar radicalsten Weise überwunden. Dem göttlichen Wesen wird nicht bloß nicht ein ewiges, unentstandenes Sein gegenüber gestellt, auch nach der Schöpfung gibt es nur eine einzige Causalität, nämlich die göttliche. Die Zeit selbst ist mit der Welt und der Bewegung geschaffen. Der Welt geht weder ein Raum noch eine Zeit voraus. Eine besondere Bedeutung für die weitere Entwicklung der arabischen Speculation gewann der Umstand, dass auch Algazel zu gunsten der Welterschöpfung auf den Kampfplatz trat, ein Mann, der seinen Gesinnungsgenossen an dialektischer Gewandtheit und Scharfsinn überlegen war. Er begnügt sich nicht, das religiöse Dogma gegen die Angriffe der Philosophen zu vertheidigen, vielmehr geht er selbst aggressiv vor, sofern er die Position seiner Gegner direct als unhaltbar zu erweisen sucht. Seine Kritik scheint das Ansehen der Philosophen im Orient nicht wenig geschädigt zu haben.

Als Anhang veröffentlicht W. nebst einer kurzen Inhaltsangabe die

¹⁾ S. oben.

eingangs erwähnte, von ihm entdeckte Schrift des Averroës. Der von dem Herausgeber hergestellte Text beruht auf der Vergleichung von drei Handschriften.

W. verdient für seine fleissige und tüchtige Arbeit volle Anerkennung. Eigens sei noch der bestimmten Hoffnung Ausdruck verliehen, dass der Vf. mit der Veröffentlichung eines in Aussicht gestellten zweiten, die abendländische Philosophie behandelnden, Theils nicht zögern werde.

Eichstätt.

Dr. M. Wittmann.

Die psychologische Arbeit des 19. Jahrhunderts. Von L. W. Stern. Berlin, 1900. 48 S.

In zwei Vorträgen hatte der Vf. das angeführte Thema vor der psychologischen Gesellschaft zu Breslau behandelt. Beim Durchlesen erinnerten wir uns an den ersten Vortrag von Prof. Gutberlet über „den gegenwärtigen Stand der Psychologie“ in der Schrift: „Der Kampf um die Seele.“ Beim Vergleich fanden wir, dass Stern etwas weiter ausholend — er fängt bei Herbart an — ungefähr von denselben Gelehrten spricht wie Gutberlet. Bei letzterem bekamen wir den Eindruck, dass die Psychologen der Neuzeit ein wahres Babel geschaffen haben, bei ersterem ist dies S. 26 und 48 ebenfalls, wenn auch in milderer Form ausgesprochen. Herbart, so heisst es S. 6, sei der Selbsttäuschung unterlegen, wie alle Associationspsychologen, das Seelenleben gehe rastlos, in einem Mechanismus einfacher, gleichartiger Elemente auf, durch Vernachlässigung des Willens und des Gefühles habe er eine Art Verarmung und Verödung der Psychologie herbeigeführt. Es sei bedauerlich, dass die Pädagogik auch heute noch kaum eine andere Psychologie kenne. Vergessen sei Beneke, dessen „Urvermögen“ als Fähigkeiten, Anlagen, Spuren in der formalistischen Psychologie eine Rolle spielten.

Die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts zeigt das Streben nach „Vernaturwissenschaftlichung“, da Lotze, Spencer, Fechner, dann Helmholtz und Wundt sich der Psychologie annehmen, also Naturwissenschaftler von Fach ergreifen das Banner derselben und führen das Experiment ein. Drei Richtungen sind zu unterscheiden: die physiologische, die psychophysische und die eigentlich psychologische. Man studirte die nervösen Functionen und musste dabei den Zweck der Nerven in's Auge fassen, nämlich Empfindungen zu bewirken, und hatte so Physisches neben Psychischem. Joh. Müller macht den Anfang mit seiner Lehre von der specifischen Sinnesenergie. Helmholtz erfand ein grosses Instrumentarium, um damit Seh- und Hörempfinden zu messen. Von den Nerven ging es an das Gehirn, wegen der Frage nach der Localisation geistiger Phänomene.

In der Psychophysik Fechner's handelt es sich um die Verknüpfung

der Seelenphänomene mit den Naturphänomenen: wie verhält sich die Seele zur Aussenwelt? Nicht der nervöse Process, sondern der Reiz wird zur Empfindung in Beziehung gesetzt: Gleiche Reizverhältnisse entsprechen gleichen Empfindungsunterschieden, und nicht jedem Reize sondern nur einem messbaren entspricht eine Empfindung. (Fechner-Weber'sches Gesetz.) Es war freilich eine Illusion, zu meinen, in diesen Gesetzen die allgemeine Beziehung von Physischem und Psychischem entdeckt zu haben.

Dass es neben diesen Bestrebungen noch eine reine Psychologie gebe und dass sich diese nicht einfach in Physiologie auflösen lasse, erkannten Lotze und Wundt. Dieser letztere hat eine starke Entwicklung durchgemacht, besitzt eine schwer flüssige Art der Darstellung, aber „wir freuen uns über den rüstig schaffenden Senior der Psychologie.“ Klarheit und Uebersichtlichkeit ist ihm nicht eigen, aber er ist einer der universellsten Gelehrten der Neuzeit. Er verwirft Herbart's wie alle Vermögenspsychologie: Seelenleben ist reine Actualität, es ist stets im Flusse und enthält überall Vorstellen, Wollen und Fühlen zugleich. Aber ein Moment, das Wollen, ist der typische Repräsentant der seelischen Functionen. Statt der Zweitheilung der Gefühle ist eine Sechstheilung zu setzen. Der Parallelismus kann nicht als Hauptprincip sondern nur als heuristisches Seelenprincip gelten.

Die neuere Psychologie kann man auch nach folgenden Gesichtspunkten eintheilen: 1. Forschungszweige, 2. Methoden, besonders experimentelle, 3) theoretische Anschauungen.

Ad 1. Als Seitenäste sind zu nennen: physiologische Psychologie (vgl. oben) mit dem vorherrschenden Parallelismus, der heiss umkämpft und allerdings noch nicht erwiesen sei; — die biogenetische Seelenforschung aus der darwinistischen Entwicklungslehre entstammend: das Seelische ist die höchste Lebensfunction, der Weltprocess hat die Tendenz, zum Geistigen aufzustreben und sich am Leben zu erhalten. Das Leben ist bedingt durch das Milieu, der Schmerz ist ein Warnungssignal, aber auch der Evolutionismus kann nicht alles Psychische erklären; — Gemeinschafts-Psychologie, aus Linguistik und Philologie entstammend — heisst sie jetzt Sociologie und Nationalökonomie, welche die Sitten, Religion und Rechtsanschauungen zu einem wissenschaftlichen Studium vereinigt; — endlich die Psychologie des Abnormen: Psychiatrie und Behandlung der Mindersinnungen, Hypnose, Somnambulismus und Hysterie; — kurz sei erwähnt die Differential-Psychologie über verschiedene Menschenkategorien: Mann, Weib, Kind, Künstler, Verbrecher, Typen des Gedächtnisses, Temperamentes, der Begabung u. s. f.

Ad 2. Von den Methoden der Psychologie herrscht die von Wundt begründete experimentelle vor. Sein Laboratorium hat viele Nachahmungen, besonders in Amerika, gefunden. Man hat experimentirt über

die Wahrnehmung der Töne und der Farben, des Raumes und der Zeit, über die Aufmerksamkeit, das Vorstellungsleben, die Gefühle, die Ermüdungserscheinungen. Neben dieser Methode haben sich frühere gehalten, z. B. die der Selbstbeobachtung und die scholastische der katholischen Psychologen. Von letzteren habe am meisten Schule gemacht Brentano (Meinong, Höfler, Ehrenfels, Stumpf).

Ad 3. Es gibt zwei theoretische Grundanschauungen, zwei Hauptgruppen mit freilich sehr heterogenen Elementen: Die der subjectlosen Psychologie und die der Subjectpsychologie. Zu ersterer gehören jene Forscher, welche nur ein An- und Bei- und Nebeneinander seelischer Inhalte kennen. Sie sind die Atomisten oder Anatomen unter den Psychologen. Das Getriebe der Gedankengruppen, des Verschmelzens und Verknüpfens, des Kommens und Gehens, wird identificirt mit der Seele, jene Elemente sind die thätigen und zwar die allein thätigen Träger der seelischen Prozesse. Diese analytische Methode stammt aus England (Locke, Hume, Mill), sie hat einen naturwissenschaftlichen Zug und hat Hervorragendes geleistet (Lipps, Ebbinghaus, Münsterberg, Ziehen). Aber die Methode hätte nicht zum Princip werden dürfen, man glaubt, nachdem man sichere Theile in der Hand hat, eines besonderen „geistigen Bandes“ entrathen zu dürfen: Psychologie ohne Seele. — Anders die Subjectpsychologen: Seelenleben ist nicht nur die eine oder andere Gegebenheit (Vorstellen, Wollen, Fühlen) sondern es ist eine That; ausserdem hat ein Gegebenes nur einen Sinn, wenn es jemandem gegeben ist. Der Atomismus kann die Einheit des Ich nicht erklären. Alles weist hin auf ein seelisches Subject, das nicht eine Summe von Vorgängen ist, sondern sie hat, das die Verknüpfung zu einem Bewusstsein ermöglicht. Freilich sind im einzelnen die Vertreter dieser Theorie nicht einig: Lotze behauptet eine Seelensubstanz, Wundt und Paulsen reine Action. (Freilich werden deshalb beide auch nicht zu dieser Klasse zählen.) Brentano hat als Ziel die Vereinbarkeit seiner Psychologie mit dem Unsterblichkeitsglauben. Er theilt die Seelenvermögen: in Vorstellen, Urtheilen und Lieben.

So hat der Vf. unstreitig das Chaos der Psychologie wohl geordnet vorgeführt. Leider hat er kaum angedeutet, auf welche Seite er sich stelle, was man von einem Vortragenden sicher erwarten darf. Auch hat er die vielen Widersprüche und Gegensätze unter den genannten Richtungen zu wenig betont, so dass man vielfach meinen könnte, die Resultate der einzelnen Forscher seien unwidersprochen geblieben. Eben das ist aber die Achillesferse der neueren Psychologie, dass kein einziges Ergebniss als unbestritten dasteht, obwohl man so viel von Experiment und strenger Naturforschung redet. Wohl ist die Einigkeit in den Erfahrungswissenschaften auch keine grosse, allein man ist doch zu bestimmten unumstösslichen Resultaten gelangt. Wir wünschen deshalb

nicht nur, wie der Vf. es thut, dass die Psychologie des 20. Jahrhunderts gerüstet sei, wenn man sich eine Weltanschauung erkämpfe, vielmehr wünschen wir, dass die Psychologie sich rüste, eine positive und unumstrittene, mit dem Christenthum vereinbare Theorie annehme und aus der Buntscheckigkeit sich herausarbeitend Autorität gewinne.

Hechingen.

W. Ott.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 2. Band. 1. Abtheilung: **Kosmologie und Psychologie**. Von Alf. Lehmen S. J. Freiburg i. B., Herder. 1901. gr. 8. XV, 526 S. *M.* 6.

Die Fortsetzung des vortrefflichen Lehrbuches der Philosophie hat länger auf sich warten lassen, als der Vf. in der Vorrede des 1. Bandes (S. IV) in Aussicht gestellt. Darnach hätte der Schlussband schon Ende 1899 ausgegeben werden sollen. Auch ist der noch übrige Stoff nachträglich auf zwei Halbbände vertheilt worden, deren erster, enthaltend Kosmologie und Psychologie zur Besprechung vorliegt, der andere, die Theodicee, mittlerweile auch bereits erschienen ist.

1. Indem der Vf. die Kosmologie als Körperphilosophie im engen Sinne fasst und ihr die Erforschung der letzten inneren Gründe des körperlichen Seins als solchen zuweist, scheidet er mit vollem Recht das pflanzliche und das thierische Leben aus, um beide später im Rahmen der Gesamtpsychologie darzustellen.

Ist es Aufgabe der Kosmologie als Metaphysik, bis zur Erkenntniss der körperlichen Wesenheit, soweit dies möglich, vorzudringen, und führt anderseits, der Natur unseres Verstandes entsprechend, der Weg dazu über eine gründliche, allseitige Erforschung jener Seinsbestimmungen, durch welche die den Sinnen verschlossene Wesenheit für die Erfahrung in die Erscheinung tritt, so war es demzufolge angemessen, zuerst in zwei Abtheilungen von der Ausdehnung und der Thätigkeit der Körper zu handeln, um dann erst in einer dritten Abhandlung die inneren Wesensprincipien, deren Ausfluss jene sind, zu suchen.

Die Ausdehnung verlangt ihrer Natur nach die Theilbarkeit in's unendliche (S. 15—20); diese Theile sind jedoch als abgeschlossene Theile nicht der Wirklichkeit sondern nur dem Vermögen nach im Stetigen enthalten (S. 21—24). — Die Ausdehnung nun hat objective Geltung (S. 25—29). Zwischen Körper, Ausdehnung und Raumerfüllung lässt sich jedoch nicht ein solcher Zusammenhang von der Vernunft nachweisen, dass sowohl eine Ausdehnung nie ohne ihre Körpersubstanz (S. 29—36), noch diese nie anders denn als ausgedehnt existiren könnte, so dass eine gleichzeitige Gegenwart mehrerer Körper an demselben Ort (Compenetration) oder

eine gleichzeitige Gegenwart eines Körpers an demselben Ort (Replication) als Widerspruch erschiene (S. 36—58). Die Entscheidung dieser Frage liegt nicht auf philosophischem, überhaupt nicht auf natürlichem Gebiete.

Wie die Ausdehnung, welche, insofern sie Widerstand leistet, vom Tastsinn erfasst wird, *formaliter*, als solche, objective Realität besitzt, so auch die von den übrigen Sinnen als ihr anhaftend wahrgenommenen Qualitäten, wie Farbe, Ton usw. Bezüglich der von anderen Philosophen im Anschlusse an die Resultate der neueren Naturforschung vertretenen gegentheiligen Ansicht, wonach diese Qualitäten nur *causaliter* in den Körpern als deren Schwingungszustände sind, die durch ein Medium auf die Sinnesorgane einwirken, ihr formelles Sein aber durch die Beziehung des Sinnesactes (besser: des im Sinnesacte Ausgeprägten) auf ein aussen liegendes Object empfangen, verhält sich Vf. — unserer Ansicht nach mit Unrecht — schroff ablehnend (S. 58—64).

Was die Thätigkeit der Naturkörper angeht, so sind diese im wahren Sinne Thätigkeitsprincip, nicht blos -träger (S. 66—72); jedoch ist eine transeunte Thätigkeit im Sinne einer unvermittelten Fernwirkung nicht möglich (S. 72—77). Ein zweiter Abschnitt — Zweckstrebigkeit der Körper — gibt eine ausführliche Begründung der teleologischen Naturerklärung mit gründlicher Abfertigung der mechanischen Auffassung (S. 77—100). Zwei weitere Abschnitte über die Naturgesetze (S. 100—105) und die Zeit (S. 105—120) schliessen die Abhandlung über die Thätigkeit.

In der nun folgenden dritten Abhandlung (S. 121—165) — über das Wesen des Körpers — entscheidet sich Vf. für das hylomorphistische System in der streng peripatetischen Fassung, allerdings mit der weisen Bemerkung, er wolle keineswegs volle Gewissheit für jede Einzelheit der Theorie in Anspruch nehmen (S. 121).

2. Dass der Vf. die Erörterung des pflanzlichen und des thierischen Lebens der Psychologie einordnet, können wir im Interesse des philosophischen Systems nur billigen, jedoch wäre unseres Erachtens die geeignete Stelle hiefür — wie auch für die Frage nach dem Ursprung des Lebens — nach der Psychologie des Menschen. Denn abgesehen davon, dass wir intuitive Begriffe vom Sinnenleben nur durch Reflexion über uns selbst haben, setzen auch die sonst so trefflichen Ausführungen über den Instinct und die Vernunftlosigkeit der Thiere vieles aus der Psychologie des Menschen voraus. — Mit einer Entschiedenheit, die unsere volle Billigung findet, tritt der Vf. für ein einfaches Princip als Grund des pflanzlichen Lebens ein. Unbegreiflich ist uns aber dessen „Theilbarkeit *per accidens*“. Die Theorie scheint uns nur eine Verlegenheits-Theorie, um nämlich den Ursprung neuer Pflanzen- und Thierindividuen durch Spaltung erklären zu können. Die Hypothese eines unmittelbaren Eingreifens Gottes, der die neuen resultirenden Lebensprincipien, allerdings in

Abhängigkeit von den hinreichend zu den Lebensfunctionen disponirten Theilorganismen, hervorbrächte, scheint uns besser begründet.

Die Psychologie des Menschen erörtert in drei Abtheilungen das Erkennen, das Begehren des Menschen, die Menschenseele sowohl in sich, wie in ihrem Verhältniss zum Leib. Besondere Beachtung verdient die Behandlung des ideologischen Problems, die Frage nach dem Ursprung unserer geistigen Begriffe, welche gut vorbereitet ist durch den Nachweis eines übersinnlichen Erkennens (S. 323—334), die grundlegenden Erörterungen über das Object desselben (S. 334—344), sowie die Widerlegung der unhaltbaren Systeme (S. 345—364). Wenn nun bei Vertheidigung der scholastischen Abstractionstheorie auch der *intellectus agens* als nöthig erachtet wird, um eine dem eigentlichen Begriffsacte (*species expressa*) vorausgehende *species impressa* unter Mitwirkung des *phantasma* hervorzubringen, so vermögen wir nicht beizustimmen. Die alte Metaphysik und der scholastische Grundgedanke der Abhängigkeit des Verstandes von der Sinneserkenntniss fordern durchaus nicht eine so räthselreiche Hypothese, die der *intellectus agens* immerhin bleibt. Auch erscheint eine den *intellectus possibilis* zur Hervorbringung der *species expressa* determinirende vorausgehende geistige *species impressa* nicht nur unnöthig, sondern gerade mit den Widersprüchen verbunden, denen man entgehen möchte. Was Palmieri (Institut. phil. II. p. 469 sqq.) in Anlehnung an Durandus vertheidigt: „Determinatio intellectus ad hoc vel illud cognoscendum satius explicatur, si dicatur determinans esse ipsa sensatio prout est actus eiusdem subiecti, quod est sensitivum simul et intellectivum“, hat Lehmen nicht widerlegt, wie er ebensowenig die gegen den *intellectus agens* erhobenen Bedenken gehoben hat.

Der Abschnitt über den Willen (S. 411 ff.), namentlich die Kapitel über die Willensfreiheit (S. 420—445), die Natur (S. 445—459) und die Grenzen (S. 459 f.) derselben, ist mit besonderer Gründlichkeit behandelt, wie auch der Nachweis der Substantialität (S. 470 ff.), der Geistigkeit (S. 478 ff.) und der Unsterblichkeit (S. 482 ff.) der Seele mit der fortlaufenden Gegenüberhaltung der modernen Irrthümer eine hervorragende Leistung genannt werden muss.

Wenn wir in obigem glaubten in einzelnen — untergeordneten — Fragen eine vom Vf. verschiedene Ansicht vertreten zu sollen, so tragen wir doch nicht das geringste Bedenken, die Kosmologie und Psychologie Lehmen's wegen ihres logischen Aufbaues, ihrer klaren, fortlaufenden Entwicklung, gründlichen Beweisführung und beständigen Berücksichtigung besonders der neueren Irrthümer, den vorzüglichsten Lehrbüchern der christlichen Philosophie beizuzählen.

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.