

Recensionen und Referate.

Religion und Offenbarung. Von Dr. Herm. Schell, Professor der Apologetik an der Universität Würzburg. Paderborn, Schöningh. 1901. XXVIII, 464 S.

Wir haben hier eine Schrift vor uns, welche für die Theologie von grundlegender Bedeutung ist. Suchen wir allererst die leitenden Grundgedanken derselben, wie sie im Vorworte niedergelegt sind, vorzuführen!

1. Die Apologetik kann Tendenzwissenschaft sein, muss es aber nicht sein und ist es ihrem wahren Wesen nach nicht, weil sie in ihren Beweisführungen nicht von dogmatischen Voraussetzungen ausgeht und sich von ihnen leiten lässt.

„Als Mensch steht Jeder, auch der Selbständigste unter dem Banne einer überlieferten Weltanschauung: nicht nothwendigermaassen durch sie beschränkt, aber durch sie bedingt und irgendwie bestimmt.“

Bildet dieses etwa ein Hemmniss unbefangener Untersuchung und vorurtheilsloser Beweisführung? Keineswegs, denn ohnedem wäre eine solche überhaupt unmöglich. Ist etwa nicht auch die „freie“ Forschung eines ungläubigen Denkers gebunden durch negative Dogmen? Ist nicht auch die „freie“ Forschung des gläubigen Protestantismus positiv und negativ gebunden? Positiv, indem sie die Heilsgewissheit, Gott und Christus aus der hl. Schrift des A. und N. T. suchen und finden will; negativ, indem sie dieselben suchen und finden will, „nicht auf den Bahnen eines Vernunftbeweises, nicht in Rücksichtnahme auf die Autorität der Kirche und Ueberlieferung und mit bestimmtem Ausschluss von allen Ergebnissen, die unzweideutig aus dem Christenthum und dem N. T. hinausführen würden, sowie aller Ergebnisse, die nach Rom oder zur griechischen Kirche oder zu deren Lehrbegriff hinleiten.“

Muss also die Bindung, welcher ein katholischer Forscher vermöge seines Religionsbekenntnisses unterliegt, von vornherein schon eine unbefangene Untersuchung, eine vorurtheilslose Beweisführung unmöglich machen? Nein! Die Apologetik kann und soll „reiner Cultus der Wahrheit“ sein, so schwer die Durchführung dieses Ideals auch sein mag (S. IV—VII).

Diesem ersten Grundgedanken, dass die Apologetik keine Tendenzwissenschaft sein müsse, ist nur beizupflichten. Die hiermit zusammenhängende Frage, wie es sich verhalte, wenn etwaige Forschungsergebnisse und bisher festgehaltene Lebensüberzeugungen in Collision gerathen, wird nicht näher erörtert. In Verfolgung jenes Grundgedankens werden nur die bekannten Worte v. Hertling's bemängelt, ein „einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, und der sich in seinem Leben stets als treuen Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände von Apologetik auf.“ Dem wird entgegengehalten: ein solcher Gelehrter könne nur ganze Bände von Apologetik aufwiegen, die bloße Scheinwissenschaft enthalten, er könne durch sein Ansehen nicht Beweisgründe ersetzen (S. IX—XI). Jene Worte können aber auch dahin verstanden werden, und sind wohl dahin zu verstehen: ein solcher Gelehrter könne durch sein Ansehen Beweisgründen, die ohnedem trotz ganzer Bände von wissenschaftlicher Apologetik unbeachtet blieben, Aufmerksamkeit und Werthschätzung verschaffen. Und in der That kann ein *Deus maiorum gentium* insofern erzielen, was verschiedene *Dii minorum gentium* trotz ihrer wissenschaftlichen Leistungen nicht zu erzielen vermögen.

2. Als weiterer Grundgedanke wird geltend gemacht, dass die „aristotelisch-thomistische Philosophie zwar einen bleibenden Wahrheitsbestand, eine *philosophia perennis* enthalte und der Gesammphilosophie immer mehr übermitteln werde: nämlich das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Causalgesetzes, die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis“, dass aber deshalb den berechtigten Forderungen der Neuzeit immerhin volle Rechnung zu tragen sei. Und welches sind diese Forderungen? In erster Linie die Forderung einer Kritik, welche auch die Voraussetzungen prüft, indem der Fortschritt des Denkens dazu führte, dass jetzt nicht mehr als selbstverständlich erscheint, was in früheren Zeiten gar nicht als Problem fühlbar wurde. Hiermit ist vor allem die Forderung einer „apologetischen d. h. kritisch speculativen Begründungswissenschaft“ der Theologie gegeben. Zur Realisirung dieser Forderung sind als weitere Forderungen gegeben eine empirische Erforschung der inneren Erfahrungswelt, um der Erkenntnistheorie und der Ethik eine noch festere Stütze zu bieten, ferner die Anerkennung einer lückenlosen Gesetzmässigkeit sowie der grossen Idee der Entwicklung aus inneren Anlagen und idealen Gründen auf dem Gebiete der Kosmologie und der vergleichenden Religionswissenschaft, und endlich eine Ergänzung und Belebung des scholastischen Intellectualismus durch einen den Bedürfnissen des Gemüthes, Willens und Handelns Rechnung tragenden Voluntarismus (S. XI—XV). — Auch diesem zweiten Grundgedanken, namentlich auch dem Entwicklungsgedanken, sofern die inneren Anlagen, die wirkenden und idealen Gründe des natürlichen und des übernatürlichen

Lebens in das rechte Verhältniss gestellt werden, kann nur Beifall gezollt werden.

3. Als ein weiterer Grundgedanke wird ausgesprochen, dass die Apologetik in weitherzigster Weise das Christenthum zum Forschungsobjecte machen und hiefür der verschiedensten, von der älteren oder der modernen Wissenschaft in Verwendung gebrachten Methoden sich bedienen könne und solle. Auch die Mysterien des Christenthums sind ihr nicht in jeder Hinsicht entzogen. Ist es nicht etwa ihre Aufgabe, deren Glaubwürdigkeit durch innere wie äussere Kriterien zu erforschen und festzustellen? Ein vollendeter Glaubwürdigkeitsbeweis derselben rücksichtlich des Inhalts und der Thatsache der Offenbarung wäre ohne Handhabung der verschiedensten Methoden unmöglich. Zu solchem Zwecke ist namentlich erforderlich die naturwissenschaftliche Methode, soweit es sich um Gegenstände handelt, die sich mit Problemen der Untersuchung berühren —, die geschichtliche, soweit die sinnesfällige Erscheinung des Christenthums und der Kirche in Frage kommt —, die intellectualistische, wie sie vorherrschend von der Scholastik zur Anwendung gebracht wurde — und die neuerdings in Frankreich mit Vorliebe gepflegte psychologisch-voluntaristische, welche die Göttlichkeit des Christenthums kraft inneren Erlebnisses bewähren will. Diese letztere Methode ist nichts weniger als zu verwerfen, wenn sie nicht in Gegensatz zur altscholastischen Philosophie des Intellectualismus sich stellt; denn „was nützen alle Postulate und Actionen ohne das Zutrauen zur Vernunft und zum Causalgesetz, ohne die Zuversicht, dass der richtige Vernunftgebrauch zur Wahrheit führe? . . . Wir halten darum fest an der intellectualistischen Grundlage der alten Apologetik und verehren in ihrem Princip des Intellectualismus die *philosophia perennis*. Aber weil die Vernunft Wahrheitskraft ist, darum kann sie und soll sie auch all den Idealen und Forderungen gerecht werden, welche der naturwissenschaftlich und geschichtlich gereifte Geist, der praktisch lebendige und ernst voluntaristische Sinn der religiösen Lebensauffassung geltend macht“ (S. XV—XXIV.)

Auch dieser Grundgedanke ist völlig berechtigt. —

4. Im Anschluss an diese im Vorworte niedergelegten Grundgedanken beschäftigt sich die Schrift selber ihrem ersten Theile nach als Religionsphilosophie mit dem Begriffe und Wesen der Religion und deren Grund und Ursprung. Wie die vergleichende Religionswissenschaft bildet unseres Ermessens die Religionsphilosophie wie überhaupt die Philosophie zwar eine Voraussetzung der Apologetik selber; immerhin können deren Probleme aber auch vom Gesichtspunkte der Apologetik aus eine Behandlung finden, ja theilweise sogar eine entsprechendere wegen der innigen Berührung und Verflechtung, in der sie mit den die Offenbarung betreffenden Problemen stehen. Die Religion gilt dem Vf. als freie Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntniss und Leben, Hin-

gabe an Gott als Urgrund und Endzweck aller Wirklichkeit sowie in der bewussten Pflege dieser Beziehung (S. 2). Der innere Entstehungsgrund derselben liegt in der vernünftigen und sittlichen Anlage des Geistes. Diese Anlage drängt dazu, an die Vollkommenheit als die höchste Ursache und den letzten Endzweck alles Daseins zu glauben (S. 18). So konnte Gott vor allen Gottesbeweisen und Gottesbegriffen erkannt werden, und doch waren alle Gottesbeweise und Wesensbestimmungen in dem ursprünglichen Gottesbewusstsein wirksam und lebendig (S. 34). Die modernen Erklärungsversuche, welche den Ursprung der Religion aus Fetischismus oder Animismus oder aus dichterischer Phantasie oder aus Furcht oder selbstsüchtiger Begierde oder blosem Gefühle ableiten, sind nur geeignet, die „Herabstimmung und Entartung der Religion zu erklären, nicht aber die Religion selber in ihrem eigentlichen und wahren Wesen“ (S. 37). In all diesen Factoren ist etwas Gemeinsames, wenn auch verzerrt, enthalten, nämlich der Drang nach Erkenntniss der höchsten Ursachen und Ziele, nach Herbeiführung einer wahren und dauerhaften Vollkommenheit, das Bewusstsein von einer höheren Macht, das Gefühl des Ungenügens an der irdischen Welt . . . „Doch nicht alles in der Religion ist wahrhaft religiös, so wenig als alles im Menschen wahrhaft menschlich, und alles in der Kunst wahrhaft künstlerisch ist.“ Es ist verwirrend, wenn die modernen Erklärungsversuche Herabstimmungen und Entartungen der Religion als Religion selber fassen; es ist nicht alles Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht und Ordnung, was irgendwie einmal dafür galt; vielmehr besteht die Hauptaufgabe der vergleichenden Forschung darin, das was in der Gesamtmasse der Thatsachen vorliegt, nach den Gesichtspunkten des Wesentlichen und Unwesentlichen zu scheiden (S. 41—43). — Es sind dieses Worte, welche in hohem Maasse geeignet sind, auf die vielverschlungenen Pfade der vergleichenden Religionskunde orientirend zu wirken. Allen jenen modernen Erklärungsversuchen wird alsdann eine in frischen Zügen gehaltene, im ganzen sachentsprechende Darstellung und Würdigung zu theil (S. 43—194). Auf einzelne Punkte, die uns als fraglich erscheinen, können wir hier nicht eingehen.

5. An die Religionsphilosophie reiht sich als zweiter Theil die Offenbarungsphilosophie an. Sie behandelt Begriff und Wesen, religiösen Werth und Möglichkeit, Bedürfniss und Nothwendigkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung, Wunder und Weissagung als Kriterien derselben und deren Geheimnisse.

„Die Uebernatürlichkeit der Offenbarung und Heilsordnung“ — so wird gesagt — „ist erst gegeben, wenn eine unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott als Ziel aufgestellt wird.“

Diese Lebensgemeinschaft mit Gott besteht in dessen wesenhafter

Anschauung, auf welche die zu deren Verwirklichung bestimmten Gnadenthaten und Heilmittel hingeordnet sind (S. 195—196). — Doch wird von dieser übernatürlichen Offenbarung im absoluten Sinne andererseits eine relativ-übernatürliche oder sogen. aussernatürliche Offenbarung Gottes, welche direct auf dieses Ziel nicht hingeordnet ist, unterschieden und deren relative oder moralische Nothwendigkeit erwiesen (S. 196. 219—222). — Mit Recht wird dem geschöpflichen Geiste auch ein angeborenes Verlangen nach der vollkommenen Gottschauung als Ziel zugeschrieben, wenn gleich die Gewährung derselben der göttlichen Liebe vorbehalten bleibt und dem Geschöpfe durchaus nicht geschuldet ist (S. 197—200). — Die Lehre, dass der geschöpfliche Geist zwar ein natürlich-actuelles oder wenigstens ein übernatürlich-actuelles Verlangen nach derselben erwecken könne, wenn sie ihm durch positives Gotteswort als höchste Seligkeit kund geworden, von diesem abgesehen sich aber indifferent zu ihr verhalte, gewährt keine volle Befriedigung. Die Erfüllung eines solch angeborenen Verlangens ist für die geschöpfliche Natur indessen eine bloß unwirksame und bedingte wie die übernatürliche Vervollkommnung überhaupt.

Wie früher die Religion wird auch die Erkenntniss der Göttlichkeit der Offenbarung in erster Linie sehr richtig durch das Causalgesetz begründet:

„Derselbe Weg, der überhaupt aus unserer Subjectivität hinausführt, macht auch die Erkenntniss der Göttlichkeit der Offenbarung möglich“ (S. 255 f.).

Wie die Religion überhaupt, kann auch der Offenbarungsglaube nicht auf ein rein subjectives und unmittelbares Erlebniss im Sinne des Protestantismus sich gründen. Die Offenbarung ist allerdings Lebenserneuerung, Wiedergeburt, Rechtfertigung; sie könnte es aber nicht sein, wenn sie „nicht zugleich und in erster Linie Wahrheitsmittheilung, Lehrweisheit, Vernunftbereicherung wäre.“ Sie hat allerdings auch in Gemüth und Willen einzudringen, doch nicht ohne Erkenntniss ihrer Wahrheit. Die Heilserfahrung des inneren Friedens, der tröstlichen Rechtfertigung, der geistigen Wiedergeburt und Erneuerung wird in allen Erlösungsreligionen behauptet, wie wollte aber „ein Protestant dem brahmanischen und buddhistischen Heiligen das innere Erlebniss seiner Wiedergeburt und Beseligung bestreiten?“ Der Intellectualismus objectiv gültiger Beweisführung ist das eigentliche Kriterium der Göttlichkeit, ist nicht eine Mitgift des griechischen Geistes, wie A. Harnack will (S. 263—269).

6. Die inneren Kriterien der Weisheit und der Heiligkeit und die äusseren Kriterien der Wunder und der Weissagungen sind nicht von einander zu trennen, man darf nicht um der griechischen Sinnesart willen auf die äusseren Zeichen verzichten, aber andererseits um der jüdischen Denkweise willen die inneren Kriterien geringer schätzen; doch

ist es unzweifelhaft, dass „die griechische Forderung die höhere ist, welche Weisheit sucht, als die jüdische, welche Zeichen fordert (1. Cor. 1,22):“

„Die Ueberlegenheit der inneren Kriterien und ihre grundlegende Bedeutung für die äusseren Kriterien erhellt daraus, dass sie selber nicht bestritten werden können, wohl aber wird bei Wunder und Weissagung die Möglichkeit, Erkennbarkeit, Vernünftigkeit, Gotteswürdigkeit und Beweiskraft grundsätzlich und von vornherein bestritten und werden nur beweiskräftig durch Zurückführung auf die inneren Kriterien der Weisheit und Heiligkeit“ (S. 271—273. 355 f. 388).

Hiezu möchten wir bemerken, dass die inneren Kriterien allerdings gar oft den „Weg in die eigentliche Akropolis der Seele“ bahnen, doch als solche nicht hinausführen über die Möglichkeit, Angemessenheit, Wahrscheinlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung; die äusseren führen allein auf deren Thatsächlichkeit hinaus, so dass ihnen insofern ein beziehungsweise Vorrang vor den inneren gebührt. Dieses dürfte auch für die Beglaubigung der Propheten gelten. Wenn manche derselben auch nicht selber durch Wunder und Weissagungen ihren Prophetenberuf bekräftigten (S. 387 ff.), konnten sie ihn doch bekräftigen durch den geschichtlichen Zusammenhang ihrer Verkündigungen mit dem auf solche Weise beglaubigten Prophetismus der vorausgegangenen Zeiten, also sozusagen *ex adiunctis*.

7. Zu den Geheimnissen des göttlichen Lebens wird gegen Janssens, Chr. Pesch u. A. insbesondere dessen Selbstverursachung gerechnet (S. 4. 21—23, 406—408).

„Wenn es inbezug auf die Dreiheit kein Widerspruch ist, durch den immanenten Act begründet zu sein, warum soll dies inbezug auf die Einheit ein Widerspruch sein? Was vielmehr von dem immanenten Act als relativer Denk- und Willensthat inbezug auf die Dreiheit der Personen gilt, kann von dem immanenten Act als absoluter Geistesthat inbezug auf Gott als den Einen nicht verneint werden“ (S. 443).

Nach kirchlichem Glauben ist die göttliche Wesenheit allerdings in ihren verschiedenen Subsistenzweisen, also in verschiedener Hinsicht hervorbringend und hervorgebracht, sie ist es deshalb aber nicht rein als solche; insofern würde sie hervorgebracht sein in einer und derselben Hinsicht, was ein Widerspruch wäre. —

Der Vf. der besprochenen Schrift zeichnet sich durch speculative Begabung wie positiv religionsgeschichtliche und theologische Bildung aus. Er stellt sich nicht ausserhalb der Welt, sondern mitten in die Welt hinein — in die Welt der Vergangenheit und der lebendigen Gegenwart. Er nimmt stets Fühlung mit der Litteratur für und wider und hält Abrechnung mit deren Trägern. Er geht vielfach nicht die ausgetretenen Geleise und verbindet mit Reichthum der Gedanken auch grossen sprachlichen Formenreichthum, unerschöpflich an immer neuen,

seinen Gedanken gegebenen Wendungen. Letzterer Umstand macht es mitunter schwer, den bestimmten, präzisen Sinn seiner Lehr-aufstellungen und Lehrbegründungen herauszufinden, und macht dieses umsomehr schwer für einen Anfänger in der Theologie, welcher noch nicht vollends vertraut ist mit den verschiedenen Systemen, und den oft kurz hingeworfenen Aperçus ein volles Verständniss noch nicht entgegenzubringen vermag. Immerhin wird aber Jeder, der nur einigermaassen sich geistige Arbeit kosten lässt, aus den Ausführungen des Vf.'s mannigfache geistige Anregungen und Bereicherungen erfahren.

München.

Dr. Al. v. Schmid.

Das Bewusstsein der Aussenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnisstheorie. Von Dr. Rud. Eisler. Leipzig, Dürr. 1901. 100 S. *№* 2.

Das Problem von der Beziehung zwischen Vorstellung und Gegenstand soll gelöst, beziehungsweise klar gestellt werden. In möglichst eindeutiger (!) Weise soll gezeigt werden, was an dem „naiven“ Weltbild geändert werden muss, was bleiben darf. „Soll der Standpunkt des Vf.'s präcisirt werden, so ist zu sagen, dass das Ergebniss seines Nachdenkens ein kritischer Realismus und ein Positivismus ist, auch wird einer Metaphysik als Endziel der Philosophie Raum gelassen.“

Diese Selbstkritik im Vorwort des Buches trifft wohl im allgemeinen zu, aber an manchen Stellen, besonders im letzten Kapitel: „Bewusstsein und Sein“ lässt der Vf. einen gewissen Parallelismus zwischen Denken und Sein durchblicken; er konnte also dem Drange der gegenwärtigen „Modetheorie“¹⁾ nicht ganz widerstehen, obwohl er dieser psychologischen Richtung nach seinen Principien ferne steht. Durch diese Halbheit kam er freilich dahin, dass die sonst klaren Ausführungen manchmal sehr verdunkelt wurden. Was soll es z. B. heissen, wenn der Vf. S. 93 f. schreibt:

„An und für sich sind die Sinnesdata weder physisch noch psychisch oder auch beides (!), erst die Beziehung einerseits auf die Objecte, anderseits auf das Ich macht sie bald zu etwas Physischem, bald zu etwas Psychischem. Es handelt sich hier um verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung des Gegebenen, nicht um zwei Reihen von Qualitäten.“ — „Das Wirkliche sind nicht Erlebnisse eines Ichs und eine Welt von körperlichen Gegenständen, sondern Erlebnisse, die als solche psychisch sind, während ein Theil ihrer Inhalte, die Inhalte der Sinneswahrnehmung, wegen ihres Verhaltens als Gegenstände, Körper, Dinge aufgefasst und gedeutet werden müssen, aber auch als Bewusstseinsinhalte betrachtet werden können.“

Diese Sätze tragen die Tendenz des Parallelismus an der Stirne, sind aber in einzelnen ganz dunkel gehalten. Dies kommt aber daher,

¹⁾ Vgl. Gutberlet, Der Kampf um die Seele.

dass sie in das System des Verfassers nicht passen. Um den Widerspruch mit sich selbst zu vollenden, sagt er dann ganz am Schlusse seines Buches:

„Die psychischen Vorgänge haben den Charakter absoluter Wirklichkeit, sie haben in sich Bestand. Sie sind nur für das eigene Ich immanent, für jedes fremde Subject aber transcendent. Ihnen analog müssen wir uns die transcendenten Factoren der Dinge überhaupt denken, so dass man auch sagen kann, die Aussenwelt besteht aus Objecten mit psychischen Processen.“

Dies soll eben Parallismus und zugleich Realismus sein, und beide lassen sich nicht vereinigen, so sehr sich der Vf. auch bemüht; sobald er diesem Ziele zustrebt, wird er unklar. Abgesehen von seinem Commentar zu Kant im Kap. 5 haben wir die Ausführungen als lichtvoll und präcis gefunden, aber wenn Kant schon unklar ist, der Vf. macht ihn in seiner Kategorienlehre noch unklarer. Dagegen ist zu loben, dass er von dem „naiven“ Weltbild viel mehr als Kant bestehen lässt und den Kant'schen Standpunkt nur ganz ohnehin gelten lässt, aber seinen Schematismus in den Kategorien verwirft und diese letzteren nicht nur als leere Denkformen ohne jeglichen Inhalt gelten lässt, sondern als Denkmittel des Geistes. Schon das der Anschauung sich Darstellende zeigt eine gewisse Ordnung des Zusammenhanges und der Succession, die das Denken nöthigt, die Kategorien auf die Objecte der Wahrnehmung zu übertragen, sie sind nicht nur formale, sondern auch materiale Begriffe. Der Satz, dass die Kategorien nur subjectiv seien, ist von Kant nicht unwiderleglich bewiesen worden. Die Dinge sind so wahr wie wir selbst, nicht mehr und nicht weniger. Das durch die Kategorien bezeichnete Verhalten ist das eines Ansichs. Allerdings bleibt der Satz, dass uns keine Sinneswahrnehmung etwas über die Beschaffenheit des Ansich der Dinge verrathen kann, bestehen. (!) Jedoch stellt der kritische Realismus (S. 47) die naive Weltansicht, nach welcher die Empfindungen für Wirkungen der Dinge gehalten, und Gegenstand und Wahrnehmungsinhalt als eins gesetzt werden, nicht auf den Kopf, er muss ihre Grundvoraussicht, dass die Wahrnehmungsobjecte Dinge ausser uns bedeuten, anerkennen. Aber der kritische Realismus geht über den naiven dogmatischen dadurch hinaus, dass er einsieht, die Wahrnehmungsobjecte als Wahrnehmungsinhalte haben nur ein relatives (ein Fürunssein), und nur die Dingheit derselben hat ein An- und Fürsichsein. Dem kritischen Realismus erscheinen die Wahrnehmungsinhalte als das Product nicht der Dinge und nicht des Subjects allein, sondern der Reaction des Ichs auf die seitens der Dinge erfahrenen Einflüsse. Transcendente Factoren, die uns selbst nicht gegenständlich werden, nöthigen uns zum Setzen der Aussenwelt. Der Solipsismus kann die Welt nicht erklären. Nur beschränkte Kenntniss von dem transcendenten Factor ist zu erreichen. Ihre Existenz und ihre Beschaffenheit als unserem Innensein analog.

Mit diesen Anschauungen könnte man sich einverstanden erklären. Aber nicht mit denen über die Substanz. Der Vf. ist nämlich offenbar geneigt, den Substanzbegriff in dem Begriffe der Kraft aufgehen zu lassen. Das Ich sei Vor- und Urbild aller Substanz, indem wir die Ichheit in die Umgebung hineinlegen, machen wir aus den Einzeldingen Substanzen. Die Einzelerlebnisse fordern eine Substanz, einen Träger, dem sie inhären. Im Ich wird Substantialität und Inhärenz unmittelbar erlebt. Das, was bei allem Wechsel der Qualitäten der Objecte verharret, ist der Widerstand, den sie uns und anderen Objecten entgegenstellen. Die Dinge sind Substanzen, weil und indem sie Kräfte entfalten, Substanz, Ding und Kraft sind in Wirklichkeit nicht dreierlei, sondern nur verschiedene Namen einer Wesenheit, die Dinge sind durch ihre Kräfte Substanzen. Wenn es dann S. 68 heisst:

„Nicht berechtigt ist das Bestreben des Positivismus, den Substanzbegriff gänzlich eliminiren zu wollen. Für die Erkenntnistheorie und Metaphysik wird die materielle Substanz immer mehr als einen bloßen Energiecomplex bedeuten müssen, weil eine befriedigende Weltanschauung ohne Setzung eines Fürsichseins der Dinge, das nur als Innensein (!) denkbar ist, nicht möglich ist“, so ist dies zunächst ein Widerspruch mit dem Früheren und mit dem positivistischen Standpunkt des Vf.'s und ist ausserdem keine genügende Deutung des Substanzbegriffes, weil das „Innensein“ nicht so viel besagt, als die alten Metaphysiker unter Substanz verstehen, sondern einen Parallelismus andeutet, der die Dinge von aussen und von innen betrachtet, ohne ein wirklich Inneres oder Fürsichbestehendes zuzugeben.

Ganz trefflich erschienen uns die Ausführungen des Vf.'s über die Causalität, weil er diesen Begriff mit Glück vertheidigt gegen die Skeptiker, welche das Gesetz vom zureichenden Grunde und von der Ursächlichkeit leugnen.

„Zu den Denkgesetzen gehört auch der Satz vom zureichenden Grunde. Wir wollen Zusammenhang und Stetigkeit in unserem Denken haben. Wir können die Welt nicht anders als am Leitfaden der Causalität begreifen. Unsere Ueberzeugung von der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes ist nicht inductiv aus der Erfahrung abgeleitet. Wir bringen den Satz der Causalität an alle Erfahrung heran, wir sind überzeugt, dass er für jede mögliche Erfahrung gelten werde.“

Ursache-sein ist mehr als Aufeinanderfolgen, es ist Thätig-sein und Wirken, dies ist vollständig richtig, unrichtig aber ist der Satz:

„Nothwendigkeit, Zwang, Müssen, Gebundensein ist etwas, was an sich nur durch innere Erfahrung gegeben ist: Im Verhältniss des Willens zur Handlung.“

Unsere Willenshandlungen sind gewiss auch dem Causalgesetz unterworfen, aber hier hebt die Freiheit, welche der Vf. zu leugnen scheint, den Zwang auf, welcher gewiss bei den Naturereignissen vorhanden ist.

Ursache in engerem Sinne sei die unmittelbar die Wirkung auslösende Bedingung, Ursache im weiteren Sinne aber der ganze, empirisch gar nicht auffindbare Zusammenhang des Geschehens: die Weltconstitution. Diese könne als ein Gesamtwille aufgefasst werden, da jedes einzelne Wesen gehorchen muss vom Anorganischen bis zum hochentwickelten Organismus. Wir deuten den Zusammenhang der Handlungen der Dinge als eine Totalität von Wollungen. Etwas Mystisches habe diese Auffassung nicht, man deute eben den stetigen Zusammenhang der Dinge als Manifestation einer transscendenten Welt, einer Welt des Ansich- und Fürsichseins.

Wenn in diesen Sätzen die Metaphysik des Vf.'s zum Ausdruck kommen soll, so können wir freilich auch damit nicht einverstanden sein. Ein voluntaristischer Pantheismus genügt nicht, „den Sinn der Welt zu verstehen.“

Hechingen.

W. Ott.

Esthétique fondamentale. Par Ch. Lacouture S. J. Précédée d'une lettre de M. Eug. Guillaume. Paris, Retaux. 1900. XVII, 422 p.

Dem Werke, das wir hiemit besprechen, ist ein Empfehlungsbrief des Directors der französischen Akademie zu Rom, E. Guillaume, vorangedruckt, worin zur Charakteristik des Buches gesagt ist: „En un mot c'est une esthétique spiritualiste et religieuse.“ Das erste dieser zwei Epitheta ist nicht ganz zutreffend, denn diese Aesthetik betont zwar stark, wie wir sehen werden, das geistige oder intellectuelle Element im Reiche der Schönheit, aber sie anerkennt auch die Function der Sinnlichkeit und geht hierin sogar über das richtige Maas etwas hinaus. Besser begründet ist das zweite Epitheton („religieuse“), denn in der That tritt das religiöse Element in dieser Aesthetik mehr als sonst in den Vordergrund.

Im Vorwort unterscheidet der Autor in der Behandlung der Aesthetik subjective und objective Methode, wobei Kant als Hauptvertreter der subjectiven Methode bezeichnet wird, und der Autor für die objective sich entscheidet. — Das Vorwort enthält auch schon die Eintheilung des behandelten Stoffes in fünf Bücher, wovon das erste vom Begriff, das zweite von der Eintheilung, das dritte von der Stufenordnung, das vierte von der Wirkung, das fünfte von der Beurtheilung und Werthschätzung des Schönen handelt.

1. Nach Ausscheidung solcher Definitionen, welche zu sehr von einander differiren, wird aus jenen, die in gewissen Hauptpunkten übereinstimmen, die Definition abgeleitet: Das Schöne (Le beau) sei der Glanz der Ordnung (la splendeur de l'ordre).

Hier muss Recensent bemerken, dass der Autor statt des concreten Ausdrucks „Le beau“ besser den abstracten „La beauté“ gebraucht hätte, denn zu sagen: „Das Schöne sei der Glanz der Ordnung“ geht nicht wohl an. Der Autor scheint das selbst gefühlt zu haben, denn in den zunächst auf jene Definition folgenden Kapiteln (4 und 5), wo der Begriff der Ordnung in zwei Factoren, Mannigfaltigkeit und Einheit zerlegt wird, ist der abstracte Ausdruck „beauté“ gebraucht.

Der Glanz als constitutives Element der Schönheit wird auch von Stöckl aufgeführt, indem er erklärt: „Die Schönheit *in abstracto* ist der Glanz der Vollkommenheit.“ Aber weder Stöckl noch Lacouture geben eine vollkommen befriedigende Erklärung darüber, was mit diesem Glanze gemeint sei. Jedenfalls ist der Ausdruck im metaphorischen Sinne gebraucht, und solche Ausdrücke sollten in Definitionen möglichst vermieden werden. Der französische Aesthetiker führt, wo er von dem Glanze als Requisit der Schönheit spricht, eine Stelle an von Paul Vallet, welcher sage: „Der Glanz ist im Schönen, was die Evidenz in der Wahrheit.“ Recensent gesteht, dass ihm der Ausdruck „Evidenz“ zur Bezeichnung dessen, um was es hier sich handelt, besser gefällt als Glanz, nur möchte er die Evidenz, die dem Schönen eignet, zur Unterscheidung von der Evidenz der Wahrheit, als ästhetische Evidenz bezeichnen. Es genügt nicht, dass das Schöne in sich selbst vollkommen ist, seine Vollkommenheit muss auch evident, und zwar unmittelbar evident sein, sie muss dem betrachtenden Subject unmittelbar einleuchten. Wir glauben, das, was hier gemeint ist, durch eine mikroskopische Beobachtung illustriren zu können. Die Diatomaceen gehören zu den schönsten Gebilden der organischen Welt, aber mit freiem Auge betrachtet erscheinen sie entweder gar nicht oder nur als kleine Pünktchen, an denen man noch nichts unterscheiden kann. Erst bei genügender Vergrößerung offenbart sich ihre Schönheit. Die Vollkommenheit dieser Gebilde, eine Vereinigung grosser Mannigfaltigkeit mit Einheit im engsten Raume ist auch vor der mikroskopischen Vergrößerung objectiv vorhanden, aber es fehlt ihr noch die Evidenz, sie ist dem betrachtenden Subject noch nicht offenbar. Bei sichtbaren Objecten ist nun allerdings mit dieser Evidenz oft auch Glanz im buchstäblichen Sinne verbunden, aber nicht immer. Wird der Ausdruck „Glanz“ in der Definition des Schönen buchstäblich genommen, dann ist er zu eng, weil gar viele schöne Dinge keinen Glanz im buchstäblichen Sinne besitzen; wird aber jener Ausdruck metaphorisch genommen, dann ist er zu vag. Dass übrigens auch unser Autor mit dem Worte „Glanz“ eigentlich die evidente Selbstoffenbarung des Schönen meint, dürfte folgende Stelle zeigen:

„Il faut que l'ordre resplendisse, c'est-à-dire qu'il soit assez saillant, assez éclatant pour nous affecter.“

2. Auf die Definition folgt die Eintheilung des Schönen, wobei der Begriff der Ordnung zu grunde gelegt, und dreierlei Ordnungen unterschieden werden: eine materielle oder physische, dann eine intellectuelle und eine moralische, welchen drei Ordnungen drei Species von Schönheit entsprechen, eine materielle, intelligible und moralische.

Im Anschlusse an diese Haupteintheilung wird dann in mehreren Kapiteln von den drei Ordnungen des Schönen im einzelnen gehandelt, und zwar zuerst von dem rein materiellen Schönen, wobei der Autor gegen Jene sich wendet, welche in der Bekämpfung der materialistischen Aesthetik sich verleiten liessen, die Existenz einer exclusiv sinnlichen Schönheit zu leugnen. Im Gegensatz hiezu wird behauptet, dass zwar bei der Betrachtung materieller Geschöpfe unsere Einbildungskraft und Intelligenz zu übersinnlichen Ideen sich erheben könne, es sei aber gewiss, dass, abgesehen von allen derartigen Gedanken und Gefühlen unsere Augen und Ohren wahrhaftige ästhetische Genüsse uns gewähren.

Recensent glaubt, hier hervorheben zu müssen, dass der Autor durch den obigen Satz nicht bloß behauptet, es gebe rein materielle Objecte, welche schön sind, was man unbedenklich einräumen kann und muss, sondern er behauptet überdies, es gebe auch einen ästhetischen Genuss, welcher schon durch die höheren Sinne, Ohr und Gesicht allein, ohne irgend eine Mitbetheiligung der Intelligenz zustande komme. In diesem Satze nun kommt der Autor nicht bloß mit seinem Ordensgenossen Jungmann, sondern auch mit Thomas v. Aquin, ja im Grunde mit sich selbst in Widerspruch. Jungmann hat nämlich in seiner Aesthetik den Satz aufgestellt: Die Schönheit ist ein übersinnlicher Vorzug, und er führt Gründe an zum Beweise, dass die Sinne des Gesichtes und des Gehöres, ohne Mitbetheiligung der Intelligenz nicht fähig seien, die Schönheit körperlicher Dinge zu erfassen. Ein Hauptgrund wird hergenommen gerade von der Ordnung, welche ja nach unserem Autor das Fundament aller Schönheit ist. Jungmann führt aus Thomas¹⁾ eine Stelle an, worin gesagt ist, eine eigenthümliche Function der Vernunft sei es, die Ordnung zu erkennen. Die sinnlichen Erkenntnisspotenzen seien nicht imstande, das Ordnungsverhältniss eines Dinges zu anderen zu erfassen. Dies sei ausschliesslich Sache der Intelligenz. Nun aber hat unser Autor gerade die Ordnung als das fundamentale Element aller Schönheit hingestellt. Wenn nun die Sinne ohne Mitbetheiligung der Intelligenz nicht fähig sind, das fundamentale Element der Schönheit, die Ordnung, zu erfassen, dann gibt es keine rein sinnliche Schönheit.

An einer späteren Stelle (p. 243), wo die Frage berührt wird, ob auch die Thiere ästhetischen Sinn haben, wird dies verneint, weil den Thieren die Intelligenz abgehe. Dann kann aber auch beim Menschen

¹⁾ *Comment. in Arist. Ethic. ad Nicom. lib. I. lect. 1.*

ohne Mitbetheiligung der Intelligenz kein wahrhaft ästhetischer Genuss stattfinden.

Ausführlich — mehr als es in anderen ästhetischen Werken geschieht — ist das intellectuell und das moralisch Schöne behandelt und durch concrete Beispiele illustriert. Beim Nachweis des intellectuell Schönen wird auf die Gesetzmässigkeit und Teleologie der Natur, bei Erörterung des moralisch Schönen auf Beispiele heroischer Tugendübung hingewiesen. Auch der Einfluss der Religion, speciell der christlich-katholischen, auf das moralisch Schöne kommt hier zur Sprache.

3. In dem Kapitel von der Gradation des Schönen und der Schönheit werden zwei Stufenordnungen unterschieden, erstens jene, welche schon durch die Haupteintheilung gegeben ist, denn die drei Hauptarten des Schönen, das materielle, das intelligible und das moralische, bilden, wie gezeigt wird, zugleich drei Stufen, indem das intellectuell Schöne über dem materiellen, und das moralisch Schöne über den beiden anderen stehe.

„C'est uniquement notre plus ou moins de beauté moral qui détermine notre place et notre sort éternel.“

An diese Stufenordnung schliesst sich noch eine andere, wobei der Rang, den ein Wesen in der Ordnung der geschaffenen Dinge einnimmt, maasgebend ist, und hier werden noch zwei Ordnungen unterschieden, eine natürliche, die mit dem Mineral beginnt und im Menschen culminirt, und eine übernatürliche, die mit der übernatürlichen Schönheit des Christen beginnt, dann zur Schönheit der Heiligen und der Gottesmutter aufsteigt, und in der Schönheit des verklärten Gottmenschen gipfelt. Die Durchführung dieser doppelten Gradation kann als originell und gelungen bezeichnet werden.

4. Das von der Einwirkung des Schönen auf das betrachtende Subject handelnde Buch zeigt, welche Function oder Rolle hiebei den äusseren Sinnen, der Einbildungskraft, der Intelligenz, dem Willen und dem Gemüthe zukomme. Es wird hier ferner gezeigt, dass alle Potenzen der Seele von dem Schönen in verschiedenen Graden berührt werden, am directesten jedoch die erkennenden Vermögen. Hier trifft der Autor mit Stöckl und Gietmann zusammen, welcher letztere¹⁾ die Frage, ob die Schönheit zunächst Gegenstand des Erkenntnissvermögens oder der Strebekraft sei, zu gunsten des ersteren entscheidet. Nebenbei sei bemerkt, dass der Autor in diesem Buche auch den Vorgang der Projection („transposition de la sensation“, p. 223), erwähnt und im Anschluss an Helmholtz das Vorkommen unbewusster geistiger Vorgänge hervorhebt.

5. Das fünfte und letzte Buch, von der Werthschätzung („appréciation“) des Schönen, stellt sechs Gesetze, die hiebei maasgebend seien, auf, nämlich ein constitutives, ein specifisches, ein hierarchisches, ein typisches,

¹⁾ Kunstlehre I. S. 101.

ein psychologisches und ein Gesetz der Befreiung („loi d'affranchissement.“) Diese Gesetze sind zum theil Folgerungen aus dem Inhalte der vorausgehenden Bücher, so besonders das constitutive, welches die schon bei der Definition besprochene Verbindung von Mannigfaltigkeit und Einheit als constitutives Element der Schönheit bezeichnet.

Auf eine Erklärung und Kritik aller dieser Gesetze im einzelnen kann die Recension nicht wohl eingehen. Wir bemerken nur noch im allgemeinen, dass diese Aesthetik, wenn man ihr auch nicht in allen Punkten zustimmen kann, dennoch durch viele und grosse Vorzüge sich empfiehlt, denn sie bringt mit grossem Nachdruck die Objectivität des Schönen, das geistige, moralische und religiöse Element in demselben zur Geltung; sie berührt alle wichtigen ästhetischen Fragen und behandelt dieselben in einer klaren fliessenden Darstellungsform. Der Autor zeigt auch umfassende Kenntniss der einschlägigen Litteratur, auch viele deutsche Autoren sind citirt, und er entnimmt aus Natur und Kunst treffende Beispiele zur Illustrirung theoretischer Sätze. Willkommene Beigaben sind ein alphabetisches Verzeichniss der behandelten Materien und ein Verzeichniss der citirten Autoren und Künstler.

Auch die äussere Ausstattung des Buches ist dem ästhetischen Inhalte entsprechend, namentlich Papier und Druck sehr schön, und der letztere sehr correct. Das Buch verdient auch in Deutschland gelesen zu werden.

Dillingen.

Dr. F. X. Pfeifer.

Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia s. Thomae. Ad usum scholarum adornavit Theod. Meyer S. I. Pars II. Ius naturale speciale. Freiburg, Herder. 1900. 952 p. *N.* 9.

Der 1. Band, der bereits im Jahre 1885 erschienen ist, hat s. Z. eine sehr günstige Beurtheilung erfahren.¹⁾ „Mit Spannung sehen wir“, schrieb G. Grupp, „dem Erscheinen des zweiten Theiles entgegen.“²⁾ Leider hat dieser so lang auf sich warten lassen, indes nicht zu seinem Schaden. Durch Kränklichkeit verhindert, rascher zu arbeiten, hat der Vf. desto mehr Musse gefunden, die zahlreichen und hochwichtigen Probleme des speciellen Naturrechts reiflich zu erwägen und seine Resultate in vollendeter Form zur Darstellung zu bringen. In der That wird man von der lichten Klarheit und ruhigen Sicherheit der Entwicklung sowohl, als auch von der Glätte und Eleganz der Sprache auf's angenehmste berührt. Ebenso befriedigt in hohem Maasse die streng logische Synthese

¹⁾ Vgl. z. B. Philos. Jahrbuch. 1889, S. 184 ff.; Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck). 1886, S. 336 ff. — ²⁾ Phil. Jahrbuch a. a. O. S. 189.

innerhalb der einzelnen Sectionen sowie die Durchsichtigkeit und Kraft der Beweisführung für die aufgestellten 84 Thesen. Nicht selten imponirt dabei die vielseitige, weitere Gebiete der älteren, neueren und neuesten Litteratur umfassende Erudition des bescheidenen Autors.

Was das Verhältniss dieses 2. Bandes zu dem ersten betrifft, so müssen wir ihn, obwohl er erst 15 Jahre später das Licht der Welt erblickt hat, als dessen rechten Bruder anerkennen, den nur derselbe Rechtsphilosoph mit gleicher Hingabe aus homogenem Stoffe erzeugen konnte.

Beide Bände tragen innerlich wie äusserlich ein vollkommen einheitliches Gepräge: Die Hauptlehrsätze sind in scharf formulirten Thesen ausgesprochen, deren Sinn und Tragweite in vorausgeschickten Erklärungen, nicht selten auch noch in Vorbemerkungen zu den Beweisen, genau umschrieben ist; die Beweise selbst sind durchweg in die syllogistische Form gebracht, wodurch Deutlichkeit und überzeugende Kraft derselben wesentlich gewinnen.

Um übrigens dem Leser die wünschenswerthe Abwechslung in der Darstellung zu bieten, wird auch bei der weiteren Begründung der Prämissen häufig genug die freiere Redeform angewendet. „Corollarien“, „Scholien“ und „Bemerkungen zur Lösung der Schwierigkeiten“ („Notanda ad solvendas difficultates“), in welchen die zu machenden Unterscheidungen mit Scharfsinn nahe gelegt werden, vollenden, wie einerseits logisch das Geflechte, so andererseits ontologisch den Werth und die Weite der Ideen. Dabei geht M. mit unermüdlicher Treue, wie im ersten so im zweiten Theile, auf die Principien des hl. Thomas zurück.

„Die unsterblichen Werke des englischen Lehrers werden auf die mannigfaltigste Weise benutzt, und zwar so, dass man sieht, der Vf. hat die Schätze, die in denselben aufgespeichert liegen, zu seinem Eigenthum gemacht und schöpft daraus mit grosser Leichtigkeit.“¹⁾

Das gilt vom zweiten wie vom ersten Bande.

Ueber den Inhalt dieses 2. Bandes²⁾ berichten wir das Folgende: Während im 1. Bande auf *ius*³⁾ *in genere*, dessen Subject der Mensch als vernünftiges Wesen ist, als 2. Abschnitt *ius sociale in genere* folgt, ist im vorliegenden 2. Bande, nachdem wieder im 1. Abschnitt *ius absolutum in specie*, das die höchsten natürlichen Rechte und Pflichten des Individuums als solchen umfasst, S. 1—90 zur Darstellung gebracht worden ist, *ius sociale in specie* sofort in zwei coordinirte Abschnitte, nämlich 2. *ius sociale privatum* (S. 91—239) und 3. *ius sociale publicum* (S. 240—938) zerlegt, eine Eintheilung, die streng genommen

¹⁾ Czéntár über den 1. Bd. in Zeitschr. f. k. Theol. 1886. S. 342. —

²⁾ Hier sei bemerkt, dass demselben ein vollständiges „Sach- und Namenregister“ über beide Bände angefügt ist. — ³⁾ *Ius* ist hier im weiteren Sinne = *rectum morale* zu nehmen.

unlogisch und deshalb auffallend erscheint, weil der Vf. mit allem Nachdruck betont, dass der Begriff des Staates dem Gattungsbegriff *societas* untergeordnet ist, dessen 1. Art die *societas domestica*, die Familie sei.

Die 1. Section besteht aus einem einzigen Buche „de officiis et iuribus hominis absolute spectati“, das in 3 Kapiteln „de officiis hominis a) erga Deum, b) erga se ipsum, c) erga proximum“ handelt. Die vortragenen Lehren sowie die vorgelegten Beweise derselben sind im ganzen unanfechtbar. Zu der 2. These (cp. I. art. 1 § 4): „Possibilis est divina revelatio tum generatim spectata tum in specie mysteriorum seu veritatum, quae captum humanae mentis transcendunt“ bemerken wir, dass der 2. Theil, da er, wie insbesondere aus den *Notanda* zu schliessen, von absolut übernatürlichen Lehren verstanden werden soll, in der Naturphilosophie nur im negativen, nicht im positiven Sinne bewiesen werden kann.¹⁾ Zu den „veritates, quas ratio nec percipere, nec demonstrare potest (p. 20), gehört eben auch die Existenz von Mysterien im stricten Sinne.

Die zweite Section zerfällt in zwei Bücher mit je vier Kapiteln. Nachdem im ersten Buche die Rechte der *societas domestica* a) *coniugalis*, b) *parentalis*, c) *herilis*, d) *familiaris* festgestellt worden sind, wird im zweiten Buche mit aller nur wünschenswerthen Klarheit und Gründlichkeit das private Eigenthumsrecht behandelt, dessen Fundament allerdings in den absoluten Rechten der menschlichen Persönlichkeit liegt, die nicht nur in der Pflicht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung sowie in dem Recht, sich zielbewusst und frei zu bethätigen, das abstracte Recht einschliesst, die äusseren Dinge zu gebrauchen (Th. 23), sondern auch die Berechtigung, aus den noch negativ gemeinsamen Dingen jede beliebige individuelle Sache an sich und in Gebrauch zu nehmen (Th. 24). Das formelle Eigenthumsrecht im engeren Sinne aber („dominium stricte acceptum seu stabile“, p. 128), dessen das Menschengeschlecht, wie es thatsächlich ist, nothwendig bedarf (Th. 25), und das keineswegs auf Vertrag oder Gesetzgebung zurückgeführt werden kann (Th. 26), hat seinen wahren Ursprungstitel in dem oben angedeuteten absoluten Grundrecht der menschlichen Persönlichkeit, sofern dasselbe durch die natürlichen Zwecke des gesellschaftlichen, zunächst des häuslichen Lebens differenzirt ist. (Th. 27.) Es gehört also zum *ius sociale privatum*. Ferner ist klar, dass jede national-ökonomische Theorie verwerflich ist, deren praktische Anwendung zur Folge hat, dass die Güter der Erde in den Händen Weniger zusammenfliessen (p. 130), wie auch Leo XIII. in seiner berühmten Encyklica *Rerum novarum* hervorgehoben hat. Damit ist aber auch der Communismus, sowohl der negative anar-

¹⁾ Vgl. Granderaath: „Speculation, Erörterung über die Existenz von Mysterien“, Zeitschr. f. kath. Theol. 1886. S. 506 ff.; Pesch, *Institutiones pro-paedeuticae* n. 165.

chistische, als auch der positive collectivistische widerlegt. Das Wesen und die mannigfachen Phasen der socialistischen Bewegung sind (p. 135—154) in übersichtlicher Zusammenfassung unter sorgfältiger Scheidung der leitenden Ideen zur Darstellung gebracht. Von der Erwerbung des Eigenthumsrechtes, der ursprünglichen durch Besitzergreifung oder Zuwachs, der abgeleiteten durch Uebertragung oder Vererbung oder Erbsitzung (Verjährung), sowie von dessen Verlust und Beschränkung handelt das dritte, von den verschiedenartigen Verträgen, wodurch das Eigenthumsrecht übertragen werden kann, das vierte Kapitel dieser hochinteressanten Section.

Den Löwenantheil des starken Bandes (S. 240—938) hat die dritte Section (*ius sociale publicum*) beansprucht. Sie zerfällt zunächst in zwei Bücher: *ius publicum internum* und *ius publicum externum*. In dem ersteren, das fünf Kapitel zählt, interessirt uns vor allem die ausführliche und grundlegende Auseinandersetzung des Vf.'s über das Wesen des Staates, dessen Idee aus seinem Ursprung und seinem Zweck abgeleitet wird. Ist schon historisch der Satz gerechtfertigt, dass mit nichten die freie Wahl der Menschen als ausschliessliche Ursache der Staatenbildung gelten kann, da offenbar unmittelbar und mittelbar natürliche Ursachen vor jeder freien Vereinbarung einen wirksamen Einfluss auf die Staatenbildung haben mussten, so erhebt die philosophische Betrachtung diesen Satz negativ und positiv zur zweifellosen Gewissheit.

Der sociale Radicalismus ist in jeder Gestalt absurd. Schon im ersten Bande (n. 393 sqq. u. nn. 530—535) sind die Beweise dafür erbracht. Das System des historischen Fatalismus aber ist nicht nur ungenügend, wie die Theorie der allmählichen privaten Aggregation, sondern principielle Leugnung jedes rechtlichen Fundamentes. Ausführlicher wird die Socialvertrags-Theorie der späteren Scholastik und der Pufendorf'schen Schule widerlegt. „Die rechtliche Verpflichtung, wodurch überhaupt eine politische Gesellschaft formell besteht, kann aus einem socialen Vertrag nicht abgeleitet werden.“ (Th. 32.) Dieselbe entspringt vielmehr, das materielle Substrat vorausgesetzt, unmittelbar aus dem Naturgesetze. (Th. 33.) Damit stimmt der hl. Thomas und die alte Scholastik, wenn auch nicht im Ausdruck, so doch in der Sache überein. Denn das *ius gentium*, aus dem nach dem hl. Thomas rechtlich der Staat entspringt, ist nach dem englischen Lehrer selbst dem Menschen natürlich, insofern er *ens sociale* ist. Seiner nun folgenden Erörterung über den Zweck des Staates schickt der Vf., wie gewöhnlich, einen geschichtlichen Ueberblick voraus. Alle Möglichkeiten scheinen ihre Vertreter gefunden zu haben. Hat der Staat nach Haller gar keinen eigenen Zweck, so soll er nach Hegel absoluter Selbstzweck sein. In der Mitte liegt die Wahrheit, welche die christliche Philosophie von jeher erkannt, aber selbstverständlich erst

in neuerer Zeit, durch die modernen Verirrungen genöthigt, bestimmter formulirt hat. Wie die „Rechtsschutztheorie“ das Ziel des Staates nicht erreicht (Th. 34), so schießt die „Culturstaats-theorie“ weit darüber hinaus. (Th. 35.) Auch die „fortgeschrittene Rechtsstaatstheorie“, wonach der Staat als „verwirklichte Rechtsordnung“, das Recht aber als „der Wille des Staates“ aufzufassen ist, kommt auf Hegel'sche Staatsvergötterung hinaus. (Th. 36.) In der 37. und der 38. These wird der wahre (formelle) Zweck des Staates festgestellt. Die letztere lautet:

„Der dem Staate von der Natur vorgesezte Zweck ist: einerseits die sociale Ordnung, welche die Würde der vernünftigen Menschennatur und die organische Gliederung der Gesellschaft fordern, wirksam zu stützen, andererseits — innerhalb der Grenzen dieser Ordnung — für die äusseren, öffentlich nothwendigen Bedingungen einer allseitigen bürgerlichen, gesellschaftlich zu erstrebenden Wohlfahrt harmonisch zu sorgen.“

Der Sinn der These wird ausführlich klargestellt, und ihre Wahrheit durch überzeugende Beweise geschützt. Nun ergibt sich die wahre Staatsidee von selbst. Wir gehen auf die Darlegung derselben nicht weiter ein. Aber einen Wunsch möchten wir hier zum Ausdruck zu bringen uns erlauben, den Wunsch nämlich, dass die gesetzgebenden Factoren, die Fürsten nicht nur, sondern auch die Vertreter der Völker in den gesetzgebenden Körperschaften, die im Vorstehenden kurz skizzirte Abhandlung über Wesen und Zweck des Staates gründlich studiren und wohl beherzigen möchten. Den Fürsten insbesondere wäre namentlich auch das folgende (2.) Kapitel „über die höchste politische Auctorität oder das Princip des politischen Organismus“ zum Studium zu empfehlen, damit sie sich davon überzeugen, dass sie wirklich „Könige von Gottes Gnaden sind“, insofern die königliche Gewalt selbst nur vom Urheber der menschlichen Natur verliehen sein kann, mag auch zur Bestimmung ihres Trägers in einzelnen Fällen die Zustimmung des Volkes in Form einer Wahl mitgewirkt haben. Ebenso interessant wie instructiv sind auch des Vf.'s Aufstellungen und Erörterungen über die verschiedenen Regierungsformen, über die Verfassung (3. Kap.), über das Erbfolgerecht in den Monarchien, das dem Wahlrecht vorzuziehen sei; über den Constitutionalismus, der nur der abnormen Zustände wegen, die am Ende des 18. und im 19. Jahrhundert herrschten, eine relative Zeitgemässheit und praktische Nützlichkeit beanspruchen könne; ferner über den Werth und die Grenze der Trennung der Regierungsgewalten, sowie über die Volksvertretungen, die dem Organismus des Staatskörpers entsprechen sollten, jedenfalls aber keine Parteilichen sein dürfen.

In der Frage nach dem Rechtsverhältniss zwischen dem Haupt und den Gliedern des Staates (4. Kap.), das ein gegenseitiges ist, werden die

Grenzen der Unterthanenpflicht durch die Rechte des Regenten bestimmt, der seinerseits in erster Linie Gott verantwortlich, aber zugleich dem Staatskörper gegenüber rechtlich verpflichtet ist. Selbst dem ungerechten Usurpator, der übrigens weder von der „vollendeten Thatsache“ noch von dem Votum des Volkes einen Rechtstitel herleiten kann, haben die Bürger nach vollzogener Usurpation in Allem Folge zu leisten, was zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung und zur ordnungsmässigen Verwaltung des Staates gehört. Im Falle tyrannischen Misbrauchs der Gewalt seitens des rechtmässigen Herrschers ist der passive Widerstand immer gestattet und fast immer auch von praktischem Erfolg begleitet, der active aber nur dann erlaubt, wenn der Tyrann kraft eines höheren Rechtes die Legitimität verloren hat oder seine Grausamkeit so weit treibt, dass das Volk in offener Gefahr schwebt, seiner höchsten und heiligsten Güter gänzlich beraubt zu werden. Eigentliche Rebellion und Tyrannenmord sind dem Naturgesetz zuwider. Ueberall tritt M., auf Rechtsprincipien gestützt, ebenso furchtlos, wie vorurtheilsfrei für Wahrheit und Recht in die Schranken. Davon zeugt besonders das letzte (5.) Kapitel des 1. Buches dieser 3. Section, das von den Functionen der öffentlichen Gewalt, und zwar *a*) der gesetzgebenden, *b*) der richterlichen und *c*) der „ausführenden“ und „gubernativen“ Gewalt handelt. Der Gesetzgeber ist verpflichtet, „nicht nur eine allgemeine Kenntniss von dem wirklichen Zustand des Staates, von seinen inneren und äusseren, gegenwärtigen oder für die Zukunft drohenden Gefahren, von den vorhandenen materiellen Hilfsquellen und anderen ähnlichen Nachweisen, welche den Staat in seiner Totalität betreffen, sich zu verschaffen, sondern seine Kenntniss muss sich ausserdem erstrecken auf die Nothlage und die Bedürfnisse der Staatsbürger, namentlich diejenigen, welche vielen oder gar ganzen Klassen derselben gemeinsam sind, um deren ökonomische oder moralische, locale oder persönliche Ursache zu erforschen.“ (S. 545.) Wie die Verhältnisse in den meisten Staaten gegenwärtig liegen, werden die Gesetze nicht selten auf grosse „öffentliche Lügen“ gegründet; das Gebiet der staatlichen Gesetzgebung, das durch den specifisch eigenthümlichen Zweck des Staates umgrenzt ist (Th. 60), wird überschritten, eine Folge der „Rechtsstaatstheorie“, die keine Schranke kennt. Den entgegengesetzten Irrthum der radicalen Demokratie, dass zur Giltigkeit der Gesetze die Annahme derselben seitens des Volkes absolut nothwendig sei, weist M., als jedes Fundamentes baar, entschieden zurück.

Es würde zu weit führen, wollten wir bezüglich der ebenso nüchternen als praktischen Darlegungen des Vf.'s über die Auslegung der Gesetze, über Privilegien und Gewohnheitsrechte, über die Anwendung der Gesetze seitens der richterlichen Gewalt, über der letzteren Zweck und Competenz usw. in ähnlicher Weise berichten. Wir heben daher nur hervor, dass zwar

die gänzliche Abschaffung der Todesstrafe, die der Staat allerdings verhängen kann, weder durch Opportunitäts- noch durch Nützlichkeitsgründe genügend empfohlen wird, dass aber die Anwendung derselben die höchste Gewissheit von der Schuld des Angeklagten, wie sie in menschlichen Dingen nur möglich ist, erfordert und nur für die nach Art und Grad schwersten Verbrechen erfolgen darf. — Die Staatsregierung hat das Recht und die Pflicht, rechtzeitig alles das vorzusehen und vorzubereiten, was zum wirksamen Vertheidigungskriege nothwendig ist, und die Vertheidigungsoperationen zu leiten, wie auch andererseits die Staatsbürger verpflichtet sind, zur Abwehr der inneren und der äusseren Feinde treu zusammenzustehen. — Das einzige Mittel gegen den Militarismus ist ein internationales Schiedsgericht, dessen Vorsitz dem Papste gebührt. — Was die Steuern betrifft, so sind dieselben nicht blos als Gegenleistung für den staatlichen Schutz, sondern hauptsächlich als Abgaben der Theile an das Ganze zu betrachten, welche die Staatsgewalt rechtlich auflegen kann. — Hinsichtlich der Steuersysteme unterscheidet M. zwischen Theorie und Praxis. Theoretisch ist das System der directen Steuern vorzuziehen, praktisch aber erheben sich gegen dasselbe schwere Bedenken. Dennoch dürfen die indirecten Steuern nur als Hilfsquelle gelten und hauptsächlich nur auf die Luxusartikel und jene Genussmittel gelegt werden, die nicht zum gewöhnlichen Lebensunterhalt gehören. — Anders verhält es sich mit den Schutzzöllen. — Die progressive Einkommensteuer wird principiell vertheidigt; ihre Anwendung aber ist mehr eine wirthschaftliche Frage. — In national-ökonomischer Hinsicht hat der Staat das Recht und die Pflicht, den wirthschaftlichen Misständen theils primär theils secundär entgegenzuwirken. — In der Fürsorge für die allgemeine Bildung sind dem Staate sowohl von der Natur als durch das positiv-göttliche Recht Schranken gezogen. Auf die Erziehung der Jugend hat er direct kein eigenes Recht. Bezüglich der Volksschule ist nicht nur „Lernzwang“, sondern auch gemässiger „Schulzwang“ zulässig, ja gewisse Bedingungen vorausgesetzt, empfehlenswerth, das staatliche Schulmonopol aber ist überhaupt, auch in Hinsicht auf Mittel- und Hochschulen, zu verwerfen. Freilich hat der Staat die Pflicht, die Künste und Wissenschaften auch positiv zu schützen und zu fördern, aber nur subsidiär, indem er die spontanen Bestrebungen der Unterthanen einheitlich dirigirt und, wenn nöthig, materiell unterstützt; indem er ferner die idealen Bestrebungen durch Auszeichnung hervorragender Träger derselben provocirt; indem er in Ermangelung genügender freier Institute aus Staatsmitteln die nöthigen Anstalten errichtet. Dabei darf aber der Staat nie vergessen, dass eine von der Religion emancipirte Volksbildung zum Verderben und zum Untergange führt. Ja, dass die

Machthaber es verstehen und beherzigen möchten, wo eigentlich die Giftdrüsen ihren Sitz haben, von denen aus das Volksleben vergiftet wird!

Wir gehen über zu dem viel kürzeren 2. Buche des 3. Abschnittes, das in drei Kapiteln die actuellsten Fragen der hohen Politik behandelt. Im 1. Kapitel wird der positivistischen und der materialistischen Rechtsphilosophie — besser „Rechtsphänomenologie“ — gegenüber die Existenz eines internationalen Naturrechts ausführlich nachgewiesen und siegreich vertheidigt. Die Staaten haben gegenseitige, von der Natur geforderte Rechte und Pflichten, analog den gegenseitigen Rechten und Pflichten der einzelnen Menschen und der verschiedenen Familien. Als gleichgeartete Verbindungen von Menschen, als Völkerfamilien sind sie einander zu lieben verpflichtet, mithin nicht nur, ihre Rechte einander nicht zu verletzen, sondern auch unter Umständen, im Falle der Noth, einander zu unterstützen. Das „Nichtinterventionsprincip“ ist daher unnatürlich. Jeder Staat hat das zu respectirende Recht, sich selbst zu erhalten und innerlich zu vervollkommen, Eigenthum zu erwerben und zu besitzen, Verträge zu schliessen. Das moderne „Nationalitätsprincip“ ist nicht zu rechtfertigen; ebensowenig die sog. Expansions- oder Annexionspolitik. Doch können die Staaten nicht das Recht haben, ihre Grenzen hermetisch zu verschliessen. Bezüglich der internationalen Verträge legt der Vf. grosses Gewicht auf den Nachweis, dass die Rechtsverbindlichkeit dieser Verträge nur auf dem Naturrecht beruhen kann. Nachdem dann im 2. Kapitel die Bedingungen unter welchen der Krieg erlaubt sein kann, und die Schranken, innerhalb deren eine gerechte Kriegsführung sich zu halten hat, aufgestellt werden, wirft der Autor im Schlusskapitel die räthselhafte Frage auf, wie das sociale Weltproblem zu lösen sei, d. h. wie die Staaten der Erde zur Förderung der Wohlfahrt des gesammten Menschengeschlechtes in einer höheren socialen Einheit zusammengefasst werden könnten. Dass nach der Idee und der Tendenz der Natur die organische Gliederung der menschlichen Gesellschaft erst durch eine alle Staaten umfassende sociale Einheit zum Abschluss komme, wird in der 84. These als Grundsatz aufgestellt. Die Errichtung, bezw. allgemeine Anerkennung einer Welt-Autorität, als der Schützerin der internationalen Rechte und Richterinnen über internationale Streitfragen, ist das Ziel, das auf dem Wege freier Vereinbarung anzustreben ist. Weder ist an eine Weltmonarchie zu denken noch an eine Weltrepublik. Die Idee eines „Weltstaates“ ist unrealisierbar. Nur ein allgemeiner Staatenbund mit gemeinsamer Bundes-Autorität ist möglich. Der „Weltpostverein“ und das sogen. „ständige Schiedsgericht“ sowie die anderen internationalen Conventionen sind vorbereitende Schritte, das Ziel aber liegt noch in weiter, weiter Ferne. Es zu erreichen, hat die Gegenwart keine Hoffnung. Denn die

nothwendige Grundlage, das Bewusstsein von der Einheit des Menschengeschlechtes, das in Folge der Sünde im Heidenthum und Judenthum verdunkelt und ausgelöscht worden, kann nur durch Christus, der es wieder erweckt hat und lebendig erhält, ein wirksames Princip aufrichtiger Verbrüderung der Völker und wirksamer Friedensliebe werden. Der gegenwärtige Abfall der Staaten von Christus steht demnach der Lösung des Weltproblems direct entgegen. Der Vf. beschliesst seine Erörterungen mit einem Citat aus der Allocution Papst Leo XIII. vom 11. April 1899, worin der hl. Vater seiner Freude über die Friedensconferenz im Haag lebhaften Ausdruck verleiht und als Stellvertreter „des Friedensfürsten“ den Mächten die in der Geschichte oft bewährten Dienste des hl. Stuhles nicht undeutlich zur Verfügung stellt. Wir fügen noch den Wunsch an: „Erudimini, qui iudicatis terram!“

Fulda.

Dr. J. W. Arenhold.

Die Begriffe und Theorien der modernen Physik. Von J. B.

Stallo. Nach der 3. Aufl. des Englischen Originals übers. und herausgeg. von Dr. H. Kleinpeter. Leipzig, Barth. 1901.

In welchem Sinne die Begriffe und Theorien der gegenwärtigen Physik in dieser Schrift einer Kritik unterzogen werden, kann der kundige Leser schon daraus entnehmen, dass E. Mach ein längeres Vorwort zu der deutschen Ausgabe geschrieben, in welchem er erklärt:

„Es ist mir ein Herzensbedürfniss, nach meinen Kräften dazu beizutragen, dass der Mann und seine Werke auch in deutschen Kreisen nach Verdienst bekannt und gewürdigt werden.“

Wie nämlich das ganze Streben Mach's darauf gerichtet ist, die Wissenschaft von den „scholastisch-metaphysischen Elementen“, von der „überlieferten, oft primitiv barbarischen Denkweise“ zu säubern, so geht die Arbeit Stallo's darauf: „to eliminate from science the latent metaphysical elements.“ Gemein ist beiden auch „die Abweisung der mechanisch-atomistischen Theorie nicht als Hilfsmittel der physikalischen Forschung und Darstellung, sondern als allgemeine Grundlage der Physik und als Weltansicht. Gemeinsam ist ferner die Auffassung physikalischer Begriffe wie Masse, Kraft usw. nicht als besonderer Realitäten, sondern als bloßer Relationen, Beziehungen gewisser Elemente der Erscheinungen zu anderen Elementen.

Diese antimetaphysischen Bestrebungen des Amerikaners (geborenen Deutschen) haben auch für uns ein Interesse, wenigstens ein indirectes. Die Physik rühmt sich ihrer exacten Methode, ihrer durchaus positiven Behandlung der Thatsachen, und siehe, es wird gezeigt, dass sie bis an den Hals in der Metaphysik und *horribile dictu* in der scholastischen Metaphysik steckt. Die exacten Psychologen, die Actualisten, verwerfen

alle Metaphysik in der Seelenlehre, so besonders den Substanzbegriff; derselbe, sagen sie, sei aus der Körperwelt, wo der Bewegung ein Bewegtes zu grunde liegt, auf das geistige Leben übertragen worden. Und nun wird hier gezeigt, dass auch die Annahme eines substantiellen Körpers scholastische Metaphysik ist, eine primitiv barbarische Denkweise darstellt. Damit ist die Actualitätstheorie durch consequente Weiterführung *ad absurdum* deducirt, aber freilich auch der extreme Positivismus von Stallo und Mach in seiner ganzen Blöße aufgedeckt; denn eine Bewegung ohne Bewegtes ist ein offener Wider-sinn. An die Stelle des Bewegten sollen „Beziehungen gewisser Elemente der Erscheinungen“ gesetzt werden. Aber Beziehungen setzen ein Bezogenes voraus; ist dies wieder Beziehung ohne absolute Realität, so müssen für sie wieder zwei Bezogene da sein. Dies kann doch nicht bis ins unendliche fortgehen, sonst würde überhaupt keine Beziehung, auch nicht die erste, möglich sein. Ferner existiren Beziehungen nicht in Wirklichkeit, sondern werden vom Geiste aufgefasst; wenn man also Beziehungen für das allein Wirkliche erklärt, so verfällt man in den ersten der vier vom Vf. an der alten Metaphysik und an der modernen Physik gerügten Fehler.

„Jeder Begriff ist das Gegenstück einer unterscheidbaren objectiven Realität und es gibt infolgedessen ebenso viele Dinge oder natürliche Klassen von Dingen als es Begriffe gibt.“

Welche Metaphysik jemals solchen extremen Realismus gelehrt, ist kaum zu errathen, aber Stallo weist ihn in der modernen mechanischen Theorie nach, und er bezeichnet ihn als „ein Ueberbleibsel des mittelalterlichen Realismus. Ihre wesentlichen Elemente sind legitime logische Abkömmlinge der *universalia ante rem* und *in re* der Scholastik, die sich von letzteren höchstens dadurch unterscheiden, dass sie die letzten Ergebnisse von Abstractionen vorstellen, die durch stufenweises Aufsteigen von sinnlichen, durch Beobachtung und Experimente erhaltenen Eigenschaften zustande kommen, und nicht durch Erklimmen der nebeligen Höhen traditioneller Schulbegriffe, die vorzeitige, rohe und unbestimmte Phantasien des menschlichen Geistes darstellen.“

Hierin zeigt sich eine enorme Unwissenheit, die bei einem Autodidakten wohl erklärlich, aber doch nicht zu einem so absprechenden Verdicht der Scholastik berechtigt.

Der mittelalterliche Realismus mit seinem *universalia ante rem* ist nicht die Scholastik, sondern diese hat ihn bekämpft; wer aber die *universalia ante rem* und *in re* auf eine Stufe stellt, zeigt, dass er in philosophischen Fragen nicht mitsprechen kann.

Ebenso unbegründet ist der Vorwurf, den Stallo in dieser Beziehung der realistischen Verirrung der modernen mechanischen Theorie macht:

„Diese Theorie nimmt nicht nur den idealen Begriff Materie, sondern auch seine beiden unzertrennlichen Theilmerkmale als unterschiedene Realitäten.

Die Wahrheit ist, dass weder Masse noch Bewegung dem Wesen nach real ist, sondern beide Begriffe sind, oder vielmehr Theile eines Begriffes, des Begriffes der Materie:

Die Masse ist dem Vf. dasselbe wie Trägheit.

„Ohne Beziehung und Verbindung mit Kraft oder Bewegung hat sie keine Existenz, gerade sowie Kraft oder Bewegung keine Existenz ohne Bezug auf und Verbindung mit der Trägheit besitzt!“

Danach ist die Materie kein reales Ding, sondern die reale Vereinigung zweier Merkmale, die in gleicher Weise allen Körpern zukommen. Die zwei Merkmale sind unzertrennlich, nicht nur in Wirklichkeit, sondern auch in Gedanken.

Dass man nicht einmal begrifflich Masse und Bewegung unterscheiden könne, ist eine so exorbitante Behauptung, dass sie keiner Widerlegung bedarf. Aber auch sachlich kann die Masse ohne wirkliche Bewegung sein; nur ein Metaphysiker kann dies durch aprioristische Gründe zu bestreiten unternehmen. Und wirklich, unser Vernichter der Metaphysik beweist seine der Erfahrung widersprechende Metaphysik mit Leibniz'scher Metaphysik, die er freilich verkehrt anwendet. „Wie Leibniz sagt, »was nicht wirkt, existirt nicht« — *quod non agit, non est*.“ Diesen Satz hätte er auch viel besser bei den Scholastikern angewandt und begründet gefunden. Allerdings *esse est propter agere, agere sequitur esse*; ein Ding, das in der Welt der Existenz nichts zu leisten, zu wirken hätte, wäre ein unnützes Uding. Aber daraus folgt nicht, dass es immer wirken müsse, jedenfalls kann die Materie auch ruhen. Denn wenn wir auch nur verschiedene Beschleunigungen beobachten, wie der Vf. meint, so können dieselben so abnehmen, dass sie die Grenze 0 erreichen. Diesen von der Mechanik vorausgesetzten Fall kann nur Metaphysik bestreiten, nur aprioristische Gründe können dafür geltend gemacht werden, die vom Vf. beigebrachten beweisen aber absolut Nichts.

Die drei anderen der Metaphysik anhaftenden Fehler, welche in der mechanische Theorie sich finden sollen, sind:

„2. Die allgemeineren oder umfassenderen Begriffe und die ihnen entsprechenden Realitäten sind früher da, als die weniger allgemeineren, inhaltreicheren und deren entsprechende Realitäten, die letzteren Begriffe und Realitäten sind aus den ersteren entweder durch allmähliche Hinzufügung von Merkmalen oder Eigenschaften oder durch einen Entwicklungsprocess abgeleitet, indem die Merkmale oder Eigenschaften des früheren Wesens als Verwicklungen des späteren betrachtet werden.“

Diese Reihenfolge der Begriffe kann höchstens Plato imputirt werden, der das Allgemeine früher als das Besondere setzte, und wird ausdrücklich von Aristoteles bestritten. Die Scholastik wie jede gesunde Philosophie kennt zwei Methoden: Die analytische, von den concreteren Begriffen zu der allgemeineren aufsteigend, und die syn-

thetische, von den allgemeineren zu den besonderen herabsteigend. Die Entwicklung der Realitäten von den einfacheren zu den complicirteren, ist bekanntlich die Metaphysik der Darwinisten, deren sogen. Thatsachen der Vf. richtig als Metaphysik kennzeichnet.

Was für eine Metaphysik den 3. Satz lehrt, ist mir unverständlich, höchstens die Idealisten und Phänomenalisten werden ihn unterschreiben:

„3. Die Aufeinanderfolge in der Entstehung der Begriffe ist identisch mit der Aufeinanderfolge in der Entstehung der Dinge.“

Ueber den 4. Satz haben wir schon das Nöthige gesagt:

„4. Die Dinge existiren unabhängig von uns vor ihren Beziehungen, alle Beziehungen finden zwischen absoluten Gliedern statt; welche Realität man daher auch immer den Eigenschaften der Dinge beilegen mag, so ist dieselbe stets verschieden von der Realität der Dinge selbst.“

Der Vf. streift in diesen Sätzen die höchsten und schwierigsten Fragen der Metaphysik und glaubt, sie mit einigen Worten abgethan zu haben; er hat gar keine Ahnung von den tiefgehenden Untersuchungen der Scholastik über diese Punkte; er imputirt aus Mangel an philosophischer Schulung regelmässig die verkehrteste Lösung der Frage der alten Metaphysik.

Ist somit schon das Kriterium, nach welcher er die modernen physikalischen Theorien beurtheilt, ein verkehrtes, so ist die Anwendung auf diese Theorien vielfach auch verfehlt. Eines hat er zweifelsohne geleistet: Die sog. exacte Naturforschung steckt tief in der von ihr geschmähten Metaphysik; aber zu dieser Nachweise bedurfte es keiner so weitläufigen Auseinandersetzung. Denn es gibt keine Wissenschaft ohne Begründung, also ohne Metaphysik. Das zeigt der Vf. nun wieder selbst durch die That: Er will alle Metaphysik aus der Wissenschaft eliminiren: und womit thut er dies? Durch Metaphysik, die freilich viel zu wünschen übrig lässt und auch noch, wie wir sahen, verkehrt gedeutet wird.

Indessen ist der Vf. in seiner metaphysischen Tendenz viel consequenter als sein Gesinnungsgenosse Mach. Stallo verwirft die neue Metageometrie, während sich Mach hierin von ihm abwendet und also nicht blos Metaphysik, sondern Meta-Metaphysik treibt. J. Bergmann hat ihm selbst metaphysischen Voluntarismus nachgewiesen und gezeigt, dass er „Mach nicht misverstanden hat.“¹⁾ Welch schwindelhafter Metaphysik Mach huldigt, wird uns seine Vorrede zu dem sofort zu besprechenden ultrapositivistischen Buche zeigen.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

¹⁾ „Mach hat auch hier seine evolutionistische Willensmetaphysik mit Andeutung absoluten Werdens im Hintergrund, auf den ich neben seinem Phänomenalismus wiederholt hingewiesen habe.“ Archiv f. system. Phil. 1899. S. 367 ff. Ist denn nicht auch „das Princip der Oekonomie der Wissenschaft, das Kleinpeter als ein hochtheoretisches bezeichnet, Metaphysik? Ist nicht die Möglichkeit eines Werdens ohne Ursache Metaphysik? Der Phänomenalismus ist aller Erfahrung hohnsprechende Metaphysik.“

Panideal, Psychologie der socialen Gefühle. Von R. Holzapfel.
Leipzig, J. A. Barth. 1901.

Diese vom Verleger künstlerisch ausgestattete, mehr dichterische als philosophische, aber nach Paragraphen codificirte Schrift ist „dem Andenken Richard Avenarius“ gewidmet und mit einem Vorworte von E. Mach versehen, der von ihr rühmt:

„Meine Antheilnahme stieg mit fortschreitender Lectüre und dieselbe war mir in vielen Theilen hochinteressant.“

Auch für uns ist dieselbe hochinteressant, indem dieselbe im Geiste des radicalsten Positivismus, wie ihn Avenarius und Mach repräsentiren, verfasst, so recht handgreiflich zeigt, wie tief die Verächter der Metaphysik in der Pseudometaphysik, d. h. in abenteuerlichen Constructionen befangen sind. Der Vf. selbst bildet die baroke Terminologie von Avenarius noch weiter aus und entwickelt seinen metaphysischen Positivismus bis zu einem Punkte fort, wo selbst der ungeschulte Leser sich komisch berührt fühlt. Es reicht hin, Einiges wörtlich anzuführen. Wir wählen den Schluss aus, der über das Panideal die Aphorismen gibt.

„1069. Welche Bedingungen muss ein vorgestelltes »Panideal« erfüllen, um dem möglichen Vollendungsmaximum möglichst angenähert zu sein, d. h. um von einem Individuum von grösstmöglicher Entwicklung ästhetisch, ethisch und hygiopsychisch möglichst positiv werthgeschätzt zu werden?“

„1070. Aus den ethikalischen Copirungen folgt, dass nur ein solches vorgestelltes »Panideal« als »Handlungsmotiv« von einem möglichst entwickelten Individuum möglichst positivistisch werthgeschätzt werden könnte, welches die unterschiedsgraduall hygiopsychische Menschheitsentwicklung als »Ziel« wollungsanticipativ enthielte.“

„1071. Aus den ästhetikalischen Copirungen folgt, dass nur ein solches vorgestelltes »Panideal« als Handlungsmotiv von einem möglichst entwickelten Individuum möglichst ästhetisch gebilligt werden könnte, welches die menschheitskünstlerische Variirung der unterschiedsgraduall hygiopsychischen Menschheitsentwicklung als »Ziel« wollungsanticipativ enthielte.“

„1072. Den ethikalischen Copirungen gemäss muss die hygiopsychische Werthschätzung als positive *resp.* negative »Billigung« eines Individuums von grösstmöglicher Entwicklung mit der unterschiedsgraduall hygiopsychischen, menschheitsentwicklungsrevolutionären Moralbilligung übereinstimmen.“

„1073. Somit vermag nur die menschheitskünstlerische Variirung der unterschiedsgraduall hygiopsychischen Menschheitsentwicklung als eine Wollungsanticipation zum Panideale eines möglichst entwickelten Individuums zu werden.“

„1074. Aus allen bisherigen Copirungen folgt, dass nur das »Realisiren« des unterschiedsgraduall hygiopsychischen »Panideals« die complicirtesten Schaffensbedürfnisse eines Individuums von grösstmöglicher Entwicklung möglichst vollkommen befriedigen könnte.“

„1075. Es kann also nur das unterschiedsgraduall hygiopsychische Panideal die »Allsehnsucht«, somit die eines positiv Einzigen nach seinem Wege und nach

dem Schaffenswege der positiv Einzigigen und Einzigsten möglichst vollkommen befriedigen. (Vgl. hierzu §§ 180—190.)“

„Nachwort. »Kein Ideal, für das ich leben könnte.

Auch bei den grössten kein Wink.

Selbst muss ich suchen, vielleicht finden.«

„Dies erlebte ich vor Beginn meines Schaffens und lange nachher. Die bedeutendste methodologische und erkenntnisstheoretische Anregung fand ich in den Schriften meiner grossen Lehrer Richard Avenarius und Ernst Mach. Was ich für das Idealverhalten erstrebte, das haben diese Philosophen für das Orientierungsverhalten erreicht. —

„Wie es mir gelungen ist, mögen die Besten entscheiden.“ —

Sehr bescheiden ist, wie man sieht, die neue Idealphilosophie nicht, sie behauptet, die grösste weltbewegende Entdeckung für das menschliche Streben gemacht zu haben. Auch die rechte Moral hat sie zuerst gefunden:

„731. Jahrtausende lang war der rein empirische Moralbegriff *resp.* der allgemeine Inhalt der Moral unbekannt und ist meistens mit individuellen Inhalten verwechselt worden.“

„741. Eine allgemeine rein copirende Analyse der Werthschätzungen kann auch den Weg zur kritischen *resp.* socialkritischen Auffassung und Behandlungsweise der philosophischen, wissenschaftlichen, metaphysischen, religiösen und künstlerischen Schöpfungen anbahnen und ebnen.“

Die Religion des Positivisten lernt man aus seinen Aphorismen über das „Gebet“ kennen.

„336. Das »Gebet« wird am häufigsten an Vorstellungen *resp.* Fictionen gerichtet, da der Verkehr mit Vorstellungen leichter zu pflegen ist, als der Wahrnehmungsverkehr.“

„365. Wie an die Entwicklung überhaupt, kann man auch an die eigene Entwicklung »Gebete« richten, und namentlich an die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft.“

„381. Zu den mächtigsten Beförderungsmitteln menschlicher und menschheitlicher Entwicklung werden »Gebete« an Entwicklungsideale gehören, vorzüglich das »Gebet« an das Panideal und möglichst vollkommener unterschiedsgradueller Menschheitsentwicklung.“

Diese wenigen Proben können genügen, um den Leser zu überzeugen, zu welcher Phantasterei die Verachtung der Metaphysik führt, wie tief der menschliche Geist, der seinen Gott beseitigen will, sinken kann.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Mein Recht auf Leben. Von H. Spitta. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck. 1900.

Es ist eine alte und durchaus nicht unberechtigte Klage, dass die Zeit der grossen, führenden Systeme vorüber ist, und dass wir uns in einer Periode der historischen und psychologischen Detailarbeit befinden,

die ja Material nach vielen Seiten zu tage fördert, aber eben den einheitlichen synthetischen Zug vermissen lässt. Dazu kommen mancherlei pathologische Verstimmungen, die öfter nachhaltiger sind, als man beim ersten Anblick meint, und weite Kreise unserer gebildeten Gesellschaft und insbesondere unserer Forscher ergriffen haben. Es ist unseres Erachtens nicht wohlgethan, diese Thatsache durch allerlei wohlfeile Gründe und Erwägungen optimistisch zu färben, umgekehrt sollte man es sich, wofern man wenigstens diesen Niedergang schmerzlich empfindet, angelegen sein lassen, mit allen Kräften gegenüber der zersplitterten Induction den Blick auf den einheitlichen Zusammenhang einer in sich selbst gefestigten philosophischen Weltanschauung zu richten und damit der früheren Königin der Wissenschaften wieder einigermaassen zu dem alten, wohlverdienten Ansehen zu verhelfen. Gott sei Dank, sorgt die menschliche Natur durch den unausrottbaren Trieb und Drang nach möglichst umfassender, widerspruchsloser Verknüpfung der Wirklichkeit schon von selbst dafür, dass trotz alledem gewisse einheitliche Grundzüge der Weltanschauung sich Bahn brechen, und gerade die sonst so analytische Naturwissenschaft trägt (vielleicht oft wider ihren Willen) dazu bei, diesen Zug zu verstärken. Endlich kommt hinzu, dass die Philosophie, soweit ihr selbständiger Werth überhaupt noch von unserer skeptischen Gegenwart anerkannt wird, sich zu sehr nach der bloß intellectuellen Seite hin sich einer, wenn auch meist zögernden Würdigung erfreut, während die maasgebende ethische Beziehung dabei ganz aus dem Spiele bleibt. Mit vollem Recht erklärt der Vf. des vorliegenden vortrefflichen, auch für weitere Kreise völlig verständlichen Buches: „Vergessen hat man in diesen unseren Tagen vielfach, dass Philosophie nicht allein eine Wissenschaft ist, sondern dass sie ganz vornehmlich Sache tiefer und ernster Gesinnung sein soll, dass einseitiger Intellectualismus ein Krebschaden für die gesammte Gesellschaft ist; nur ein grosses, gutes Herz vermag grosses Wissen zu bändigen und zum Segen für die Menschen zu zwingen, — vergessen hat man, dass nicht nur die retrospective Gelehrsamkeit und formale Belesenheit den Philosophen macht, sondern dass man von ihm thatkräftiges, persönliches Eintreten für seine Lehre erwartet; jene tiefe Durchdringung von Lehre und Beispiel, in welchem die Lehre gelebt wird, muss unbedingt das Ideal bleiben, dessen Realisirung die praktische Aufgabe des Philosophen ist. Eben diese praktische Aufgabe tritt nur zu oft hinter die theoretische zurück, und das ist vom Uebel. Hier fehlt noch viel, das leidige Utilitätsprincip hat auch hier vielfältigen Schaden angerichtet. Rechte Philosophie soll nicht sein vornehmer, ängstlich eingeschlossener Privatbesitz — öffentliches Eigenthum muss sie sein, wenn sie an den grossen Culturaufgaben mitwirken will, die uns gestellt sind.“ (Vorwort S. VII.) Wie alle wahre,

befriedigende Erkenntniss, so ist auch die Philosophie undenkbar ohne das sittliche Pathos, das jede Arbeit, selbst die geringfügigste, adelt. So verschiedenartig deshalb auch die Standpunkte sein mögen, die für den Einzelnen in seiner Weltanschauung maassgebend sind, in dieser unmitttelbaren Föhlung mit der praktischen Stellung und Lebensföhrung müssen sie sich sämmtlich gleichen. In diesem Sinne spricht Spitta geradezu von persönlichen Erkenntnissen, als letzten Grundpfeilern unserer Sittlichkeit und ihren äussersten, religiös imprägnirten Idealen alles Strebens. Suchen wir uns in aller Kürze in diesen gehaltvollen, tiefbohrenden und doch nicht mit falscher Gelehrsamkeit prunkenden Abhandlungen zu orientiren. Zunächst welch eine Bewandniss hat somit das Recht auf Leben?

Dass wir es hier nicht mit einer blos naturwissenschaftlich-physiologischen Forderung zu thun haben, leuchtet hoffentlich ohne weitere Begründung ein, denn eine solche Behauptung würde für die Ethik durchaus keine Verbindlichkeit besitzen, abgesehen davon, dass alle dabei in Betracht kommenden Vorgänge völlig jenseits meiner Willkür liegen. Es handelt sich hier vielmehr um eine rein sittliche Fassung dieses unveräusserlichen Anspruches auf das Dasein, woraus eben mit zwingender Nothwendigkeit sich für mich die persönliche Verpflichtung einer Idealisierung meines Lebens ergibt. Spitta schreibt:

„Erst das Bewusstsein vom Recht und zwar von dem unbedingten Recht auf Leben gibt dem Leben festen Werth, erst durch dieses völlig einzige, über allen möglichen Zweifel erhabene Recht erhalten alle sittlichen und religiösen Bestimmungen einen festen, bedingungslosen Halt; sie erhalten ihn eben dadurch, dass sie zu einem zu Recht bestehenden Leben in unaufösbarer Beziehung stehen. Bestände mein Leben für mich nicht zu Recht, wäre es mir vielleicht willkürlich auf ein Weilchen zugefallen, und eine solche Annahme ist doch denkbar, so fielen alle jene Bestimmungen in sich selbst zusammen, sie würden ihres Charakters der Unbedingtheit, völlig entkleidet, sie könnten ebenso wenig zu Recht bestehen. . . . Diesem Recht auf Leben entspricht die Pflicht zu leben; ich habe die Pflicht, zu leben, weil und insofern ich die Pflicht habe, dies Recht zu verwirklichen, das ist: ich soll ausleben. Alle Rede von einer uns auferlegten Pflicht zu leben, alles Verbot, dieses unser Leben von uns zu werfen, wenn uns seine Last zu erdrücken droht, hat nur einen Sinn im Hinblick auf eben dieses zu verwirklichende Recht. So wie alle Ausstattungen des Welt- und Naturgeschehens in meinem Ich als ihrem Brennpunkt sich concentriren, und das gesammte Weltbild als ein Geschlossenes, in sich Zusammenhängendes meinem Ich gegenüber zur Geltung zu bringen bestimmt sind, ebenso geht eine Reactionsthätigkeit von meinem Ich aus, gegen diese Welt gerichtet; ein causalser Eingriff meinerseits, der geleitet ist von Zwecken und Zielen, in denen die Werthbeurtheilung alles Naturgeschehens zur Geltung gelangt. Eben diese Werthbeurtheilung ist es, die mir als Ich, der ich so bin, wie ich bin, durchaus eigenthümlich bin, die infolge

dessen Niemand auf der Welt mir abnehmen und inbetreff deren Niemand für mich eintreten kann“ (S. 147).

Mit dem letzt erwähnten Moment ist der Cardinalpunkt der ganzen Sache getroffen; denn eben diese ethische Bestimmung und Schätzung, ohne die es überhaupt kein menschliches Handeln geben kann, heiligt erst das bloß formale Recht auf Leben und füllt dieses mit unvergleichlich werthvollem Gehalt. Und mit dieser Erkenntniss und Forderung zugleich erhebe ich mich thurmhoch über das mechanische Geschehen in Natur und socialem Leben, über den mich zu Boden drückenden Zwang, dem ich sonst als bloß physiologisches Individuum rettungslos verfallen bin. Deshalb kann ich diese Betonung aus den Banden der Knechtschaft auch nur durch eigene Kraft und Energie vollziehen, auch schon aus dem Grunde, weil mir die persönliche Erkenntniss und Reife der Gesinnung dafür den fruchtbaren Nährboden zu bereiten vermag. Nun erst hat mein zielloses Dasein sein wahres Ideal, seinen eigentlichen Inhalt und Werth gefunden, der unvergänglich bleibt, und sich in dem Streben nach dem höchsten aller Güter bekundet, nach der Erfüllung der selbstlosen, durch keine schielenden Nebenrücksichten entstellten Liebe.

„Es ist wahr, Liebe allein ist des Gesetzes, überhaupt alles Gesetzes Erfüllung; würde uns Liebesgesinnung völlig erfüllen, die Welt bedürfte keines Gesetzes. Denn in der Liebe allein gebe ich mein Alles, mich selbst völlig dahin, ich behalte Nichts mehr zurück für mich, sie ist das einzig Bedingungslose unter allem Anderen, Liebe allein ruht in sich selbst, sie hat Nichts ausser sich, Nichts, was sie nicht selbst wäre. Nichts in der Welt mit allen ihren Schätzen, und nähme ich alle ihre Erkenntnisse intellectueller und sittlicher Art zusammen, reicht aus, die Liebe zu erschöpfen; jeder Versuch, ihre Genesis nachzuweisen, bleibt fruchtlos, wie oft und wie scharfsinnig man ihn auch angestellt hat; sie ist da, eine lichte Erscheinung, aber sie ist nicht von dieser Welt.“

Unser Gewährsmann hat dann im weiteren Zusammenhange, auf den wir hier nicht wohl eingehen können, auch auf diesem Gedanken einer sittlichen Verwendung unseres Lebens innerhalb einer wie auch immer gearteten Gemeinschaft die Forderung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode begründet, da es nur eine einfache Consequenz der Gerechtigkeit sei, dieser im Diesseits begründeten Aufgabe in einem anderen Dasein nach allen Seiten zu entsprechen. Ueberhaupt lässt er es sich sehr angelegen sein, ethische und religiöse Anschauungen und Ziele eng mit einander zu verknüpfen und so durch einander zu stützen, so z. B. in der Vorstellung von Gott, für den er den Persönlichkeitsbegriff im vollem Umfange verlangt (unter Ausschluss der Immanenz). Mit vollem Recht wird überhaupt für die ganze religiöse Sphäre und natürlich im verstärkten Maasse auch im vorliegenden Fall das praktische Bedürfniss als wirksames Motiv hingestellt; nur von hier aus lassen sich

alle religiösen Erscheinungen und Functionen begreifen, — die bittere Noth, die Verlassenheit des Menschen, die heisse, unauslöschliche Sehnsucht nach Errettung und Erlösung aus dem Wirrsal des Lebens, aus allen unendlichen Widersprüchen und Conflicten, in die wir, zum theil mit, zum theil ohne unsere Schuld gerathen, und darin besteht das objective Correctiv gegenüber der anderweitigen völlig unbestimmbaren individuellen Nüancirung, die hier in Kraft tritt. Dass in allen diesen Erwägungen die bekannte pessimistische Balance des Ueberschusses, der angeblich dem Leid gegenüber der Lust zukommen soll, aus kritischen Gründen völlig hinfällig ist, versteht sich von selbst, und wir dürfen wohl von dem gesunden Sinne unseres Volkes hoffen, dass es dies Gaukelspiel einer „lendenlahmen“ Weltanschauung, wie sie hier genannt wird, immer mehr durchschaut und verachtet. Ebenso entschieden opponirt Spitta der neuerdings beliebten Verherrlichung des Buddhismus als der wahren Erlösungsbotschaft, da dieser Weltanschauung die eigentlich sittliche Energie abgehe und damit im Zusammenhange eine ganz einseitige Auffassung des Lebens als einer einzigen Kette von Uebeln und Leiden innewohne. Dadurch ist auch, wie wir hinzufügen dürfen, die Bedeutung und der Werth der Persönlichkeit des einzelnen Menschen nur allzusehr verkannt. Das vorliegende Werk, von dessen reichem Inhalt wir nur einen dürftigen Ausschnitt zu geben vermochten, wird, das ist unsere feste Ueberzeugung, jeden wahrheitsliebenden Forscher nachhaltig anregen und auch diejenigen interessiren, die mit offenem Sinn und Verständniss sich über die tagtägliche Berufsgeschäfte der Betrachtung ernster Lebensfragen zuwenden.

Bremen.

Dr. Th. Achelis.

Vorreden und Einleitungen zu den klassischen Werken der Mechanik: Galilei, Newton, D'Alembert, Lagrange, Kirchhoff, Hertz, Helmholtz. Uebersetzt und herausgegeben von Mitgliedern der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, Pfeffer. 1899.

Die Philosophische Gesellschaft an der Universität zu Wien hat sich der dankenswerthen Mühe unterzogen, die Vorreden und Einleitungen, welche die Klassiker der Mechanik ihren Werken vorausgeschickt haben, zu einem Bande zusammen zu stellen und so jene Ideen, die von den bahnbrechenden Forschern als grundlegend an die Spitze ihrer Arbeiten gestellt worden sind, jedermann leicht zugänglich zu machen. Sie hat dadurch nicht nur den Physikern einen Dienst erwiesen, sondern auch allen denjenigen, welche sich für den Entwicklungsgang einer Wissen-

schaft interessiren, und denen hiermit Gelegenheit geboten ist, die Geschichte der Mechanik in ihren einzelnen Phasen in anschaulicher Klarheit vor ihren Augen vorüberziehen zu lassen. Diese werden gewiss dem Vf. der „Vorbemerkung“, Al. Höfler, beistimmen, wenn er sagt:

„Hört man, ebenso wie einst Galilei, auch wieder Helmholtz mit ganz ähnlichen Worten der Hoffnung auf künftige, noch immer reichere Entwicklung schliessen, so gibt uns dieses Stück Wissenschaftsgeschichte von weniger als einem Vierteljahrtausend ein fast dramatisch anschauliches Bild zu jenem *Λαμπάδια ἔχοντες διαδόσουσιν ἀλλήλοις*, welches Whewell seiner »Geschichte der inductiven Wissenschaften« vorgesetzt hat.“

Aber auch dem Philosophen kann es nur zum Vortheile gereichen, genau darüber orientirt zu sein, wie die Klassiker der Mechanik über die Grundbegriffe ihrer Wissenschaft wie Masse, Bewegung, Kraft, die ja auch ebenso viele philosophische Probleme darstellen, gedacht haben. Es ist darum auch wohl begründet, dass die Philosophische Gesellschaft an der Wiener Hochschule dieses Werk als einen Band ihrer Veröffentlichungen hat erscheinen lassen.

Freiburg i. B.

Ed. Hartmann.

Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm v. Auvergne. Inauguraldissertation von St. Schindele. München. 1900.

Der Vf. ist zunächst in der Lage, in chronologischer Hinsicht über die Schriften Wilhelm's von Auvergne neue Aufschlüsse zu geben. Während Baumgartner noch auf weniger bestimmte Angaben angewiesen ist¹⁾, vermag Schindele von sicheren Anhaltspunkten aus besonders das philosophische Hauptwerk *De universo* ziemlich genau zu datiren. Im übrigen erstrecken sich Sch.'s Untersuchungen theils auf die Ontologie, theils auf die Theodicee des Scholastikers. Der Seinsbegriff gilt als das Ergebniss der bis an die äusserste Grenze fortgesetzten Abstraction. Man denkt unwillkürlich an die Identitätsphilosophie alter und neuer Zeiten, wenn der christliche Denker das unbestimmte Sein zum Absoluten, d. i. zum Göttlichen, in unmittelbare Beziehung bringt. Der Seinsbegriff ist der allgemeinste, an Inhalt ärmste Begriff, der von allem ausgesagt wird und deshalb noch keinen Gattungscharakter besitzt. Im Anschluss an zahlreiche Vorgänger unterscheidet W. verschiedene Bedeutungen des Seins. Vor allem stellt er das zeitliche und das ewige Sein einander gegenüber. Vielfach erwähnt wird die aristotelische Unter-

¹⁾ Baeumker-v. Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Heft 1: Die Erkenntnistheorie des Wilhelm von Auvergne. Münster, 1893. S. 6 ff.

scheidung eines potentiellen und eines actuellen Seins, ohne dass beide Begriffe eine nähere Erläuterung erfahren. Damit verbindet sich die Feststellung eines contingenten und eines nothwendigen Seins. Für letzteres, d. i. das göttliche Sein, kommt die Trennung von Potenz und Act in Wegfall. Soweit nur das geschöpfliche Sein in Betracht gezogen wird, kennt W. auch die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein. Der Vf. ist dem Ursprung dieser Lehre nachgegangen.¹⁾ Avicenna konnte ganz besonders als Vorbild dienen. Ausserdem kommt Boëthius in Betracht, von dem eine eigenthümliche Formulirung des Gedankens herrührt. Der letzte Ausgangspunkt jener Anschauung ist jedoch bei den Neuplatonikern zu suchen. Mit der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein verknüpft sich auf das engste die Unterscheidung zwischen einem abstracten und einem concreten Sein, zwischen Suppositum und Natur, und auch die Eintheilung der gesammten Wirklichkeit in das *ens per se* und das *ens per participationem*. Der letztere Ausdruck knüpft selbstverständlich an Plato an. Augustin hat hier den Scholastikern als Vermittler gedient. Auf jene Eintheilungen des Seins stützt W. zum guten Theil seine Gottesbeweise. Dieselben veranschaulichen die Thatsache, dass sich unser Autor noch in den Gedanken des früheren Mittelalters bewegt und dem Aristotelismus der Späteren ferne steht. Das nämliche Gepräge zeigen die Aeusserungen über Gott als das *esse formale* der Dinge. Dieselben kommen nicht selten an eine pantheistische Ausdrucksweise sehr nahe heran. Doch hält der Scholastiker an der göttlichen Transscendenz principiell fest.

Unsere Kenntniss der Philosophie des Pariser Bischofs wird durch Sch.'s Arbeit in dankenswerther Weise bereichert. Es ist darum auch zu begrüßen, dass der Vf. neue Untersuchungen über den Scholastiker ankündigt.

Eichstätt.

Dr. M. Wittmann.

René Descartes: Meditationes de prima philosophia. Nach der Pariser Originalausgabe und der ersten französischen Uebersetzung mit Anmerkungen neu herausgegeben von Dr. C. Güttler, a. ö. Professor an der Universität München. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 1901. IV, 250 S.

An Ausgaben der „Meditationes“ herrschte bei uns kein Ueberfluss; die kurze Textedition aus d. J. 1842 (Berlin, G. Bethge) und die Ausgabe zum „akademischen Gebrauche“ von S. Barach (Wien, A. Hölder.

¹⁾ Vgl. Schindele, Zur Geschichte von Wesenheit und Dasein in der Scholastik, München. 1900.

1866) scheinen in Deutschland bis jetzt die einzigen gewesen zu sein, beide konnten den heutigen Anforderungen nicht mehr genügen.

„Da überdies auch die Originalausgabe v. J. 1641 sehr selten geworden ist und weder in den grösseren deutschen Bibliotheken noch antiquarisch aufzutreiben war, so erschien es dem Herausgeber zweckentsprechend, nach dem in der Pariser Nationalbibliothek vorhandenen Exemplare, den lateinischen Text nebst Interpunction wiederzugeben, und die erste französische Uebersetzung (des Herzogs von Luynes, Paris 1647) in moderner Orthographie daneben zu stellen. Diese Uebersetzung erscheint in Deutschland zum ersten Mal.“ (Vorwort, S. III f.)

Sie wurde vor derjenigen des René Fedé (1673) bevorzugt, weil sie die Billigung Descartes' selber besitzt, der den Sinn einzelner Stellen in ihr besser und klarer ausgedrückt fand, als im Lateinischen. (Einl. S. 9.)

Aus all' diesen Umständen erhellt die grosse Nützlichkeit der vorliegenden Ausgabe. Vorausgeschickt hat Güttler ihr eine ausgezeichnete historische Einleitung, in welcher ich blos den Satz beanstande, dass der Censurirung der Werke D.' durch die Indexcongregation „keinerlei Gesetzeskraft zukam“ (S. 11), denn, obwohl die Entscheidungen der römischen Congregationen nicht unfehlbar sind, so besitzen sie doch, sobald sie vom Papste bestätigt sind — und inbezug auf die Censurirung D.' war dies der Fall —, nach den klaren kirchenrechtlichen Bestimmungen bindende Gesetzeskraft. — Es folgen in lateinischem und französischem Text: das Widmungsschreiben D.' an die Sorbonne (bemerkt sei hier, dass die Fussnoten auf S. 24 f. der historischen Bedeutung der Sorbonne nicht ganz gerecht werden) —, das „Vorwort des Autors an den Leser“ (in der Uebersetzung Fedé's) —, das Vorwort des Buchhändlers an den Leser (nur in französischem Text) —, die „Synopsis sex seqq. medit.“ von D. —, sodann (von S. 50—137) die „Sex Meditationes“ mit beigefügten Erläuterungen und mit einer nach jeder einzelnen *Meditatio* folgenden, kurzen Zusammenfassung der bekannten *obiectiones* und *responsiones* —, endlich die *appendix* D.' zu den *Meditationes* und eine Gegenüberstellung der Verschiedenheiten zwischen der ersten und der zweiten französischen Uebersetzung inbezug auf die erste Meditation.

Die Erläuterungen sind kurz und klar gefasst und verrathen durchweg ein feines Verständniss des Textes, welches sich namentlich auch da bekundet, wo G. die Uebersetzungen Kirchmann's und K. Fischer's verbessert. Die Vergleichung cartesianischer Lehren mit denen alter und neuerer Philosophen, die häufigen Hinweise auf die schwankende Terminologie D.' und auf die nicht seltenen Widersprüche zwischen einzelnen Stellen der *Meditationes* sind sehr geeignet, den Zweck zu fördern, den sich der Herausgeber mit den Erläuterungen gesetzt, nämlich „zum Nachdenken anzuregen“. Die kurze Zusammenfassung der *obiectiones*

und *responsiones* liest sich gut und macht den Eindruck der treuen und sachkundigen Wiedergabe des Originals; bei dem Mangel einer Ausgabe dieser *obiectiones* und *responsiones* war es mir nicht möglich, eine nähere Vergleichung anzustellen; vielleicht gibt sich der Herausgeber daran, auch sie im Neudruck erscheinen zu lassen. Eine doppelte Aufgabe würde ihm als Erklärer hier gestellt sein; 1. Dunkle Stellen der *Meditationes* im Lichte der *responsiones* aufzuhellen, 2. den Gedankenwandlungen D.' nachzugehen, der, von seinen Gegnern in die Enge getrieben, sich dazu bequemen muss, eine Anzahl seiner früheren Behauptungen zu modificiren. —

Nach diesen anerkennenden Bemerkungen mögen auch einige Beanstandungen gestattet sein. Ich lege sie mit derselben Rücksichtnahme auf die Meinung anderer vor, mit welcher (laut Vorwort) der Herausgeber seine Ansichten darzulegen beabsichtigte. Zunächst scheint mir die Interpretation scholastischer Lehren keine glückliche zu sein. S. 108, 34 heisst es (der Sperrdruck rührt bei allen Citaten vom Herausgeber her):

„Von der *causa formalis* unterscheidet sich die *causa eminens* dadurch, dass sie als Totalursache in der Wirkung nicht völlig aufgeht, etwa wie die Mutterlauge eines Krystalls sich nicht mit dem Abscheiden eines einzigen Minerals erschöpft, sondern als *causa eminens* noch viele andere Krystalle bilden kann; scholastisch gesprochen: die Wirkung ist in der *causa formaliter* dann enthalten, wenn sie die Ursache in anderer Form ist, bleibt ein Rückstand, so war die Wirkung in der *causa formalis* eminenter vorhanden, d. h. die *causa* geht nicht völlig in der Wirkung auf, sondern kann als *causa eminens* fortwirken“.

„Scholastisch gesprochen“ wäre hier 1. nicht zu verwechseln gewesen die *causa formalis* mit der *c. efficiens*; die *c. efficiens* aber wäre einzutheilen gewesen in *c. effic. univoca*, welche G. im Auge hat, wenn er von *c. formalis* spricht, und *c. effic. aequivoca*, die auch *c. eminens* genannt wird. — 2. Das Wesen der beiden letzteren aber hätte anders definirt werden müssen. Der Unterschied zwischen beiden besteht nach scholastischer Auffassung nicht darin, dass die eine auch nach Setzung einer Wirkung noch fortwirken kann, die andere aber nicht — dieses Fortwirkenkönnen kommt vielmehr beiden in gleicher Weise zu —, sondern vielmehr darin, dass die *c. effic. univoca* Wirkungen setzt von derselben generischen oder specifischen Beschaffenheit, wie sie selber ist, die *c. eminens* hingegen Wirkungen, die an specifischer oder generischer Beschaffenheit hinter ihr zurückstehen.¹⁾

S. 114, 51 heisst es mit Berufung auf Aristoteles Met. V. 22 (1022 b 22), X. 4 (1155 b 13.):

¹⁾ S. Thom. 1. p. q. 4. a. 2 sq. *et passim*; Suarez, *Metaphys. Disp.* XVII. Sect. II. n. 21.

„Die *privatio* (*στέρησις*) oder das Beraubtsein irgend welcher einem Ding von Natur aus zukommender Eigenschaft kann entweder im positiven Sinne als ein Streben nach dieser Eigenschaft, z. B. des Blinden nach der Sehkraft, oder als reine Negation gefasst werden.“

Weder Aristoteles (loc. cit.) noch die Scholastik, noch die beiden Commentatoren, welche ich einsah, nämlich Alexander Aphrodisias und Sylvester Maurus, haben die *privatio* als ein positives Streben aufgefasst, sondern blos als den Mangel einer Realität an einem Ding, das dieselbe gemäss seiner specifischen oder generischen Veranlagung haben sollte; dieser Mangel als Mangel, also als Nichtrealität war ihnen die *στέρησις*. Freilich stellten sie die *στέρησις* auch als *comprincipium generationis* auf, insofern nach ihnen nicht aus jeder beliebigen Materie jede beliebige substantiale Form educirt werden konnte, sondern „ex materia sub tali vel tali privatione constituta talis vel talis determinata forma“; das So- oder So-sein aber, diese *extrinseca denominatio*, kam der *privatio* nicht in sich (da sie ein Nichts war), sondern nur in Beziehung zu der Form zu, deren Mangel sie bildete; von einem positiven Streben der *privatio* ist nicht die Rede.

S. 130, 83 heisst es:

„D. schliesst sich der thomistischen Lehre an, nach welcher zwar eine unendliche Reihe der *causae materiales*, nicht aber der *causae efficientes* zugelassen wird, mit anderen Worten, die Reihe wird im Gebiete des Sinnlichen willkürlich abgebrochen [sind die *causae materiales* nichts Sinnliches? und sind die *causae efficientes* nur Sinnliches?!], um die *prima causa* transscendent fassen zu können, ein Fehler der kosmologischen Beweisart, welchen Occam, Hume und Kant aufgedeckt haben.“

Man dürfte hier fragen, wo denn in aller Welt eine „Willkürlichkeit“ vorliegt, wenn man, gestützt auf das Princip der Causalität bzw. des hinreichenden Grundes, bei einer Reihe von *causae causatae*, d. h. von in ihrem Sein von anderen abhängigen Ursachen, so lange sich nicht zufrieden gibt, bis man auf eine *causa incausata* gekommen ist, die vermöge ihrer Seinsfülle den hinreichenden Grund ihres Seins und des Seins der anderen in sich hat? Ganz gleichgiltig bleibt es dabei, welcher Beschaffenheit die in sich nicht den hinreichenden Grund ihres Seins habenden *causae causatae* sind, ob sinnlich oder geistig: auch gegen den consequentesten Idealisten behält ja das kosmologische Argument seine Beweiskraft; ganz gleichgiltig bleibt es auch, wie gross die Zahl der Zwischenglieder ist: mag sie auch eine unendliche sein, z. B. in der Supposition, dass die *causa prima* von aller Ewigkeit her eine *causa efficiens* erschaffen hätte, etwa ein Menschenpaar, welches seinerseits sofort einen anderen Menschen erzeugt hätte und so fort bis auf die heutige Stunde (Thatsache ist diese Annahme nach der Schrift und nach der Naturwissenschaft nicht; ob sie möglich gewesen

wäre, bleibt dahingestellt), was verschlägt das gegen die Beweiskraft des kosmologischen Gottesargumentes, da dieses sich einzig auf das Princip der Causalität und die Thatsache des Gewordenseins wenigstens eines Weltthings stützt; ob die Zahl dieser gewordenen Dinge endlich oder unendlich sei, ist nebensächlich, und darum haben auch einige Scholastiker mit dem hl. Thomas die Möglichkeit einer ewigen und dennoch geschaffenen Materie, manche sogar (wie neuerdings Nys in seinem Werke: „La notion de temps d'après les principes de s. Thomas d'Aquin“, p. 106 sqq.)¹⁾ die Möglichkeit einer von der *prima causa* verursachten ewigen Bewegung, die also eine unendliche Reihe aufeinander folgender Glieder darstellt, zugegeben.

Dass „D. die Auffassung der göttlichen Willensfreiheit als einer unumschränkten Willkür mit Duns Scotus theilt, während nach thomistischer Lehre die Freiheit in Gott mit der Nothwendigkeit zum Guten zusammenfällt“ (S. 152, 28), ist gleichfalls eine unrichtige Darstellung scholastischer Lehren, ebenso die Behauptung auf S. 81, 35, dass nach scholastischer Lehre „die Erkenntniss der allgemeinen Körpereigenschaften eine verworrene sei.“ — Mit Ausnahme mehrerer platonisirender Scholastiker der ersten Periode (9.—13. Jahrh.) haben alle bedeutenderen Scholastiker der Sinneserkenntniss die ihr gebührende Stelle eingeräumt, Beweis dafür ihr Grundsatz: „Nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu.“ Freilich stellten sie den Verstand, als urtheilende Kraft, höher als den Sinn, aber an der Objectivität der Sinneswahrnehmungen rüttelten sie nicht. — Sodann: Wenn Scotus auch die Superiorität des Willens über den Verstand behauptete und diese Anschauung auch auf Gott übertrug, ja sogar die Liebe Gottes zu sich selbst als einen freien Willensact fasste, im Gegensatz zur thomistischen Lehre, so war er doch weit davon entfernt, die Freiheit Gottes zu einer „unumschränkten Willkür“ zu stempeln; der Thomismus aber liess die Freiheit in Gott mit der Nothwendigkeit zum Guten so wenig „zusammenfallen“, dass er vielmehr die eine als den Grund und die regelnde Norm der anderen bezeichnete; statt „zusammenfällt“ würde es also besser heissen: „nicht im Gegensatz steht zu...“

Diese ungenaue Darstellung scholastischer Lehren wird man um so mehr bedauern, als ohne eine genaue Kenntniss der Scholastik Descartes nicht hinreichend gewürdigt werden kann; mancher nennt ihn den Zerstörer der Scholastik, ohne sich darüber klar zu sein, was er zerstört hat, und fällt dadurch in einen ähnlichen Fehler wie D. selber, der in einem Briefe an Mersenne v. J. 1640 gesteht, er habe seit 20 Jahren keinen Scholastiker mehr gelesen, und es sei ihm nur der Name der Conimbricenses in dunkler

¹⁾ Vgl. diese Zeitschrift. 14. Bd. (1901.) S. 81 ff.

Erinnerung¹⁾, und dennoch so lebhaft gegen die „veteres opiniones“ polemisirte. —

An zweiter Stelle sei es gestattet, einige principielle Bedenken zu äussern:

a. inbezug auf die Gottesidee.

S. 120, 64 heisst es: „Die Gottesidee verliert an Klarheit und Deutlichkeit, je tiefer man sich mit ihr beschäftigt“; und S. 122, 69: „Die anthropomorphe Gottesidee bleibt als Hyperbel eine endliche, wenigstens im Denken immer noch steigerungsfähige. Nur das positiv Unendliche schliesst auch begrifflich jeden Zuwachs an Vollkommenheit aus, ist aber deswegen für uns unerfassbar.“ — Ferner S. 132, 90: „Der empirische Gottesbegriff (im Gegensatz zum logischen) schwankt zwischen grob sinnlichem Fetischismus und feinsten Metaphysik hin und her, ja er ist nicht einmal bei einem und demselben Denker in den verschiedensten Lebensaltern der gleiche,“ — und S. 149, 18: „Die unermessliche Macht Gottes wird stets mehr vorausgesetzt als erkannt.“

Wer denkt hier nicht an das Wort des Weisen *Sap. XIII, 1—9*: „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntniss Gottes haben, die aus den sichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da ist und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen . . . denn aus der Grösse der Schönheit an den Geschöpfen kann man schlussweise ihren Schöpfer erkennen“; und des Völkerapostels *Rom. I, 18—21*: „Es offenbaret sich der Zorn Gottes vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit Gottes durch Ungerechtigkeit aufhalten, denn was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar . . . denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, sodass sie keine Entschuldigung haben.“²⁾ — Man wird vielleicht entgegenhalten, die Philosophie habe ihre Argumente nicht aus dem Glauben zu entnehmen und ihre Ansichten nicht nach dem Glauben umzuwandeln. Es soll hier auf diese Frage nicht näher eingegangen werden: jedenfalls aber offenbart sich in obigen Schriftworten so sehr der gesunde Menschenverstand, dass sie schon rein natürlich betrachtet eine Widerlegung der obigen Aufstellungen bilden. Was versteht G. überhaupt unter dem „empirischen Gottesbegriff“? Ist denn Gott, der Uebersinnliche, durch Empirie irgendwie erweisbar? Und wenn Gott als Gott d. h. als der positiv Unendliche „für uns unerfassbar“ ist, und „seine unermessliche Macht mehr vorausgesetzt als erkannt wird“, warum treiben wir dann noch Theodicee? und auf welch morschem Fundament ruht dann der christliche Glaube, da nur derjenige der Offenbarung Gottes glauben kann, welcher zuvor durch die Vernunft, also ohne Offenbarung,

¹⁾ K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik II. S. 110. — ²⁾ Vgl. *Conc. Vat. sess. 3. de revel.*

das Dasein eines offenbarenden Gottes, der unendlich wahrhaftig ist usw. mit voller Gewissheit erkannt hat? Es ist aber auch ganz unrichtig, dass wir keinen Begriff vom positiv Unendlichen hätten. Die meisten Gottesbeweise führen direct auf ein aus Nichts schaffendes Wesen, also auf eine unendliche Allmacht, alle aber erweisen, sei es einzeln, sei es in ihrer Gesamtheit, Gott als ein unendliches Sein. Obwohl wir nun das Unendliche nicht begreifen können, so haben wir doch einen ganz positiven Begriff davon, was „unendlich sein“ bedeutet. Damit fällt auch die Behauptung auf S. 133, 93: „Der Unterschied zwischen *infinite* und *indefinite* ist mehr ein Wort- als ein Sach-Unterschied.“

S. 127, 76 heisst es: „D. schliesst sich wieder einer »*vetus opinio*«, nämlich der kirchlichen Lehre an, wonach die Welterhaltung eine fortdauernde Welterschöpfung ist, und beruft sich dafür auf das »*lumen naturale*«. Nach naturwissenschaftlicher Deutung liegt der Grund der Welterhaltung im kosmologisch-biologischen Gleichgewicht der Formen, in den Gesetzen von der Unzerstörbarkeit der Materie und der Erhaltung der Kraft. Eine in jedem Momente zu erwartende Annihilation würde jede Erfahrung unmöglich machen.“

Wer die „*vetus opinio*“ kennt, wird wissen, dass der hier entdeckte Widerspruch zwischen ihr und der Naturwissenschaft nicht besteht. Gegen ein selbstgemachtes Phantom aber kämpft schon ganz und gar derjenige, der die Welterhaltung im Sinne einer fortwährenden Welterschöpfung in Verbindung bringt mit einer „in jedem Momente zu erwartenden Annihilation.“ Auch ohne Welterhaltung im Sinne von fortwährender Welterschöpfung ist, absolut gesprochen, die „in jedem Momente zu erwartende Annihilation“ zu befürchten, denn was könnten alle Gesetze des kosmologisch-biologischen Gleichgewichtes der Formen, der Unzerstörbarkeit der Materie und der Erhaltung der Kraft helfen, wenn es dem Schöpfer dieser Gesetze einfiel, sie morgen aufzuheben? Oder sind diese Gesetze derart omnipotent, dass selbst ihr Urheber ihnen gegenüber zur Ohnmacht verurtheilt ist? Für denjenigen freilich, der die Materie sammt ihren Kräften, die Formen sammt dem in sie gelegten kosmologisch-biologischen Gleichgewicht aus sich, ohne Gott, geworden sein bzw. von Ewigkeit her ungeworden bestehen lässt, haben diese Erwägungen keinen Werth, ein solcher verzichtet aber auch auf die Möglichkeit, eine genügende Erklärung des Alls zu geben, — und ergibt sich resignirt in das stumpfsinnige *Ignoramus et ignorabimus*. Die Scholastiker haben auf diese Schwierigkeiten ausgiebig geantwortet; um nur einen zu erwähnen, wie schön bringt der hl. Thomas die fortwährende Welterschöpfung mit der dauernden Erhaltung der Welt in Einklang: *Qq. disp. de pot.* q. 5. a. 4; *Contra gent.* lib. II, cap. 30; 1. p. q. 76. a, 5, ad 1. —

b. inbezug auf den Substanzbegriff.

S. 90 heisst es: „Wolle man wissen (sagt Gassend), worin das Wesen einer »res cogitans« bestehe, so könne dies nur auf dem Wege exacter, gleichsam chemischer Analyse geschehen. II. 19.“ „Damit“, fügt der Herausgeber hinzu, „hat Gassend den Nagel auf den Kopf getroffen und der modernen somatisch-experimentellen Methode der Wundt'schen Schule das Wort geredet.“

Also Geistiges wird durch exacte, gleichsam chemische Analyse erkannt, und nicht blos das, nein, das ist auch die richtigste Art, es zu erkennen, denn „Gassend hat damit den Nagel auf den Kopf getroffen.“

S. 91: „Andererseits täuscht sich D. in der Annahme, dass aus dem »Ich denke, ich bin« irgend ein Schluss auf eine immaterielle geistige Substanz zu ziehen sei.“

Aber wie erkennen wir denn dann unsere Seele und uns selbst als Substanz? Oder ist Güttler der Ansicht, dass es überhaupt keine Substanzen gibt? Es scheint so, denn S. 106, 30 heisst es: „D. führt hier die scholastische Unterscheidung von Substanz und Accidens ein, deren Berechtigung noch zu untersuchen wäre.“ Und die unheilvollen Consequenzen und Widersprüche, die sich auf allen Gebieten aus der Leugnung des Substanzbegriffes ergeben, und die beispiellose Oberflächlichkeit, welche darin liegt, Thätigkeit ohne ein Thätiges, Bewegung ohne ein Bewegtes, Denken ohne ein Denkendes anzunehmen, hat kein Gewicht zu gunsten der althergebrachten Substanzlehre? Leider ist es ja wahr, dass die Actualitätslehre immer mehr Anhänger gewinnt, aber der Erfolg einer Anschauung und die Zahl ihrer Vertreter ist noch nicht immer maassgebend für ihre Güte und Wahrheit. Ohne die Annahme einer einheitlichen Substanz im Menschen ist nicht blos jedes Urtheil, jeder Schluss, jede Rückerinnerung unmöglich, sondern auch gar kein bleibendes Subject von Rechten, Pflichten, Titeln usw. denkbar, und darum jedes sociale Leben zur Unmöglichkeit gemacht. —

c. inbezug auf den Begriff der Causalität:

S. 107, 33 heisst es: „Der Satz, wonach in der Ursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein soll wie in der Wirkung, ist gleichfalls der Scholastik entlehnt und nur eine Tautologie. Die Causalität wird heute als eine gesetzmässige Beziehung der Erscheinungen und Bewusstseinsphänomene aufgefasst, in keinem Falle kann man daraus auf ein Mehr oder Minder an Realität schliessen.“

Dann freilich fällt die Möglichkeit, aus den Geschöpfen auf einen Schöpfer zurückzuschliessen, der, weil erste Ursache, alle Realität der Geschöpfe in eminenter Weise in sich enthalten müsse; es ist das eben die Lehre Mill's und der Positivisten, nach denen der Causalitätsbegriff erdichtet ist, um das Nacheinander der äusseren Erscheinungen und der inneren Bewusstseinsphänomene plausibel zu machen, wie der Substanz-

begriff fingirt wurde, um ihr Nebeneinander populär zu erklären. Es ist aber keine Uebertreibung, wenn demgegenüber gesagt wurde und gesagt wird, dass solche Lehren den Bankerott der Wissenschaft bedeuten und die Proclamirung des Skepticismus im theoretischen wie praktischen Leben. Nur eines bleibt dabei stets unbegreiflich, nämlich wie solche Gelehrte noch von „Ursachen“ sprechen können, und warum sie sich in den Naturwissenschaften, in der Technik und Medicin noch abmühen; die störenden oder fördernden Einflüsse, die Kräfte und Aeusserungen der Naturdinge zu einander zu studiren. —

Das sind die Bedenken, die geltend zu machen wir uns erlaubt haben. Es bedarf wohl nicht der Versicherung, dass nur sachliche Rücksichten hierfür maasgebend waren; dem verdienten Herausgeber, dessen höchst nützliche Arbeit wir schätzen, wollten wir persönlich in keiner Weise zu nahe treten. — Der Drück und die äussere Ausstattung des Buches sind vorzüglich; an Druckfehlern sind mir aufgefallen S. 200 Z. 7 von oben „iustia“ statt „iustitia“, und Z. 8 „curve“ statt „curva.“

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. Achte revidirte Auflage. Bearbeitet von Th. Valentiner. (Sämmtliche Werke I. Band; 37. Band der Philosophischen Bibliothek.) Leipzig, Dürr. XX, 769 S. *Nb.* 4.

Wir haben hier einen Neudruck der Kirchmann'schen Ausgabe vor uns, die 1868 zum ersten Mal als ein Theil der „Philosophischen Bibliothek“ erschien. In diesem Umstand sowie in dem weiteren, dass sie sich, entsprechend dem Charakter der „Phil. Bibl.“, an einen grösseren Leserkreis wendet, als die mit grossem wissenschaftlichem Apparat versehenen Ausgaben, liegt die Rechtfertigung ihres Erscheinens gegenüber den schon vorhandenen elf Ausgaben der „Kritik der reinen Vernunft“ (die neuesten von Vorländer und Erdmann eingeschlossen) und der in Aussicht stehenden der kgl. preuss. Akademie.

Kirchmann hatte seiner Ausgabe die 2. Auflage von 1787 zu grunde gelegt; die Abweichungen der ersten Ausgabe hatte er nach dem Vorgange von Hartenstein in Noten und Zusätzen beigefügt; inbezug auf Text, Ausdrucksweise und Orthographie hatte er sich an die Ausgabe von Hartenstein von 1867 gehalten, seine Erläuterungen zu dem Texte aber in einem eigenen Band erscheinen lassen und durch Ziffern im Text auf sie hingewiesen. V. hat seine eigenen Erläuterungen in der vorliegenden Ausgabe als Fussnoten unter dem Texte angebracht, die vorgeschlagenen

Textänderungen aber theils im Text selber, theils in Fussnoten; sonst aber hat er den Plan Kirchmann's beibehalten. Sein Zweck war nicht, eine neue textkritische Ausgabe zu veranstalten, sondern die K.'sche Ausgabe nach allen Seiten hin zu vervollkommen, sodass sie auch über die Bedürfnisse eines gemischten Leserkreises hinaus befriedigen könne. Er that es durch weitgehende Vergleichung mit anderen anerkannten neuen Ausgaben. Indes, während Erdmann in den früheren Auflagen seiner Ausgabe sämtliche derzeit bekannte Verbesserungsvorschläge mit Nennung sowohl der Emendatoren als auch der Herausgeber, welche diese Aenderungen aufgenommen hatten, berücksichtigte, beschränkt V. sich darauf, „von den in den Apparaten und Anmerkungen der Ausgaben sowie in älteren Abhandlungen gegebenen kritischen Bemerkungen nur eine grössere Auswahl zu verzeichnen.“ Dass diese Auswahl nicht nach Willkür geschah, liegt auf der Hand. Ueber die maasgebenden Gesichtspunkte wird im Vorwort abgehandelt; man wird sich leicht mit ihnen befreunden. Vollständig verwerthet hat V. die neuesten kritischen Beiträge von Willi und Vaihinger (4. Bd. der „Kantstudien“) und die Aenderungen des Originaltextes, die Vorländer in seiner neuen Ausgabe angebracht hat. Der Leser ist auf diese Weise in den Stand gesetzt, mit leichter Mühe einen ziemlich guten Ueberblick über den derzeitigen Stand der Kantforschung zu gewinnen.

Den Passus „von den scholastischen Spitzfindigkeiten“ und der „scholastischen“ Lehre, „dass die Wahrnehmung nur eine verworrene Erkenntniss biete“, hätten wir in dem kurzen Abriss über Kant's Leben und Schriften lieber vermisst. In diesem absoluten Sinne hat, von dem Platoniker und Antischolastiker Scotus Eriugena und einigen platonisirenden Scholastikern der Entwicklungsperiode abgesehen, kein namhafter Scholastiker diese Lehre vertreten.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Von Immanuel Kant. Neu herausgegeben mit einem Nachwort: Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik. Von Al. Höfler. Leipzig, Pfeffer. 1900.

Wir haben hier einen Neudruck des Kant'schen Werkes, „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ vor uns, das seit seiner dritten, unveränderten Auflage im Jahre 1800 nicht mehr selbständig gedruckt worden ist und nur in den Gesamtausgaben Kant's zugänglich war. Dem Neudrucke ist zu grunde gelegt die Ausgabe von Hartenstein: „Kant's sämtliche Werke“, 4. Band, 1867. Er wurde veranlasst von Al. Höfler, der es für wünschenswerth hält, dass man

in den gerade jetzt besonders lebhaften Discussionen über die Begriffe der Kraft, der Masse, der Trägheit, des absoluten Raumes usw. auch von naturwissenschaftlicher Seite immer wieder zu der Schrift Kant's greife.

Höfler ist übrigens nicht der Ansicht, „dass Kant in allen wesentlichen Dingen am Ende doch Recht behalten müsse“, glaubt aber, „der Physiker dürfe sich bei der gegenwärtigen Neugestaltung der Principien der Mechanik gelegentlich auch einmal der Anregung durch einen Philosophen nicht überheben.“ Also nur Anregung wird bei Kant gesucht, nicht aber einer Rückkehr zu Kant das Wort geredet:

„So müssen wir uns denn jeden Arbeiter, der die Philosophie der Mechanik will mit fördern helfen, als einen Mann mit vorwärts gewendetem Antlitz vorstellen. »Rückkehr zu Kant«, oder »Rückkehr zu Hume«, oder zu Locke oder zu wem sonst, wird für den nicht nöthig sein, der das gute Gewissen hat, auch als Philosoph nicht Autoritäten, sondern bestimmten Thatsachen . . ins Gesicht zu schauen: will ich aber schauen, so darf zwischen mir und dem zu Schauenden nichts, auch nicht die Gestalt des grössten Philosophen, stehen.“

Man muss gewiss diesen Worten insofern beistimmen, als keine Autorität und sei es auch diejenige des grössten Philosophen, uns der Mühe des eigenen Schauens und Forschens jemals überheben darf. Nur wer „den Thatsachen ins Gesicht zu schauen“ sich bestrebt, kann hoffen, zur geistigen Bewältigung der Wirklichkeit etwas beizutragen. Allerdings ist es eine schwierige Aufgabe, nur Thatsachen zu sehen, weil sich gar zu leicht irgend ein Vorurtheil zwischen den Forscher und die Thatsachen schieben kann. Doch gerade darum ist es nothwendig, sich von anderen anregen zu lassen, d. h. einmal zuzusehen, wie jene Thatsachen, die wir erfasst zu haben glauben, in den Augen anderer sich spiegelten, und so eben dadurch, dass man es an der eigenen Betrachtung der Thatsachen nicht genügen lässt, erst recht an die Thatsachen heranzukommen.

Wenn wir so auch in der Forderung des eigenen selbständigen Betrachtens der Wirklichkeit und des Studiums fremder Ansichten mit Höfler übereinstimmen, so müssen wir doch hervorheben, dass man sich in den genannten Fragen nicht auf Anregungen von seiten Kant's beschränken darf, sondern auch die Philosophen der Scholastik, welche über die Begriffe des Raumes, der Bewegung, der Kraft eben so tiefgehende als eingehende Untersuchungen angestellt haben, zu Rathe ziehen muss. Es wird Höfler hiergegen um so weniger etwas einzuwenden haben, als er selbst der Ansicht ist, „dass eine künftige Entwicklung — nicht unserer sachlichen Kenntnisse dynamischen Inhaltes, sondern wirklich nur ihrer gedanklichen und terminologischen Verarbeitung . . der vielverspotteten Sorgfalt für . . scholastische Distinctionen noch recht Wohlthätiges zu danken haben könnte.“

Das Nachwort, welches Höfler an das Kant'sche Werk angeschlossen hat, und in welchem er Beispiele und Stichproben gibt, wie „der selige

Kant uns auch heute noch auf ungedeckte Bedürfnisse nach unanfechtbaren Grundlagen unseres Denkens über Mechanik aufmerksam machen kann“, behandelt mit besonderer Ausführlichkeit die Begriffe der Kraft und der Masse, das Trägheitsgesetz, sowie die Begriffe des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung. Es tritt uns in diesen Erörterungen überall ein selbständiges und besonnenes Urtheil entgegen. So gehört der Vf., um nur ein Beispiel anzuführen, nicht zu denen, welche in der mechanischen Kraft einen Fetisch sehen, oder dieselbe als „Product aus Masse mal Beschleunigung“ ausgeben, er glaubt vielmehr, dass man den Begriff der Kraft durch eine sorgfältig abgegrenzte Definition gegen die meisten Anklagen, die man in neuerer Zeit wider ihn erhoben hat, sicher stellen könne.

Von hohem Interesse war für uns auch die, wie uns scheint, wohl motivirte Stellungnahme des Vf.'s gegenüber den Problemen des absoluten Raumes und der absoluten Bewegung. —

Wir schliessen uns seinem Wunsche an, dass seine Ausführungen, die, wie er bemerkt, sich nicht anmaassen, das letzte Wort in Sachen der strittigen Probleme zu sein, doch neben den augenblicklich beliebtesten Lösungsversuchen in Erwägung gezogen werden und zu „unzeitgemässen Betrachtungen“ über Kraft, Masse und dgl. mit Erfolg aufordern mögen.

Freiburg i. B.

Ed. Hartmann.