

Rezensionen und Referate.

Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Von Paul Natorp, o. Prof. d. Phil. an der Univ. Marburg. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung. 1903. VIII, 472 S. *M* 7,40.

Dieses umfangreiche, nicht ohne Geist und mit grossem Fleiss geschriebene Buch muss eingehend besprochen werden. Es bedeutet, um das gleich zu sagen, einen sehr ernst gemeinten Angriff auf die alten, traditionellen Grundlagen der Wissenschaft, welche mit Berufung auf Plato durch den Kantischen Idealismus ersetzt werden sollen. Der Verfasser ist bedauernswerter Weise Anhänger der modernen Wissenschaft, die sich in Kant verkörpert.

„Jedem, für den die Jahrhunderte wissenschaftlicher Arbeit seit dem Beginn der neuen Zeit nicht vergeblich gewesen sind, muss die Wahl zwischen der kritischen und der dogmatischen Ansicht der Erkenntnis unweigerlich und endgiltig entschieden sein.“ (S. 387 f.)

Auf der andern Seite ist er aber auch ein warmer Verehrer Platos. Die Geistesschärfe des erhabenen Philosophen, der Schwung seiner Gedanken, die Schönheit seiner Schreibweise und der Reiz seiner schriftstellerischen Eigenart konnten auf ihn nicht ohne Eindruck bleiben. So musste er schon aus diesem Grunde für eine Auffassung empfänglich sein, die Plato und Kant in innere Beziehung bringt. Den Ausschlag scheint aber ein älterer Kollege an der Marburger Hochschule gegeben zu haben, Hermann Cohen. Darauf deuten Natorps eigene Worte:

„Erst die Wiedergeburt des Kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus Platos volles Verständnis gezeitigt. Ich stehe nicht an, Hermann Cohen als den zu nennen, der uns, wie für Kant, so für Plato die Augen geöffnet hat.“ (S. VI.)

Des näheren bestimmt der Verfasser das Motiv seiner Schrift im Vorwort wie folgt. Es ist eine absolute Notwendigkeit, unserm Zeitalter das fast abhanden gekommene Verständnis des Idealismus wieder zu erringen. Über Kant hat man bis jetzt trotz heissen Bemühens zu keiner Einigung gelangen können, und das mag zuletzt an seiner hoch komplizierten historischen Bedingtheit liegen. In Plato ist der Idealismus urwüchsig, gleichsam autochthon. Aus der schlichten Sokratischen Entdeckung des Begriffs wächst er hervor mit einer inneren Notwendigkeit,

der kein philosophisch gerichtetes Denken sich leicht entziehen kann. Und auf keiner Stufe verhärtet er sich zur scholastischen Formel, bis zuletzt verbleibt er in lebendigster Beweglichkeit. Darin liegt der unauslöschliche Reiz, darin der unvergängliche didaktische Wert des Platonstudiums. Die Einführung in Plato ist Erziehung zur Philosophie; erwächst doch bei ihm zuerst ihr ganzer Begriff. Die Philosophie aber nach diesem ihrem strengsten historischen Begriff, ist keine andere als: der Idealismus. Also ist es nicht Hineintragung eines fremden, unhistorischen Gesichtspunktes in eine doch historisch gemeinte Betrachtung, wenn die entwickelnde Darlegung der Ideenlehre Platos sich gestaltet zu einer Einführung in den Idealismus. (S. IV f.)

Der Verfasser hat also die Aufgabe übernommen, zu zeigen, dass die Platonischen Schriften die stufenweise Entwicklung der idealistischen Erkenntnistheorie darstellen.

Um nun von vornherein unser Votum abzugeben, so müssen wir erklären, dass ihm diese Aufgabe gänzlich misslungen ist, misslingen musste, weil sie in sich unlösbar ist. Der Platonismus, oder wenigstens die Platonische Ideenlehre, und der Idealismus haben nichts mit einander gemein. Diese Tatsache wird durch den Verfasser nicht aus der Welt geschafft, sondern durch den Misserfolg seiner Arbeit nur bestätigt.

Der Idealismus besagt, dass Sein und Wahrheit das reine Erzeugnis unseres Denkens sind, soweit das Denken sich eben an seine eigenen Gesetze, die Gesetze der Vernunft, hält. Demnach gibt es entweder ausser uns keine Wirklichkeit, oder wir können doch davon nichts wissen, wie Kant behauptet. Dementsprechend sollen also die Ideen Platos nichts anderes sein als die Gesetze unseres wissenschaftlichen Denkens und Forschens, und die höchste Idee, die des Guten, nichts anderes als das Gesetz der logischen Gesetzmäßigkeit, „nicht ein letztes logisches Prinzip, sondern das Prinzip des Logischen, in welchem alle besonderen Denksetzungen und damit alles besondere Sein — Sein sagt nur Setzung des Denkens — zuletzt zu begründen ist.“ (S. 189.)

Das ist eine Erklärung der Platonischen Ideen, gegen die man zuerst vom geschichtlichen Standpunkte aus Einsprache erheben muss. Bis in die neueste Zeit, so weit wir wissen, ist kaum ein nennenswerter Interpret auf diese Auslegung verfallen. Und doch hat Plato durch zwei Jahrtausende die Denker beschäftigt. Man hat über den Sinn der Ideen gestritten, man hat nach dem Vorgang des Aristoteles an subsistierende Ideen gedacht, eine Auffassung, die vielleicht bei manchen Schülern Platos wirklich zutraf, und die durch die Ausdrucksweise Platos in einer Weise begünstigt werden mochte, dass seiner Darstellung im Interesse der Lehrmethode entgegenzutreten war — aber eine solche Auslegung, wie diejenige Natorps, dürfte wohl kaum jemals mit einigem Ansehen aufgetreten sein. Kant selber denkt von Plato ganz anders.

„Ein jeder von beiden, der Epikureismus und der Platonismus, sagt mehr, als er weiss, doch so, dass der erstere das Wissen, obzwar zum Nachtheile des Practischen, aufmuntert und befördert, der zweite zwar zum Practischen vortreffliche Principien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen [bedeutet wohl teleologischen] Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen.“¹⁾

Plato vertritt ja auch in bezug auf die Fragen von dem Dasein Gottes, dem Anfang und der Begrenztheit der Welt, der Verantwortlichkeit und Unsterblichkeit den positiven, bejahenden Standpunkt, wie auch der Herr Verfasser in seiner Schrift eigentlich unbestritten lässt — in bezug auf das Dasein Gottes stösst man freilich bei Natorp auf einige bedenkliche Wendungen (vgl. S. 193) —, während Kant, gerade gestützt auf die Dialektik der reinen Vernunft, zu dem Ergebnisse kommt: „die dogmatische Lösung ist nicht etwa ungewiss, sondern unmöglich“²⁾ und: „könnte sich ein Mensch von allem Interesse [an diesen Fragen] lossagen, so würde er in einem unaufhörlichen schwankenden Zustande sein.“³⁾

Hiermit ist bereits ein Anfang gemacht, um Plato aus sich selbst zu erklären. Seine Gedanken werden mit einander verwandt sein. Wenn er über alle mögliche Erfahrung hinaus Wahrheiten von solcher Tragweite annahm, so konnte er das Denken unmöglich idealistisch auffassen.

Wenden wir uns nun unmittelbar zur Prüfung der Ideenlehre, wie sie in seinen Schriften vorliegt, so darf ich wohl an meine eigene Arbeit über die Platonischen Ideen erinnern, die in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurde.⁴⁾ Ob Herr Professor Natorp dieselbe gekannt und berücksichtigt hat, konnte ich aus seinem Buche nicht entnehmen. In jener Abhandlung gelange ich zu dem Ergebnisse, dass die Ideen drei Bedeutungen haben, die aber innerlich zusammenhängen, sie sind die logischen Begriffe der Dinge, ihre idealen Urbilder und ihre ontologischen Seinsgründe. Es konnte nun im allgemeinen nicht gar zu schwer fallen, die Idee in jeder dieser Richtungen auch im Sinne Natorps zu deuten. Ist sie der logische Begriff der Sache, von dessen Verwirklichung ihre Existenz, als die dieser bestimmten Sache, abhängt, so scheint sich diese Bedeutung nicht von der Auffassung zu entfernen, nach welcher unser Denken das Gesetz des Seins und Wesens ist. Wird nach der Idee als einem Urbilde das Ding verwirklicht, so führt dieses auf denselben Gedanken zurück. Hören wir aber, dass Gott es ist, der im Hinblick auf die Ideen die Dinge schafft, so lässt sich das ungezwungen als popularisierende Darstellung auffassen. Gott ist unser eigenes, das Sein

¹⁾ Kr. d. r. Vern. (»von dem Interesse der Vernunft« bei dem Widerstreite der Antinomien). — ²⁾ Der Antinomie der r. Vft. IV. Absch. Schluss. — ³⁾ Von dem Interesse der Vernunft, Schl.) — ⁴⁾ Jahrgang 1900 S. 221 f.

setzende Denken. Ist das Denken doch das Göttlichste von allem.¹⁾ Endlich, wenn die Idee des Guten²⁾ wie eine Sonne im Geistesreiche Allem nicht nur Erkennbarkeit und Erkenntnis, sondern auch Dasein und Wirklichkeit verleiht, was könnte dieser Helios im intelligibeln Reich anders sein, als die höchste Norm und Begründung alles Denkens, die Idee des Gesetzes, die Idee der Idee. Das Verleihen des Seins an die Ideen kann ja nur den Sinn der logischen Begründung haben, der letzten radikalen Deduktion (S. 212).

Ausser dieser Deutungsfähigkeit der Platonischen Aufstellungen gibt es noch manches Andere, was dem Verfasser zu Hülfe kommt. So wird bekanntlich im *Menon* ausgeführt, dass wir das Wissen eigentlich von Haus aus besitzen; man muss nur sehen, wie man es gewissermassen aus dem Schlummer weckt. Ist das nicht die Lehre vom Ursprung der Erkenntnis und des durch sie gesetzten Seins aus uns selbst, das Kantische *a priori* (man vgl. S. 41)? Der *Phaedon* scheint ein Hauptzeuge dafür zu sein, dass Platos Idee nichts anderes zum wesentlichen Inhalte hat, als das logische Verfahren. Denn in den Denksetzungen (*λόγοι*) ist, nach dem 99 *E* bestimmt ausgesprochenen Grundsatz des Idealismus, die Wahrheit dessen, was ist, der *ὄντα*, zu ersehen (S. 129). Besonders aber kommt hier das Problem der Materie zu statten, wie es im *Timaeus* behandelt ist. Aus der Materie oder dem Urstoff baut sich die ganze Welt der Erscheinung auf. Sie wird aber als der Raum, *χώρα*, bezeichnet (S. 348), und sie ist aller Gestaltung, Idee, *ἰδέα*, bar, um jede gleich gut aufnehmen zu können (S. 349). Bedenkt man also, dass die Idee ihr Sein im Reich des Gedankens hat (S. 350), und der Raum reine Form sinnlicher Anschauung ist³⁾, so ergibt sich als Schluss, dass alles Erscheinende durch unsere Gedanken in Verbindung mit unserer sinnlichen Anschauung Dasein gewinnt, und so kann der Verfasser im *Timaeus* die Erfahrungswissenschaft grundgelegt finden (S. 357) und erklären:

„Die Gesetzesbedeutung der Idee und zwar jetzt in ihrer unaufheblichen Korrelation zum problematischen Gegenstande der Erfahrung gibt den Schlüssel des Verständnisses für diese Schrift.“ (S. 358.)

Dieses und Ähnliches ist es, was mit einigem Schein für den Idealismus Platos vorgebracht werden kann und von dem Verfasser vorgebracht wird. Um diesen Schein zu zerstören, wollen wir die angegebenen Gründe in derselben Reihenfolge widerlegen, wie sie soeben vorgetragen wurden.

Es ist eine Hauptregel der Hermeneutik, den buchstäblichen oder nächsten und eigentlichen Sinn nach Möglichkeit festzuhalten. Unterliegt diese Regel in Anbetracht der schriftstellerischen Eigenart Platos

¹⁾ Vgl. S. 340 f. — ²⁾ Vgl. Staat, Bch. VI u. VII. — ³⁾ Kant, Kritik d. r. V. „Von dem Raume“.

einigen Modifikationen, so darf sie doch auch bei ihm nicht ausser acht gelassen werden. Eine zweite Regel ist, dass die Auslegung einer Rede nicht einseitig sein darf, so dass sie nur auf einzelne Züge, nicht aber auf die ganze Darstellung passt. Gegen beide Regeln muss Natorp verstoßen, um seine Deutung glaubhaft zu machen. Wie kann man sagen, dass Gott oder der Demiurg im Hinblick auf die Ideen schafft, wenn unter Gott nur unser Denken verstanden sein soll? Jedenfalls müsste Plato sich unabhängig von dieser Darstellung unzweideutig als Idealisten bekannt haben, ehe er so ohne die ärgste Gefahr des Missverständnisses reden konnte. Wir sagen, er musste sich vorher unzweideutig zum Idealismus bekannt haben. Denn das ist doch nicht gerade eine Auffassung der Erkenntnis und des Seins, die sich von selbst versteht. Der Unbefangene hat Mühe, sich auch nur etwas dabei zu denken. Nun gilt Kant nicht als Muster klaren Stils, aber er wusste ganz gut seinen Idealismus in Worte zu bringen. Bei Plato dagegen fehlt jede offene und bestimmte Aussprache in diesem Sinne. Und wie soll man es erklären, wenn der schaffende Gott des Plato in derselben Schrift, dem *Timaeus*, alles auf das weiseste einrichtet? Hat je ein Mensch diese Form gewählt, um zu sagen, dass die Welt nichts ist als das luftige Erzeugnis unserer armen und irrenden Gedanken? Sind wir vielleicht auch selbst mit Fleisch und Bein unser eigenes Produkt, da ja auch der Mensch die Schöpfung des Demiurgen ist? Ferner, wie kann man mit der Diotima im „Gastmahl“ (210—212) von der wunderbaren Schönheit der höchsten Idee reden, von dieser „göttlichen Schönheit“, deren Erkenntnis allein wahres Leben gibt, wenn darunter nur das Prinzip der Methode verstanden ist? Uns ist das letzte Prinzip der Erkenntnis und der Gewissheit die Evidenz, oder je nachdem der Satz des Widerspruchs. Nun komme einmal einer und rede von diesem Prinzip in den überschwänglichen Ausdrücken, wie Plato von dem Ideal aller Schönheit, man würde sehr bedenklich den Kopf über ihn schütteln. Und hat denn vielleicht je einer, der sich zum ersten Mal von dem Methodenprinzip überzeugt zu haben glaubte, dabei auch nur einen Schatten der Seligkeit empfunden, von welcher Diotima redet¹⁾? Der wahre Vater des Idealismus, Kant, äussert sich doch über seine affektive Wirkung sehr viel resignierter, wenn er sagt:

„Es ist überaus befremdlich, dass der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider ist,“ und: „der Empirismus der transcendental-idealischen Vernunft ist aller Popularität gänzlich beraubt, und, so viel Nachtheiliges wider die obersten practischen Grundsätze sie auch enthalten mag [— nach Plato soll die Erkenntnis der Idee des Guten zum notwendigsten Hausbedarf der Staatslenker gehören —], so ist doch gar nicht zu besorgen, dass sie die Grenzen der Schule

¹⁾ 211 DE — 212 B.

jemals überschreiten und im gemeinen Wesen ein nur einigermaßen beträchtliches Ansehen und einige Gunst bei der grossen Menge erwerben werde.“¹⁾

In die ärgste Verlegenheit gerät aber die Natorpsche Exegese bei der Erklärung der Stellen im „Staat“ von der Idee des Guten und der intelligibeln Sonne. 508 *B*, *C* und *E* heisst es: wie die Sonne, der Sprössling des Guten, den das Gute als ein Analogon seiner selbst erzeugte, im sichtbaren Bereich dem Auge Sehkraft und den Dingen Sichtbarkeit verleiht, so ist die Idee des Guten selbst im intelligibeln Bereich das, was den erkannten Dingen, *τοῖς γινωσκομένοις*, nicht *τοῖς νοητοῖς*, die Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden die Erkenntniskraft verleiht, und so schön auch beide, Erkenntnis und Wahrheit, sein mögen, so ist doch die Idee des Guten etwas Anderes, noch Schöneres. Und noch in anderer Weise ist die Sonne Abbild des wesenhaften Guten.²⁾ Sie teilt dem Sichtbaren auch Werden, Wachstum und Ernährung mit (so weit es nämlich im sichtbaren Bereich ein Werden, Wachsen und Ernährtwerden gibt), ohne selbst Werden zu sein, und in gleicher Weise kommt dem, was erkannt wird (*τοῖς γινωσκομένοις*, nicht *τοῖς νοητοῖς*), von dem Guten nicht bloss das Erkanntwerden, sondern auch Sein und Wesenheit zu, ohne dass das Gute selbst Wesenheit ist; vielmehr ragt es über alle Wesenheit an Würde und Macht hinaus. — Wie soll denn unser Denken oder das Gesetz unseres Denkens, das Gesetz der Methode, die Sonne erzeugen, als Nachbild seiner selbst und als einen besonderen Sprössling neben allem Sein, das sich ihm dankt? Und wie kann die Existenz der Dinge noch als eine neue Wirkung dieses Gesetzes ausser der Erkenntnis und Wahrheit genannt werden, so wie die Entstehung der Naturdinge als eine neue Wirkung der Sonne angeführt wird neben der Erleuchtung des Auges und der Beleuchtung der Gegenstände? Ist es doch Prinzip des Idealismus, dass Erkennen und Sein dasselbe ist. Und wenn wir es etwa gelten lassen wollen, dass die Sonne Sprössling der Idee des Guten heissen kann, insofern sie gleich allem andern durch Idee und Denken und Erkennen gesetzt wird, wie kann denn aber die Sonne das Werden und das Wachsen und die Ernährung der Lebewesen bewirken, da das doch entsprechende Ideen und logische Gesetze ganz eigentlich und berufsmässig zu besorgen hätten?

Der Herr Verfasser ist hauptsächlich darauf bedacht, eine andere Schwierigkeit, die die Stelle birgt, zu überwinden. Von dem Guten soll Sein und Wesenheit kommen, ohne dass es selbst Wesenheit ist. Nun ist das aber gerade die Lehre des Idealismus, dass die Ideen und Denkgesetze das Sein bedeuten. Die Auskunft des Verfassers zeugt von dialektischer Gewandtheit. Die Idee des Guten, sagt er S. 189, begründet erst die andern Ideen und durch sie das Sein — Sein sagt ja nur Setzung

¹⁾ Kritik d. r. Vernunft, Von dem Interesse d. Vernunft. — ²⁾ 509 *B*, *C*.

des Denkens —; darum geht sie selbst dem Sein voran. Das Gesetz ist es, welches den Gegenstand konstituiert. Dieses Gesetz selbst, dass im Gesetz der Gegenstand zu begründen, ist somit übergegenständlich. — Wir wollen dem gegenüber nicht die Frage stellen, wie es denn komme, dass trotzdem die Idee des Guten die Sonne erzeugen soll, so gut wie anderes Sein von den besonderen Denksetzungen erzeugt wird. Wir wollen vielmehr auf eine Bemerkung zurückkommen, die wir oben im Anschluss an die hermeneutische Regel von der Einschränkung der bildlichen Auslegung gemacht haben. Wir sagten, wenn es einmal ausgemacht ist, dass Platos Meinung der Idealismus war, dann mag man immerhin auch kühne Bilder bei ihm in diesem Sinne deuten. Dem entsprechend erklärt auch der Herr Verfasser selbst S. 187, er gestehe, dass seine Auslegung von dem intelligibeln Helios gewagt erscheinen könne, wenn sie sich eben bloss auf seine Deutung und etwa die Vergleichung anderer Platonischen Schriften stützen sollte. Es sei aber die Deutung, die Plato selbst dem „hyperbolischen“ Gleichnis — so nämlich glaubt der Vf. im Sinne Platos es nennen zu dürfen — auf dem Fusse folgen lasse, 509 *D* — 513 *E*, genau diese.

Hier wird nun die Sache für unseren Autor verhängnisvoll. Er kann nicht beweisen, dass die Deutung Platos für ihn ist. Der Sinn des folgenden ist ein ganz anderer, als Natorp angibt, und wenn es auch nur ein anderer sein könnte, so wäre das schon wider ihn genug. Von der Bedeutung des intelligibeln Helios ist eigentlich im folgenden gar nicht mehr die Rede. Plato vergleicht an der angeführten Stelle das Reich des Sichtbaren und des Intelligibeln, worin das körperliche und das intelligibele Licht als Erkenntnisprinzipien die Herrschaft führen, mit einer in zwei ungleiche Teile geteilten Linie; jeden dieser beiden Teile sollen wir uns dann wieder nach dem Verhältnis der ersten Teilung in zwei ungleiche Abschnitte zerlegt denken. So entstehen vier⁷ Teile. Der erste sind die Abbilder der körperlichen Gegenstände, Schatten, Spiegelbilder u. dergl., der zweite die Gegenstände selbst, der dritte⁸ die Sätze der Mathematik, der Algebra und der Geometrie, der vierte die Sätze der Metaphysik oder, wie Plato sagt, der Dialektik. An Wahrheit und Geltungswert verhält sich der erste Abschnitt zum zweiten, wie der Gegenstand der Erfahrung, *δοξαστόν*, zum Gegenstand der streng wissenschaftlichen Erkenntnis, *γνωστόν*¹⁾, also wie der eine Teil der ganzen fraglichen Linie zum andern. Die Eigentümlichkeit des dritten Teils ist diese. Wie die Dinge der Erscheinungswelt sich in der Sonne abschatten und im Wasser spiegeln, so bildet und zeichnet man auch hier Bilder, Figuren, zeichnet z. B. ein Viereck, eine Diagonale. Diese sind aber selbst wieder Bilder des gedachten, des geometrisch gemeinten Vierecks

¹⁾ 510 A.

und der Diagonale. Und diese Konzeptionen legt man in der mathematischen Disziplin als Hypothese zugrunde, ohne sich eine letzte, philosophische Rechenschaft von ihnen zu geben, und leitet aus ihnen absteigend die geometrischen Sätze als Folgerungen ab. Der vierte Teil dagegen umfasst die letzten Gründe alles Seienden und enthält das, was die reine Vernunft, *αὐτὸς ὁ λόγος* ¹⁾, mittelst der Dialektik auffasst. Hier geht man zwar auch von einer Voraussetzung aus, *ἐξ ὑποθέσεως* ²⁾ (nämlich von dem bedingten oder relativen Sein), aber man macht diese Voraussetzungen nicht zum höchsten Prinzip, *τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς* ³⁾, sondern im buchstäblichen Sinne zum Stützpunkt oder Schwungbrett, von dem man sich aufschwingt, um durch philosophisches Denken zu den letzten Gründen zu gelangen, zum voraussetzungslosen und unbedingten Anfang, zum Urgrund des Weltalls — *ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον* ⁴⁾, *μέχρι τοῦ ἀνυπόθετον ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν* ⁵⁾; und hat man so analytisch die letzten und höchsten Gründe gefunden, so kann man von ihnen aus auch wieder synthetisch zu den Folgesätzen herabsteigen. Hier geht der Weg auf- und abwärts vom Anfang bis zum Ende durch lauter reine Begriffe, denen nichts Sinnliches beigemischt ist ⁶⁾, während auch die Mathematik noch den Begriff der körperlichen Ausdehnung verwendet, wenn sie auch von allen sinnlichen Eigenschaften des Körperlichen abstrahiert. So stellen denn die gedachten vier Teile oder Abschnitte vier Stufen der Wahrheit dar, denen vier Zustände oder Affektionen der erkennenden Seele entsprechen. Diese sind von oben nach unten geordnet: erstens *νόησις*, das reine, ganz übersinnliche Denken, zweitens *διάνοια*, das Denken mit mathematischer Anschauung (das *διανοεῖσθαι* des Aristoteles, das mit dem Tode aufhört), drittens *πίστις*, die vorher (511 D) genannte *δόξα*, die verständige Auffassung der einzelnen sinnenfälligen Tatsache, endlich viertens *εἰκασία*, nicht Vermutung, wie ich in der deutschen Übersetzung finde, sondern das Sinnenbild, die Einzelvorstellung. Wie der Gegenstand dieser Erkenntnisse an der Wahrheit teil hat, so sie selber an der Klarheit und Deutlichkeit (Schluss d. 6. B.).

Das ist nach meinem Dafürhalten die richtige Auslegung der Stelle.

Zu bemerken ist freilich, dass die Erkennbarkeit oder Klarheit des Objekts der Metaphysik nur an sich die höchste ist, nicht für uns, die wir nach dem Ausdrücke des Aristoteles dem, was an sich am allerklarsten ist, mit den Augen der Nachtvögel gegenüberstehen. Natorp aber missversteht die ganze Stelle, wie ich noch besonders darlegen könnte, deutet den dritten Teil der Linie nicht auf die Mathematik, sondern auf alle Wissenschaften, für die die Mathematik nur als Bild stehe, und dann ist ihm das Vierte sein voraussetzungsloses höchstes Prinzip von der Gesetzlichkeit des logischen Gesetzes, und *αὐτὸς ὁ λόγος* ist ihm das Denken dieser Gesetzlichkeit, das reine Denken (S. 187—190).

¹⁾ 511 B. — ²⁾ 510 B. — ³⁾ 511 B. — ⁴⁾ 510 B. — ⁵⁾ 511 B. — ⁶⁾ 511 C.

Auch die oben genannten Einzelheiten aus *Menon*, *Phaedon* und *Timaeus* können der Sache des Verfassers nicht aufhelfen. Nach dem *Menon* ist das Wissen, wie der Herr Vf. natürlich auch weiss und nicht bestreitet, Erinnerung an ein vorleibliches Leben. Wenn es im *Phaedon* heisst, man müsse zu den Gedanken, εἰς τοὺς λόγους, seine Zuflucht nehmen und durch dieselben die Wahrheit der Dinge anschauen, so steht hier der wissenschaftliche Begriff und das sicherführende und zuverlässige Denken des Verstandes im Gegensatze zu der trügerischen Wahrnehmung der Sinne. Und was endlich die Materie im *Timaeus* betrifft, so ist sie trotz Zeller und so vielen andern nicht der leere oder der mathematische Raum, sondern die Materie so ziemlich im Sinne des Aristoteles, wie auch dieser selbst sagt, und Männer wie Augustinus ohne Bedenken angenommen haben. Wir brauchen hier über diesen Punkt nichts zu sagen, da wir die Sache ausführlich in unserer schon erwähnten „Untersuchung über die Platonischen Ideen“ behandelt haben.

Noch ist zum Schluss ein Wort zu sagen über die beiden letzten Kapitel des Buches mit den Überschriften „Aristoteles und Plato“ und „die Aristotelische Kritik der Ideenlehre“. Aristoteles hält die Platonischen Ideen für Substanzen und bekämpft sie von diesem Standpunkte. Dass das ein Irrtum ist, darin sind wir mit dem Herrn Vf. einverstanden, und es hat uns mit grosser Freude erfüllt, bei ihm das Ergebnis unserer Untersuchung bestätigt zu finden. Die Erklärung dieses freilich äusserst auffallenden Irrtums gibt er aber ganz vom Standpunkte seiner idealistischen Auffassung Platos. Aristoteles soll aus Voreingenommenheit für den Dogmatismus nicht imstande gewesen sein, den Kritizismus Platos zu verstehen, sich auch nur vorübergehend (methodisch) auf den kritischen Standpunkt zu versetzen, es gehe ihm für diese Gedankenrichtung nun einmal das Organ ab. Der Verf. betrachtet demgemäss auch den ganzen Aristotelismus, den erst Kant entthront habe, als einen Abweg. In der Aristotelischen Grundlegung der Erkenntnistheorie erblickt er ganz entsprechend eine Polemik gegen den Idealismus. In der Besprechung dieser Grundlegung (371 ff.), die vornehmlich in den Büchern der „Metaphysik“ erfolgt, begegnen dem Verfasser manche Irrtümer und falsche Auslegungen der Aristotelischen Gedanken. Den Nachweis dieser unserer Behauptung wird eine Übersetzung der Metaphysik bringen, die wir in kurzem im Dürr'schen Verlag erscheinen lassen werden. Da soll auch berücksichtigt werden, was der Herr Vf. über die Aristotelische Kritik der Ideenlehre beibringt.

Dottendorf b. Bonn.

Dr. E. Rolfes.

1. **Gedankenentwürfe**, herausgegeben, damit unbefangene philosophische Köpfe über sie nachdenken. Von Demeter Drahsler. Wien und Leipzig, J. Eisenstein & Co. 1902.
2. **Gefahren der gedanklichen Anarchie**. Von C. von Bardewieck. 2. vermehrte u. verbesserte Aufl. Berlin SW., F. Schlosser.

Der Gegensatz von Ungebundenheit des Denkens, Missbrauch der Denkfreiheit bis zum Anarchismus und Gebundenheit desselben im Sinne der Unterordnung unter klar erkannte, sichere Wahrheiten finden in den beiden vorliegenden Schriften einen geradezu typischen Ausdruck.

Ad 1. Die auch im Titel anklingende Eigentümlichkeit von Inhalt und Form der ersten Broschüre mag das Inhaltsverzeichnis veranschaulichen. Auf 89 Seiten wird behandelt:

„Die Relativität des Intellektes und unserer Welt im Vergleiche zu andern Anschauungen und Welten“ (S. 8—17). „Der Zeitraum als einzige Realität“ (S. 17—24). „Bemerkungen über Psychophysik“ (S. 24—27). „Einiges über den Begriff Geist“ (S. 27—32). „Bemerkungen zu theosophischen und spiritistischen Theorien“ (S. 32—37). „Begründung der Ethik“ (S. 37—51). „Einiges über unsere Lebensweise“ (S. 52—58). „Ethische Aphorismen“ (S. 58—63). „Die historische Religion“ (S. 63—67). „Ein Vorschlag zur Vereinigung aller Ungläubigen“ (S. 67—71). „Kunstabstraktionen“ (S. 71—80). „Sexuelle Philosophie“ (S. 80—86). „Verschiedene Aphorismen“ (S. 86—96).

Kleine Gedanken „mit möglichst wenig Ballast“, „wohl auch genug solche“, „die schon irgendwo aufgeschrieben sind“, „wenigstens einige“, „zur Anregung für grössere Gedanken“ (S. 7) — sagt der Vf. von sich selbst. Man sollte „den übermütigen Theosophen“ — Theologen — „ein bisschen zu Leibe gehen. Denn, was die sich schon alles einbilden, ist geradezu lächerlich; das jedoch nur deswegen, weil sie meinen, die Wissenschaft könne ihnen nichts antun.“ Der Aberglaube halte „so ohne weiteres den ganzen Fortschritt“ auf. „Man kann über diese Tatsache schon nicht mehr lachen, man muss sich vielmehr über die Kurzsichtigkeit der Gebildeten ärgern“ (S. 7). Ihm selbst ist es ganz gleich, ob man sich über seine Ansichten ärgert oder sie lobt oder sie totschweigt; die Hauptsache ist ihm vielmehr, dass sie da sind, so dass ein Widerspruch für sie nach seiner Ansicht keine Bedeutung hat (S. 5). Er scheint sich überhaupt für unfehlbar zu halten; denn ohne auch nur einen ernstesten Beweis zu versuchen, z. B. für die Leugnung einer immateriellen Substanz, für seine Entwicklungstheorie, präsentiert er mit einer gewissen Naivität die Gegensätze der christlichen Weltanschauung als „gewiss“, „als festgestellte Tatsache“, mit einem „Das wissen wir“, „wir müssen einsehen“, „das ist sicher“, „bekanntlich“ usw. als neues, wahres Evangelium dem geduldigen Leser. „Lächerlich“, sagt er, und ich wende seine Worte auf ihn selbst an, „dass die Welt gerade so sein müsste, wie diese oder jene Philosophen (Kant, Schopenhauer, Du

Prel usw.) konstruiert haben, und nicht vielleicht anders“ (S. 95). Die ganze Schrift macht den Eindruck von Tagebuchblättern eines Dilettanten, aber nicht einer wissenschaftlichen Arbeit. Der Vf. nahm sich überhaupt nicht die Mühe, seine „Gedankenentwürfe“ im Rahmen eines organischen Ganzen zu bieten, sondern z. B. in den „Bemerkungen über Psychophysik“, in „Einiges über den Begriff Geist“, in den „Bemerkungen zu theosophischen und spiritistischen Theorien“ wird meistens wiederholt, was in den beiden vorhergehenden Abschnitten schon gesagt worden ist, nur manchmal kürzer und deutlicher ohne „unnötiges, verwirrendes Wortspiel“. Durch dieses Durcheinander der äusseren Anordnung und inhaltlichen Zusammensetzung, durch die besonders in den erkenntnistheoretisch-metaphysischen Erörterungen vielfach dunkle und verworrene, wiederholende und zu wenig sagende Darstellungsweise, durch die manchmal rauhe und harte, grammatisch nicht immer korrekte Sprache sich hindurchzuarbeiten, ist wirklich eine Qual. Ein Glück für den Vf., dass er der Kritik des alten Schopenhauer nicht mehr anheimfallen kann, die das „*Suaviter in modo*“ sicher auch hier hätte arg vermissen lassen. Doch möge nicht unerwähnt bleiben, dass sich hier und da auch ein Körnchen Wahrheit findet, z. B. der Gedanke der Relativität von Welt und Mensch, Bemerkungen über den gesundheitlichen Verfall (S. 55 ff.), einzelne Aphorismen (S. 90 und 91) — aber alles Dinge, „die schon irgendwo aufgeschrieben sind“. Auch ich schliesse mich dem Verlangen des Vf. nach intensiverer Beschäftigung mit Religionsangelegenheiten bei den Gebildeten von Herzen an — jedoch im konträren Sinne. Wenn alle jene — auch der Vf. —, die jetzt von einem veralteten, absterbenden Christentum sprechen, die sich mit einer erstaunlichen Ungeniertheit erkühnen, dasselbe durch Wiederholen alter längst widerlegter Vorwürfe, durch offenbares Verdrehen katholischer Lehren und Einrichtungen als Mythos unter den Tisch zu werfen, die jede wissenschaftliche Methode geradezu verhöhnen, indem sie eine katholische Apologetik oder Dogmatik oder Moral vielleicht nicht einmal gesehen, sicher nicht gründlich studiert und durchdacht, sondern missverstanden haben, sich wirklich ernstlich mit Religionsangelegenheiten beschäftigen wollten, dann würde mancher von ihnen sein Haupt beugen, verbrennen, was er angebetet, anbeten, was er verbrannt hat. „*Hi autem quaecumque quidem ignorant, blasphemant*“ sagt schon der Apostel (*Iud.* 10).

Die „Weltanschauung“ des Vf. ist natürlich echt „modern“. Ob schon der krasse Materialismus heute nicht mehr salonfähig ist, sucht man ihn im Grundprinzip dennoch festzuhalten — ohne es zugeben zu wollen —, weil seine Konsequenzen für das praktische Leben zu schön sind: Man wird „Monist“ und betört so — „unbefangene philosophische Köpfe“.

Materie und Bewusstsein sind zwar zwei selbständige Realitäten, aber Erscheinungsformen einer höheren, einheitlichen Totalität, des sog. Zeitraumes,

unter diesem Schlagwort „identisch“. „Zeitraum oder Raumzeit“ ist „etwas Abstraktes“, „das Wesen alles dessen, was raumzeitliche Eigenschaften besitzt“, der Raum die zeitliche Dimension, die Zeit das räumliche Fortschreiten; „beides ist unzertrennlich verbunden“. Es gibt natürlich nichts ausser dem Zeitraum, sondern „Existieren heisst im Zeitraum sein“. Wenn unser Gott Bewusstsein hat, so verrät das „seine raumzeitliche Abstammung“, ist er „ein hypostasierter Mensch“ (S. 29). „Haben jedoch die spiritistischen Phänomene etwas Wahres an sich, so muss man noch etwas hineinschieben“, „einen eigenen sogenannten Seelenkörper“ (S. 21). Wie unterscheiden sich aber Materie und Bewusstsein? Die gesamte Körperwelt, auch die „tote“ Materie muss Bewusstsein haben; nur so lässt sich die Tatsache erklären, dass wir ihrer überhaupt bewusst werden, dass sich mit Bewusstsein begabte Wesen entwickeln konnten. Unsere Welt ist nämlich „ein Gemenge, in welchem verschiedene Einflüsse gegenseitig wirken“, die nur dem Kausalgesetze, nicht den rein menschlichen Prinzipien Zweck und Fortschritt unterworfen sind. Je nach der zufälligen Art dieser Einflüsse entstanden „die tote Materie“, Steine, Pflanzen, Tiere, Menschen, Sinne und Intellekt, so dass „unsere organische Welt“ eine Zufälligkeit von unendlich vielen Möglichkeiten ist und keinen besonderen Vorzug hat. Das Universum wie auch wir selbst können Glieder einer anderen mit diesem nichts gemein habenden Welt sein, wie auch in uns selbst unendlich viele Welten möglich sind, „die uns zwar nichts angehen“; „der Mensch ist zugleich Stein, Pflanze und Tier. Aber auch noch vieles andere“ (S. 15). „Auf jeden Fall“ ist die von uns wahrgenommene Welt „von unserer Anschauung, vom Intellekte abhängig“, zugleich dieser „von den Objekten“; „denn von ihnen bekam die Urzelle ihre Einwirkung, an ihnen bildete sie ihre Sinne. Wir müssen also sagen: Welten gibt es unendlich viele, und ebenso viel Anschauungen davon“. Die „durch unsere armseligen fünf Sinne“ wahrgenommene ist aber für uns „die einzige Realität“. Die anderen können wir weder anschauen noch vorstellen. „Wir werden gewiss einmal noch etwas mehr zu sehen bekommen“ (S. 15), vielleicht durch einen sechsten Sinn, dessen Entwicklung der Vf. für möglich hält (S. 11 und 29). Selbstredend ist der Intellekt nur eine Funktion der Sinne, „Vergleichen, Binden und Trennen“, ihr Erkennen der Inhalt des Wissens überhaupt.

Das soll nun eine Ineinsbildung und Versöhnung von Idealismus und Empirismus sein (S. 24) — plattester Materialismus ist es — für „unbefangene philosophische Köpfe“!

„Da seht, dass Ihr tief sinnig fasst,
Was in des Menschen Hirn nicht passt;
Für was dreingeht und nicht dreingeht,
Ein prächtig Wort zu Diensten steht“ (Goethe, Faust I. T.).

Dass auf einem solchen Fundament nur eine Ethik der erbärmlichsten Art aufgebaut werden kann — welcher Nachdenkende sollte sich darüber wundern. Sie steht „in keiner ursprünglichen und notwendigen Verbindung“ „mit der Gottesidee“, sondern sie ist „auf natürliche Art entstanden“ und soll den Menschen „ungezwungen und natürlich seinen Weg“ führen. Bei ihrer Begründung ist die Analyse des Lebens als Individuum „das einzige hier in Betracht zu Ziehende“ (S. 48). Egoismus, alles von ihm und durch ihn, alles in seinem Zeichen! „Du wirst immer fest und glücklich wandeln, wenn du alles

Handeln möglichst für dein Glück, Nutzen und Genuss einrichtest“ (S. 62). „Das Gute und Böse ist bestimmt durch euer Verhältnis zur Aussenwelt, nicht von einem ausserweltlichen Wesen“ (S. 61). Durch das Gefühl werden sie erkannt: Gut ist das unsere Existenz Fördernde, böse das ihr Feindliche. Infolge der „Veränderungen in der Zeit“ sind es nur relative Begriffe: „Das was früher gut war,“ kann „jetzt schlecht sein“ (S. 96). „Als die Hauptsache erscheint das körperlich-sinnliche Leben, der Verstand geradezu als Hilfsmittel dazu“ (S. 53), als Regulator des Geniessens, der Leidenschaften, besonders der sinnlichen, damit sie dem Leben nicht schaden. Allerdings ist es „wohl möglich, sein ganzes Leben so einzurichten, dass man verderbliche Leidenschaften nicht aufkommen lässt, doch ist das sehr schwer. Sie können doch kommen. Und wenn sie da sind, herrschen sie allein“ (S. 92).

Weitere Proben aus diesen Gedankenentwürfen zu geben, möchte wohl unnütze Wegnahme von Kräften für Besseres bedeuten. Grothe hat Recht: „Der Materialismus weiss nichts, als Gott zu lästern und den Dreck zu preisen“.

Ad 2. Einen wirklichen Genuss bietet die Lektüre der zweiten Abhandlung.

Angeregt durch „Wort und Schriften der Philosophen Dr. Bäumker und Dr. Ernst Commer will der Vf. die vom 19. Jahrhundert ererbte gedankliche Anarchie „unserer Generation und ihrer Wirkung auf die Jugend durch die moderne Erziehung sowie die von derselben hervorgerufenen Widersprüche im Denken und Wollen, im Fühlen und Handeln der Jugend, welche wiederum die gedankliche Anarchie in der neuen Generation erzeugt“, darlegen. Nachdem in der Einleitung (S. 1—7) darauf hingewiesen, dass in dem noch unbeeendeten Prozess der philosophischen Entwicklung der Menschheit heute sich ein Aufleben in unmittelbarer und mittelbarer Anlehnung an das klassische Altertum bemerkbar macht, eine Wiedergeburt im Sinne der Rückkehr zu uralter Wahrheit, ein Aufleben der Scholastik, kennzeichnet von Bardewieck im 1. Teil (S. 8—28) Wesen und Ursprung der gedanklichen Anarchie. Die Ursache der anarchistischen Untaten des 19. Jahrhunderts, „die in einer Persönlichkeit das ganze Volk, dessen Spitze sie war, in Schmerz tauchen“, findet er „im Gefühle und Drange unbeschränkter Individualität“. Diese Tatsache muss man „wenigstens bei den Führern“ auf Ideen zurückführen, denen zufolge die Gattung eine Fiktion, eine willkürliche Zusammenfassung der abstrahierenden Menschenvernunft ist, wahrhaft real nur der Einzelne innerhalb der menschlichen Gattung, also das Individuum. Vollständige Enthaltungsfreiheit der Persönlichkeit als höchster Zweck der Geschichte und als tiefster Sinn menschlichen Zusammenlebens folgt als praktische Konsequenz, der gedankliche Anarchismus wird zum politischen. Auf den durch Kant bewirkten Niedergang der Metaphysik ergab sich ein ungeahnter Aufschwung der Naturwissenschaft, eine Vergötterung derselben, so dass man „auch auf anderen Gebieten alles von diesem Wissen“ erwartete, „was der Menschheit vonnöten“. Aus dem permanenten Hin- und Herschwanken zwischen Materialismus und Spiritismus ging endlich das Ich „als einzige Gewissheit, als positiver Wahrheitsgehalt“, „als absolutes Zentrum“ hervor, „zu dem Alles bezogen wird“ mit dem angeblichen Recht „schränkenloser Ausbreitung“.

Im zweiten Teil (S. 29—51) wird dann zunächst die Verbreitung der gedanklichen Anarchie auf die Erziehung zurückgeführt, gezeigt, wie im Gegensatz zum Religionslehrer der naturwissenschaftliche Lehrer den Schülern das unendliche, ewige Sternenmeer als den einzig möglichen Himmel predigt, „der das substantielle, stoffliche, unendliche Dasein an sich ist“ und für den Himmel der Offenbarung keinen Platz mehr lässt. Vertrauen, Autoritätsglaube, Wahrheitsinn, geistige Harmonie werden so dem Kinde geraubt, die Vorbedingungen wahrer Charakterbildung. Aber die Lehre von der Unendlichkeit der Materie beruht auf einem Fehlschluss (S. 38 f.), nämlich dem, dass da, wo die Grenze unbekannt sei, eine solche überhaupt nicht vorhanden sein könne. „Im absoluten Raume haben beide buchstäblich Platz, nämlich der Jenseits-Himmel und der Diesseits-Himmel“ (S. 44).

Die klassische Sprache, die auf klare Vernunftkenntnis festgestützte Überzeugungstreue, der scharfe und durchdringende Blick in das Leben der Gegenwart verleihen dem Schriftchen einen besonderen Wert. Nur hätte ich gewünscht, dass der Vf. auch die anderen Faktoren der Verbreitung gedanklicher Anarchie herangezogen hätte, da man doch wohl nicht allein die Erziehung für dieselbe verantwortlich machen kann (man vgl. Hettingers Apologie I. Bd. 1. Vortrag). Dass das diesseitige Leben auf unserem Planeten dem Menschen keinen Abschluss bieten kann, sondern seine notwendige Ergänzung in einem Jenseits finden muss, war stets die Überzeugung der Menschheit, ist gewissermassen der ihr mitgegebene natürliche Idealismus. Wieder wachrufen will ihn der Vf. in der Brust Tausender, die im Materialismus, im Monismus versunken sind. Man sieht es, er beherrscht seinen Gegenstand, er steht über der Sache und man folgt ihm willig. Die Broschüre, deren Inhalt schon auf dem Umschlag sinnreich angedeutet ist, verdient die weiteste Verbreitung. Unseren verehrten Fachgenossen möchten wir sie als Vorlage zu Vorträgen vor einem grösseren Zuhörerkreis empfehlen, allen, denen der moderne Zeitgeist Wunden geschlagen hat, zurufen: „Nimm und lies“!

Münster i. W.

Dr. Joh. Baron.

Die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele, nachgewiesen auf dem sinnlichen Gebiete von Dr. theol. et phil. Lor. Haas. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. 1903. 156 S. in klein 8. *Nb* 2,50.

Ganz richtig sagt Vf. in seinem Vorwort: „Die vorliegende Abhandlung . . . scheint mir geeignet, eine Lücke in der psychologischen Literatur auszufüllen.“ Es genügt ja allerdings zu einem guten Beweise für die Immaterialität der menschlichen Seele, deren Geistestätigkeit zu betrachten, wie dies in den meisten Lehrbüchern der Philosophie geschieht, und etwa das Argument aus der Immaterialität des Verstandes (*ratione*

obiecti adaequati) oder aus der Willensfreiheit zunehmen, da ja diese Vermögen in der Seele ihren Sitz haben und diese mithin als immaterielles Subjekt voraussetzen. Allein kräftiger — und wir möchten sagen versöhnlicher für die Gegner — wird der Beweis, wenn auch die vegetative, besonders aber die sensitive Tätigkeit der Seele betrachtet und daraus gezeigt wird, dass dieselben schon eine immaterielle Substantialität der menschlichen Seele anzeigen oder als notwendig voraussetzen. Vf. geht nun von der Einfachheit der menschlichen Seele aus, der wir eine dreifache Tätigkeit zuschreiben:

„eine vegetative, sensitive und intellektuelle. Erst bei der dritten zeigt sich ihre geistige Wesenheit ganz. Wegen ihrer geistigen Wesenheit ist sie ein einfaches Wesen. Sie ist daher in keiner Weise so teilbar, dass in der Wirklichkeit ein Teil von ihr für sich abgesondert und für sich allein in Tätigkeit treten kann“ (S. 2).

Um den Beweis zu liefern, auf dem sensitiven Gebiet, hat Vf. das Material grösstenteils Autoren entnommen, die nicht seinen Standpunkt teilen. Darin liegt ein doppelter Vorteil:

„Es kann mir niemand falsche Beobachtung und ebensowenig unrichtige Fassung der Tatsachen vorwerfen. Höchstens könnte man mir die Unterlassung einer Nachprüfung vorhalten. Zu einer solchen fehlten mir die Mittel ... Zweifelhafte Fälle sind als solche gekennzeichnet“ (S. III).

Wenn nun auch in der „Anordnung eine gewisse Ungleichmässigkeit“ vorhanden ist (die ersten Abschnitte sind bedeutend mehr ausgearbeitet und ausgedehnter als die letzten), kann man den Vf. wohl entschuldigen durch Erwägung der Schwierigkeiten auf diesem Gebiete und der noch unvollständigen Erforschung einzelner Arten psychologischer Fakta. Die Kraft des Beweises soll also nicht nur auf die einzelnen Punkte für sich genommen beschränkt werden, sondern sich auf die Gesamtsumme der betrachteten Tatsachen erstrecken; wir geben deshalb dem Vf. recht, wenn er sagt, dass

„manche der verwerteten Einzelercheinungen für sich keine hinreichende Beweiskraft haben. Aber sie dienen zur Vervollständigung des Gesamtbildes; ... und diese Zugehörigkeit lässt ihnen die Beweiskraft nicht gänzlich aberkennen“ (S. IV).

In der längeren Einleitung (S. 1—12) gibt Vf. seinen Zweck zu erkennen und stellt sein Argument im allgemeinen auf, indem er sagt:

„Auch die niederen Funktionen der menschlichen Seele sind naturgemäss von ihrer geistigen Natur beeinflusst und weisen keine volle Gleichwesentlichkeit mit den Funktionen der sonstigen in der Schöpfung waltenden vegetativen und sensitiven Kräfte auf“ (S. 2).

Nachdem er dann kurz darauf hingewiesen, dass die vegetative Tätigkeit im Menschen höhere Ziele verfolgt: „die Ausbildung von Organen, welche der höheren, der sensitiven und der intellektuellen Tätigkeit zu dienen haben“ (S. 2) und mithin schon „eine Beziehung zur

geistigen Tätigkeit hat, also im gewissen Sinne Geistiges in sich schliesst“ (ebd.), wie aus der von den Tiergattungen ganz verschiedenen Organbildung ersichtlich ist, geht er zur sensitiven Tätigkeit über, die das Material liefert für die geistige, und somit schon deutlich auf die geistige Natur der Seele hinweist. Noch mehr: „In der sensitiven Tätigkeit ist die intellektuelle angebahnt, die erstere arbeitet der letzteren vor“, da ja der Mensch seinen Erkenntnisgegenstand nicht schafft, sondern sein Objekt in den Dingen vorfindet und durch die Sinne in sich aufnimmt: *omnis cognitio nostra incipit a sensibus*, wie ganz richtig gegen den idealistischen Rationalismus gelehrt wird. Nimmt man nun diese Tatsache als Obersatz, so verhilft uns das Axiom: *Operari sequitur esse* zu dem logisch richtigen Schluss: mithin muss die menschliche Seele mehr als eine rein materielle Substantialität haben, sie muss von geistiger Wesenheit sein, was sich also „nicht erst in ihrer geistigen Tätigkeit, sondern schon in ihrer sinnlichen . . . offenbart“ (S. 8).

Am Schlusse der allgemeinen Einleitung spricht Vf. seine Absicht und den Zweck der Abhandlung aus, wie folgt:

„Ich möchte daher den Versuch machen, die Beweise für die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele, die sich auf dem sinnlichen Gebiete ergeben, zusammenzustellen. Sie sollen nicht ein Ersatz der auf dem geistigen Gebiete geschöpften sein, sondern eine Ueberleitung, eine Ergänzung zu diesen. Festzuhalten ist jedenfalls unter allen Umständen daran, dass die menschliche Seele bei keiner ihrer Tätigkeiten ihre innerste, wahre Natur verleugnen kann, dass aber die zu Tage tretenden Spuren ihrer Geistigkeit naturgemäss Gradunterschiede zeigen. Ange deutet findet sich dieses Verhältnis beim hl. Thomas v. Aquin (*in lib. II. de an. lect. 13*): »Vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur« (S. 11).

Im 2. Abschnitt stellt Vf. den Satz auf:

„Die Erscheinungen auf dem Gebiete der sensitiven Tätigkeit im Menschen lassen sich nicht erklären ohne die Annahme eines einheitlichen Prinzipes, das nicht rein materiell oder organisch sein kann, und beweisen somit die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele, welche deren einheitliches Prinzip ist.“

Um dies zu beweisen, erwägt Vf. die Abstraktionen der Sinne, die in einem gegebenen Gegenstand nur ihr spezifisches Objekt betrachten; ferner dass der Mensch vermittels seines Bewusstseins den empfangenen Eindruck auf den wirkenden Gegenstand überträgt:

„Berühre ich z. B. ein kaltes Eisen, so habe ich die Empfindung ‚kalt‘; indem ich aber davon absehe, dass in mir, wenn ich mich sozusagen als kalt empfinde oder befinde, jedenfalls auch etwas vorgeht, nenne ich das Eisen kalt und schreibe ihm den Zustand und die Wirkung zu“ (S. 14).

Aus dieser sinnlichen Erkenntnis oder Empfindung ersieht man schon den Unterschied zwischen Mensch und Tier: der Mensch kann die Ursache der Empfindung erkennen, das Tier unterscheidet nicht zwischen wahrer und falscher Ursache derselben; der Mensch kann den Empfindungen

widerstehen, selbige an jeder folgenden Wirkung hindern, das Tier nicht. Der Beweis gewinnt an Kraft durch Erwägung der Tatsache, dass die sinnliche Tätigkeit stets als ein „vollständiges Ganzes“ auftritt, wenngleich die leiblichen Organe verschieden und abwechselnd benützt werden; so sind dann „die Empfindungen nicht von der empfindenden Seele aus, sondern von den Organen aus differenziert...“ (S. 19). Dieses eine Prinzip der bewussten sinnlichen Tätigkeiten „können wir nicht mehr auf die gleiche Stufe mit den rein körperlichen Dingen stellen. Seine Vollkommenheit . . . liegt in der Wesenheit selbst . . . Es kommt ihm die Unabhängigkeit von der Materie in dem Sinne zu, dass es zwar nicht ohne Materie wirken kann, dass es aber nicht von der Materie beherrscht wird, sondern selbst die Materie beherrscht“ (S. 25 f.). Die Abstraktionen, Zusammenstellungen, Erinnerungen — trotz des Stoffwechsels der Hirnpartien sind ein neuer Beweis für die aufgestellte These (S. 28—34).

„Der Erweis der Freiheit überhaupt, insbesondere aber der Erweis der Freiheit bereits auf dem sensitiven Gebiete ist ein sicherer Anhaltspunkt einmal für die Substantialität der Seele, und zweitens für ihre wesentliche Verschiedenheit von den materiellen Substanzen, in denen und zwischen denen durchgängig das Gesetz der Notwendigkeit herrscht“ (S. 37).

Um diesen Satz, den er im 3. Abschnitt behandelt, darzutun, erwägt Vf. die Neubildungen auf dem psychischen Gebiete, zu denen die *causa efficiens* nicht in dem ‚Materiale an sich‘ liegt; die Konzentrierung der sinnlichen Tätigkeit auf einen Sinn mit möglichster Ausschliessung der Tätigkeit anderer Fähigkeiten, ja sogar auf einen Teil des Sinnes mit Ausschliessung der anderen zu dem nämlichen Sinne gehörenden Objekte; die Möglichkeit, nach Belieben die Nerven wiederanzuspannen, die doch weder aus sich selbst, noch auch immer von aussen angeregt werden, da oft von aussen stets der gleiche Reiz ausgeübt wird; die Tatsache endlich, dass „die Auffassung gewisser Gebilde nicht von den Gebilden selbst, sondern vom auffassenden Subjekte abhängt“. Diese und ähnliche Erscheinungen führen berechtigterweise zu der Frage: „Wie ist überhaupt ohne substantielle immaterielle Seele die aktive, willkürliche Aufmerksamkeit zu erklären?“ (S. 67) und zu dem Schlusse, dass die immaterielle Substantialität der Seele auf dem sinnlichen Gebiete sich kundgibt durch die sogenannten Willensimpulse, freie Akte, die vom Willen gesetzt oder erhalten werden.

In den folgenden kürzeren Abschnitten betrachtet Vf. die Wesenheit der Empfindung, die „in letzter Instanz in der Seele vor sich geht“, und einen immateriellen Träger voraussetzt, weil die freie Handlung des Menschen in ihr sich zeigt; die Lokalisation und Objektivierung, die eine selbsttätige und selbständige Handlungsweise voraussetzen, Irrungen erleiden, was in einem rein materiellen, naturnotwendigen Prozess nicht

möglich ist; die Assoziation der Vorstellungen, wobei stets eine Vergleichung mit anderen Vorstellungen vorliegt, und die beliebig gehemmt oder willkürlich aneinander gereiht werden können; die Sinnestäuschungen, welche dartun, dass im Menschen ein Träger der Sinnestätigkeit ist, der nicht aus rein mechanischen, materiellen Kräften besteht, denn „diese würden stets mit Notwendigkeit entsprechend der Einwirkung angeregt, und ihre Fortwirkung wäre eine eindeutig notwendige und dem mechanischen Verhältnisse entsprechend genau bestimmte. . . . Es gäbe keine Sinnestäuschungen“ (S. 130).

In wenigen Seiten wird dann noch hingewiesen auf Gedächtnis und Erinnerung, auf Unabhängigkeit des Formensinnes vom sinnlichen Eindruck, auf Empfindung und geistige Tätigkeit, auf Begriff, Seelenblindheit, Beherrschung der niederen Triebe, auf Schlaf und Somnambulismus, wo immer die freie Herrschaft des Willens über den Leib und die Sinne des Menschen erkenntlich ist. Der Wille ist eben eine Fähigkeit, die ein immaterielles Subjekt voraussetzt und den Schluss rechtfertigt: Folglich ist im Menschen eine immaterielle, substantielle Seele.

Dieser Inhaltsangabe gemäss werden alle Freunde der Psychologie mit uns sagen, Vf. habe durch die Zusammenstellung der vielfältigen Tatsachen auf dem Gebiete der Sensationen eine schwierige, aber lohnende Arbeit vollbracht. Nur möchte man an einigen Stellen etwas mehr Klarheit und mitunter kräftigeren Hinweis auf die beabsichtigte Schlussfolgerung der Immaterialität sehen. So z. B. ist gleich anfangs die Frage berührt, ob die Vermögen der Seele von der Seele selbst und unter sich reell — wenngleich *a parte rei* unzertrennlich — verschieden sind oder nicht; unter der etwas dunklen Ausführung leidet auch die Feststellung der Einfachheit unserer Seele und tritt nicht deutlich und bestimmt genug hervor (vgl. S. 1 und 2).

Auf S. 20 u. ff. erklärt Vf. die Vergleichung der verschiedenen *obiecta propria* der einzelnen Sinne, wie folgt: „in dem ‚Ich‘ (ein an und für sich arg dunkler und viel umfassender Begriff!) sind beide (d. h. weiss und süss) ohne weiteres vereint und durch das Gedächtnis auf denselben Gegenstand bezogen.“ Es folgt dann eine entschiedene Stellungnahme gegen die aristotelisch-scholastische Psychologie, dadurch, dass der *sensus communis*, „der die Tätigkeit in den fünf Sinnen auf einander bezieht und eint“, geleugnet wird. Allein die gebrachten Beweise scheinen uns nicht ganz stichhaltig. Die im 4. Abschnitt aufgezählten Fakta zum Beweise, dass ein Unterschied bestehe zwischen Tier und Mensch, lassen nicht genög erkennen, wie aus der Empfindung als solcher die immaterielle Substantialität der menschlichen Seele folge; diese scheint als *aliunde probata* bloss zur besseren Erklärung beizutragen.

Die Moral des Klemens von Alexandrien. Von Dr. W. Capitaine.
Paderborn, F. Schöningh. 1903. VI, 372 S. *№* 7.

„Klemens von Alexandrien ist neben Tertullian unter den Vätern der ersten drei Jahrhunderte der bedeutendste Ethiker und der erste, durch welchen die Ethik eine prinzipiell durchgeführte Behandlung erfährt; man kann ihn den ersten wissenschaftlichen Ethiker der Kirche und in dem genannten Zeitraum den einzigen nennen.“¹⁾

Es ist demnach nicht zu verwundern, wenn der Ethik des berühmten Alexandriners des öfteren besondere Monographien gewidmet wurden. Abgesehen von älteren Werken (Reinkens, Winter, Cognat, Courdaveaux, Basilake u. A.) fand sie jüngst einen Bearbeiter in K. Ernesti²⁾. Als neueste Darstellung liegt nun die Schrift von Capitaine vor, welche, wie Ernestis Werk, als Ergänzungsheft des „Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie“ erschien. Die beiden Schriften gleichen sich so ziemlich an Umfang der Darstellung, trotz des Unterschiedes der Seitenzahlen (Ernesti hat VIII u. 174, Capitaine VI u. 372 S.), da bei Capitaine die griechischen Zitate, mitunter auch die anderweitigen Anmerkungen die Hälfte des Raumes einnehmen. Im übrigen herrscht zwischen den beiden Arbeiten eine bedeutende Verschiedenheit. Capitaine berücksichtigt durchgängig die Ansichten der neueren Dogmenhistoriker (Harnack, Dorner, Bigg); er betrachtet die Lehre des Klemens im Zusammenhange mit den Meinungen der übrigen zeitgenössischen Kirchenschriftsteller, namentlich Origenes und Tertullian, er geht zurück auf die Quellen des Klemens und zeigt sein Abhängigkeitsverhältnis von den heidnischen Philosophen und dem jüdischen Platonismus (Philo); bei Ernesti fehlt jeder derartige Hinweis. Ebenso gelangt bei Capitaine die natürliche Ethik mehr zu ihrem Recht als bei Ernesti, welcher mehr die Elemente darstellt, welche die christliche Offenbarung der Ethik zugeführt hat. Capitaine verschmäht es auch nicht, gelegentlich polemisch vorzugehen, und man kann ihm das nicht verdenken, wenn man sieht, wie protestantische Dogmenhistoriker zwischen der kirchlichen Lehre und den Aussagen der Väter absichtlich Differenzen konstruieren.

Nach Vorausschickung einer recht lesenswerten Einleitung über die alexandrinische Schule, Zeit, Lebensumstände und Werke des Klemens (S. 1—65) bespricht der Verfasser zunächst die allgemeinen sittlichen Anschauungen desselben. Gott steht im Mittelpunkt dieses ethischen Systems; er ist uns schlechthin alles: Schöpfer, Lehrer und Seligkeit. Wir sind nach seinem Ebenbilde gemacht, und unser höchstes Ziel besteht in seiner Nachahmung; je mehr wir ihm ähnlich werden, desto vollkommener sind wir. Alles, was uns der Gottähnlichkeit näher bringt, ist naturgemäss gut, alles Entgegenstehende böse und des Menschen

¹⁾ Winter, Die Ethik des Klemens von Alexandrien. Leipzig 1882. S. 16.

— ²⁾ Die Ethik des T. Fl. Klemens von Alexandrien. Paderborn, Schöningh. 1900; besprochen in dieser Zeitschrift, XIV (1901), 3. Heft, S. 333.

unwürdig. Der freie Wille ermöglicht es uns, nach diesem Ziele zu streben, die Vernunft und das eingeborene Wort Gottes (der Logos) zeigen uns den Weg, Gott hilft durch seine Gnade. Das Christentum ist die Religion der Liebe.

Die eigentliche Ethik des Klemens fasst Capitaine in folgende Abschnitte zusammen:

1. Der Mensch und seine sittlichen Anlagen. Alle Menschen sind von Natur aus gleich. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; in letzterer sind zwei Teile zu unterscheiden: die vernünftige und die unvernünftige Seele; doch ist dieser Unterschied kein reeller. Die Seele hat zwei Vermögen, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen, welche sie befähigen, Gott ähnlich zu werden. Erste Forderung der Sittlichkeit ist ein vernunftgemässes Leben durch mässigen Gebrauch der irdischen Dinge, die an und für sich gut sind und von Gott kommen. Mit dem Tode hört die Tätigkeit des Menschen sowie die Verdienstlichkeit seiner Werke auf; doch hoffen wir auf eine Auferstehung.

2. Des Menschen Ziel und die dementsprechende sittliche Entwicklung. Der Dienst Gottes ist das irdische, die Glückseligkeit das ewige Ziel, die Tugend ist nur Mittel, nicht Selbstzweck. Zwischen Gut und Böses liegen indifferente Dinge und Handlungen. Zu seinem Endziel wird der Mensch erzogen durch die Philosophie, die hl. Schrift und die Kirche.

3. Die äussere Norm und die Mittel des sittlich-guten Handelns: Gesetz, Gewissen, Freiheit, Gnade. Gott hat uns als äussere Norm das Naturgesetz gegeben und dasselbe durch positive, göttliche und menschliche Gesetze ergänzt. Das positiv göttliche zerfällt in das alttestamentliche und das neutestamentliche; das erstere hat auch Gott zum Urheber (gegen die Gnostiker) und ist eine Vorstufe zum Christentum. Das Gewissen ist der Richter unserer Handlungen. Auf die Willensfreiheit legt Klemens grosses Gewicht (S. 242 ff.); nur die freiwilligen Handlungen und Affekte sind wahrhaft menschliche. Wahre Tugend ist ohne Gnade nicht möglich; es ist aber ein Irrtum, wenn man Klemens die Ansicht zuschreibt, die Werke der Heiden seien sündhaft.

4. Handelsmotive und Vollkommenheitsgrade. Zu einem guten Werke gehört, dass es aus einem sittlich guten Motive hervorgehe; als solche kommen in Betracht: die Furcht (jedoch nur die kindliche) und die Hoffnung; das vollkommenste Motiv aber ist die Liebe. In der christlichen Vollkommenheit gibt es zwei Grade, den der Pistiker und den der Gnostiker, die aber nicht in schroffem Gegensatze stehen, wie oft behauptet wird. Bild des Gnostikers, seine Apathie und Sündenlosigkeit.

5. Die Lehre von der Sünde, Sündenvergebung und den Sakramenten. Neben der Erbsünde gibt es noch wirkliche Sünden, Handlungen, durch die man bewussterweise in Gegensatz zu Gott tritt. Klemens unterscheidet leichte und schwere Sünden. Gott ist wegen unserer Sünden Mensch geworden. Der Sünder muss sich bekehren, seine Fehler bereuen und in den Sakramenten der Taufe und der Busse Vergabung suchen. Die übrigen Sakramente sind Heilmittel gegen die Sünde.

6. Die Lehre von der Tugend. Die Tugend ist „eine durch die Vernunft bewirkte harmonische Disposition der Seele, die in der ganzen Lebensweise zur Erscheinung kommt“ (S. 329). Es gibt erworbene und eingegossene

Tugenden. Die Haupttugend ist die Klugheit. Die übrigen sind: Weisheit, Gerechtigkeit, Gottesliebe, Frömmigkeit, Selbstliebe, Nächstenliebe, Mässigung, Keuschheit, Starkmut. Interessant sind die Ausführungen über den Kommunismus und die Beurteilung der Ehe bei Klemens.

Wie aus dieser Inhaltsangabe ersichtlich ist, werden die meisten Fragen der Ethik berührt, und die Lösung, die Klemens einer jeden gibt, verdient Beachtung. Einzelne Irrtümer und Inkorrektheiten laufen dabei mit unter; „auch unser Klemens hat manchen Irrtum und manche Ungenauigkeit, trotzdem muss man sich hüten, auf Irrtümer und Häresien bei ihm jagen zu wollen“ (Capitaine S. 61). Wenn Harnack auf die Frage: Entspricht das Christentum des Klemens dem Evangelium? antwortet: „Man wird diese Frage nur bedingt bejahen dürfen; denn die Gefahr der Verweltlichung ist offenbar“ (Dogmengeschichte, 2. Aufl. I. 556), so wird den unparteiischen Leser die Lektüre des vorliegenden Buches eines besseren überzeugen.

Hünfeld.

J. Pietsch O. M. I.

Lactance. Etude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin. Par René Pichon, ancien élève de l'École normale supérieure, prof. au lycée Condorcet, doct. ès lettres. Paris, Hachette et Cie. 1901. 10 Fr.

Das Werk Pichons über Lactantius kommt hier zwar spät zur Anzeige, aber nicht verspätet. Wie man es bei den Franzosen gewohnt ist, behandelt er seinen Gegenstand in klarer und selbst bei den eingehenderen philosophischen Partien in interessanter Weise. Pichon hält dafür, dass Lactantius ein Afrikaner und ursprünglich ein Heide war. Beides erhebt sich wohl nicht über eine Vermutung. Aus dem laienhaften Charakter seiner Schriften gehe hervor, dass er keine lange christliche Schulung durchgemacht habe (p. 4). Allein, wie P. wiederholt mit Recht hervorhebt, schreibt L. für gebildete Heiden, und bei diesen wäre sein Unterfangen, sie für das Christentum zu gewinnen, wohl ein verfehltes gewesen, wenn er so rein theologisch wie etwa Tertullian oder Cyprian vorgegangen wäre; diese setzen die Wahrheit des Christentums eben voraus.

Die sogen. dualistischen Zusätze in den Institutionen (II, 8; VII, 5) hält P. für ächt, und seine Beweise verdienen die höchste Beachtung (p. 5 sqq.) Wie die Gegner selber zugeben, ist der Stil ganz der des Lactantius. Dualistische Anschauungen aber über das Gute und das Böse finden sich wiederholt bei ihm, wenn auch nicht so schroff wie an den zitierten Stellen. L. habe sich nicht theologisch genau ausgedrückt, und das sei vor dem Konzil von Nicäa auch nicht so schlimm gewesen; nach diesem jedoch hätten die Theologen eine präzisere Sprache verlangt, und daher habe man die verfänglichen Stellen unterdrückt. Der Urheber

dessen sei Lucifer von Cagliari gewesen. Aus dessen Abneigung gegen den Kaiser Konstantius erkläre es sich auch, weshalb gerade in jenen Handschriften, welche die dualistischen Zusätze nicht enthielten, auch die Anrede an den Kaiser Konstantin, den Vater des verhassten Häretikers, sich nicht vorfinden (p. 25; 28).

Nun betrachtet P. den L. als christlichen Philosophen. Er zeigt seine Abhängigkeit von den lateinischen Apologeten — die griechischen scheint er nicht zu kennen: dem Minucius verdankt er die Gedanken einer Verbindung der Philosophie mit der Religion; dem Tertullian die Beweise für den Angriff auf den bestehenden heidnischen Kult; dem Cyprian die Bibeltexte; dem Arnobius den Geschmack an höheren philosophischen Problemen (p. 55).

Das erste Werk des L. *De opificio Dei* ist seiner Methode nach ganz philosophisch, seinem Inhalt nach ganz profan, nur wenige furchtsame Anspielungen an das Christentum finden sich dort. Das ganze Buch scheint bestimmt zu sein, die Epikureer und ihre pessimistische Auffassung des menschlichen Lebens zu bekämpfen, dessen Bestimmung man nicht kenne. (p. 58 sqq.) Träfe das zu, dann wäre der Mensch dem Hochmut und harten Egoismus verfallen (p. 63). L. hat das Verdienst, den Organismus des menschlichen Leibes zum ersten Male nach seiner ästhetischen und praktischen Seite gewürdigt zu haben; allein in der Zweckbestimmung der einzelnen Organe geht er zu weit, und mit Recht bemerkt P., wenn nötig, hätte L. gute Gründe auch für eine andere Bestimmung derselben gefunden (p. 67 sq.). — Uebrigens ist es gerade das Werk *De opificio Dei*, das zur Vorsicht in der Beurteilung des Theologen L. mahnt. Die Grundgedanken dieses Werkes finden sich in den „Institutionen“ an zahlreichen Stellen, ein Beweis dafür, dass L. in seinen Schriften seine theologischen Ansichten, offenbar mit Rücksicht auf seine Leser, absichtlich zurücktreten lässt.

In den „Institutionen“ bekämpft L. zunächst den griechisch-römischen Polytheismus. Er entwickelt dabei weniger aggressive Kraft als Tertullian oder Arnobius, allein das ist sein Verdienst, dass er es versteht, aus dem Gedankenkreis der gebildeten Heiden selber heraus die Torheit und Immoralität des Heidentums darzulegen (p. 73; 75; 77).

L. ist zwar mehr Philosoph als Theologe; würde man aber bei ihm ein profundes philosophisches System suchen, ginge man fehl; dies liegt auch nicht im Plane des L.; er will nur zeigen, dass die philosophischen Doktrinen allein nicht genügen, um den Menschen zu befriedigen. So entschieden er von den beiden hauptsächlichsten Schulen seiner Zeit, dem Epikureismus und Stoizismus, den ersteren bekämpft, lässt er doch auch den Grundgedanken desselben, das Streben nach Glückseligkeit, gelten und hält dafür, dass auch das Streben der Stoiker nach Tugend nicht das höchste Ziel des Menschen sein könne, vielmehr

bestehe dieses darin, mittels der Tugendübung das höchste, ewige Gut, Gott zu erreichen. „Seine Metaphysik ist ein Eklektismus, beherrscht von der Religion“ (p. 101).

Eine der originellsten Partien in den „Institutionen“ ist die Polemik gegen Platos Kommunismus. Der gemeinsame Besitz der Güter ginge noch an, jener der Frauen und Kinder aber wäre eine Bestialität. Das wäre eine Zerstörung der Ehe und eine Gleichstellung des Menschen mit dem Tiere. Diese „Ideen des L. sind ebenso römisch wie modern“ und er zeigt, „dass die soziale Frage vor allem eine Frage der Moral ist“ (p. 106).

Das philosophische Hauptverdienst sieht P. darin, dass L. zum ersten Male im Occident die Philosophie mit der Theologie verbunden habe. Ohne ihn, meint P., hätte Ambrosius seine systematische Moral, Augustin seine philosophisch-theologischen Werke nicht geschrieben (p. 456). Allein es wird wohl sehr schwer sein, diesen Zusammenhang nachzuweisen. Ambrosius und Augustin brachten von Haus aus eine Bildung mit, die sie befähigte, auch ohne L. ihre Werke zu schreiben.

Als Theologe spielte L. nie eine grosse Rolle. Bedenkt man, dass er zunächst für gebildete Heiden schrieb, dann ist es wohl begreiflich, wenn er den übernatürlichen Charakter des Christentums wenig hervortreten lässt. Seine Logoslehre macht keineswegs den Eindruck, als ob ihm dieses Mysterium nicht recht klar gewesen wäre, vielmehr scheint er sich mit Rücksicht auf sein Publikum eine weise Beschränkung auferlegt zu haben. Wie wenig er das Prädikat einer mittelmässigen Theologie verdient, beweist seine Inkarnationslehre, in der er in gründlicher und origineller Weise seinen vornehmen Lesern zeigt, weshalb die Armut und das Elend Christi nicht ein Argument gegen, sondern für die Gottheit Christi sei (p. 125 sq.). Seine verständnisvolle Benutzung der hl. Schrift erhebt ihn vielfach über die unangebrachte oder allegorische Exegese anderer Kirchenschriftsteller (p. 123).

In der Geschichte der Moral verdient L. einen ganz hervorragenden Platz, insofern er als der erste eingehendst das Gute der philosophischen Ethik anerkennt, ihre notwendige Ergänzung aber durch das Christentum nachweist. Dass er jedoch als der erste unter den Christen eine wissenschaftliche Moral schaffen will (p. 131), möchten wir nicht unterschreiben. Schon bei Klemens Romanus und Ignatius findet sich *in nuce* das ganze System der christlichen Moral, ohne dass es freilich diesen Männern darum zu tun gewesen wäre, ihre Gedanken systematisch darzustellen.

Wiewohl L. in seiner *Epitome* so ziemlich die gleichen Fragen behandelt, wie in den „Institutionen“, meint P. doch, das *opusculum* sei mehr für Christen als für Heiden verfasst. Die von Hieronymus gepriesene Schrift *De ira Dei* behandelt gewiss eine reiche Zahl theologischer und vor allem moralischer Fragen und löst sie in zusagender

Weise. Auch P. scheint das *opus* liebgewonnen zu haben und vergleicht es mit Bossuets berühmter Rede: „*La bonté et la rigueur de Dieu*“ (p. 171). Gleichwohl sagt es einem christlichen Gemüt nicht so recht zu, ständig über die *ira Dei* reden zu hören, nachdem die Weisheit und Güte Gottes, oder, wie L. es in den „Institutionen“ so häufig tut, Gott als das *summum bonum* hinreichen würden, in gründlicher und zusageader Weise all die Themata zu beleuchten, die L. hier vorführt.

Einen grossen Teil seines Werkes widmet P. dem Schriftsteller L. Er rechnet es ihm als ein bedeutendes Verdienst an, dass er ein klassisches, ciceronianisches Latein gebrauchte zu einer Zeit, wo die lateinische Sprache stark im Niedergange begriffen war (p. 307), und er weist nach, wie L. auch die rein christlichen Ideen in korrektester Form darzustellen vermag (p. 308).

„Sur ce point, Lactance prend une attitude toute nouvelle dans la prose chrétienne, comme son contemporain Juvencus dans la poésie quand il délaie l'Évangile en périphrases virgiliennes“ (p. 310).

Auch sachlich folgt L. vielfach seinem von ihm hochverehrten Cicero, ohne ihm jedoch sklavisch anzuhängen (p. 256). Die christlichen Ideen befähigen ihn eben, die Gedanken seines Meisters korrekter zu erfassen. Eingehendst wird der Nachweis geführt, was L. christlichen, vorab dem Tertullian und Cyprian, und den heidnischen Schriftstellern schuldet, und darauf hingewiesen, dass L. die hl. Schrift seinem Publikum zuliebe absichtlich wenig gebraucht, ja die heidnischen Quellen entnommenen Argumente vorzieht.

Es ist selbstverständlich, dass P. die Schrift *De mortibus persecutorum* vor allem auf ihre Aechtheit untersucht. Er nimmt sie an und begründet sie mit den herkömmlichen Beweisen.

P. behandelt die Werke des L. in höchst unparteiischer Weise und weist auf deren Schwäche, auf eine gewisse Oberflächlichkeit und langweilige Breite desselben, entschieden hin (p. 461), betont auch seinen geringen Einfluss auf die Zeitgenossen (p. XII). Uebrigens können wir diesen Einfluss zu wenig nachweisen, und P. dachte ja selber an Ambrosius und Augustin als Benützer seiner Werke. Da L. für die Gebildeten zu einer Zeit schrieb, als diese sich anschickten, allmählich in das christliche Lager überzugehen, und da er offensichtlich ganz dem Denken und Fühlen derselben sich anpasste, so mag er zu diesem welt-historischen Uebergang vielleicht mehr beigetragen haben, als sich er-messen lässt. Jedenfalls aber gewährt uns L. einen interessanten Einblick in die religiöse Denkungsart der damaligen gebildeten Heidenwelt. P.'s Verdienst besteht wohl weniger darin, uns Neues gesagt zu haben, als vielmehr darin, dass er nahezu alle Fragen, die über L. und seine Werke sich erheben, in eingehender Weise besprochen und in prächtiger Form uns geboten hat.

Amberg.

Dr. A. Beck.

Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *De divisione naturae libri V.* Von D. Dr. Joh. Draeseke, Prof. am Matthias Claudius-Gymnasium zu Wandsbeck. Leipzig, Dieterich. 1902. (Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche IX, 2.)

In der Einleitung berichtet der Vf. über den Stand der Forschung nach den Quellen des Eriugena. Wohl besitzen wir in der Ausgabe von Floss (Migne, *Patr. lat.* 120) eine auf breiter handschriftlicher Grundlage ruhende Edition des bedeutenden Schriftstellers, in dessen Werken „der Geist der alten christlichen Wissenschaft, wie sie ein Origenes gedacht und getrieben, um 867 noch einmal auf das glänzendste Gestalt und Leben gewinnt“ (S. 2). Aber Floss unterliess es leider, die Quellen E.'s aufzusuchen und anzugeben, eine Aufgabe, der sich auch die beiden Darsteller der Eriugenistischen Lehre, Christlieb und Huber, und der Uebersetzer seines Hauptwerks, Noack, nicht gewidmet haben. Diese Aufgabe bleibt somit noch zu erfüllen. Ja in neuester Zeit ist durch die Entdeckung von *De divisione naturae* in einem Cod. Bambergensis, dessen Bedeutung durch A. Schmitt (vgl. *Philos. Jahrb.* 14. Bd. [1901] S. 335 f.) dargelegt wurde, zu dieser Aufgabe noch die andere getreten, nämlich an der Hand dieses Codex den bisherigen Text von *De divisione nat.* nochmals einer genauen Durchsicht zu unterziehen.

Für diesen Fall kann ich hier bemerken, dass ausser den bisher benützten Hss. noch weitere zur Verfügung ständen, so der aus dem 12. Jahrh. stammende Cod. Bernensis 469, welcher Fol. 1 bis 52 enthält: *Liber peri phision.* „Inc. Sepe mihi cogitanti.“ Von nicht zu unterschätzendem Werte wäre auch das Werk eines Autors des 12. Jahrh., in das ein sehr beträchtlicher Teil der fünf Bücher vom Hauptwerk des E. herüber genommen ist, ich meine des Honorius Augustodunensis *Clavis physice.* Während im Mittelalter mehrere Exemplare dieses umfassenden Auszugs aus E. vorhanden waren, so in Klosterneuburg und Göttweig, scheinen sich nur mehr zwei vollständige Exemplare bis zur Gegenwart erhalten zu haben, nämlich Cod. Lambacensis 102 saec. 12 und Cod. Zwettlensis 298 saec. 12. Eine Abschrift des Zwettler Cod. hatte Bernh. Pez besorgt (Cod. Mellic. 1655 s. 18), der sich mit dem Gedanken trug, die *Clavis physice* zu veröffentlichen, aber wahrscheinlich durch den Inhalt der Schrift sich von seinem Vorhaben abschrecken liess. Einen kleinen Teil der *Clavis physice* bietet auch der Sammelcodex von Kremsmünster 280 s. 14. Die genannten vollständigen Handschriften der Kompilation des Honorius führen die folgende Ueberschrift, die dem Eriugena den meines Wissens sonst nirgends überlieferten Namen Crisotomius beilegt: *Iste liber dicitur excerptus ab honorio solitario de V libris cuiusdam Crisotomii.* In des Honorius *De scriptor. eccl.* 3, 12 (Migne 172, 222 C) steht statt Crisotomius Chrysostomus.

Die bisher wenig gewürdigte Kompilation des Honorius ist von hohem Interesse, sofern sie für das Ansehen und die Benützung des Eriugenistischen Hauptwerks im 12. Jahrh. in Deutschland Zeugnis gibt. Dadurch aber, dass Honorius den Text des Scotus wörtwörtlich aus einer offenbar sehr korrekten Vorlage herübernimmt, bildet sie zugleich ein beachtenswertes Mittel der Textkritik für Scotus.

Um zu der eigentlichen Abhandlung Draesekes zurückzukehren, so bespricht er zunächst einige Zitate von Virgilius, Plinius, Hilarius von Poitiers. Zu einer grösseren Parabase schreitet er aus bei den Entlehnungen E.'s aus Boetius (S. 12—20), um für dessen Autorschaft von viieren der durch Peiper herausgegebenen „opuscula sacra“, nämlich I, II, III, V Partei zu ergreifen. Interessant ist der Nachweis, dass sich E. mit „Boethius quoque in secundo libro de Trinitate“ (*De div. nat.* V, 8, Migne 120, 877 B) auf das fünfte jener *opuscula* bezieht.

Weiter würdigt D. Zitate aus Hieronymus, Ambrosius und Augustinus, wobei er namentlich solche des letzteren in grösserer Zahl auf ihren Fundort hin zu ermitteln und zugleich den Floss'schen Text zu berichtigen vermag.

Das Verhältnis 7 : 10 der von E. angeführten lateinischen und griechischen Schriftsteller entspricht nicht der Wirklichkeit, d. h. E. hat nicht ebensoviele griechische Schriftsteller gelesen als er zitiert. Weder Plato noch Aristoteles, weder Klemens von Alexandrien noch Origenes, weder Basilius noch Chrysostomus kennt er im Urtext. D. nennt die möglichen und wahrscheinlichen Vermittelungen. Dagegen scheint Scotus den griechischen Urtext des Epiphanius eingesehen, ja höchstwahrscheinlich selbst übersetzt zu haben (S. 33—40). Ob er auch den am öftersten angeführten, ja teilweise ausgeschriebenen Gregor von Nyssa selbst übersetzte, vermag D. nicht zu entscheiden. Er führt sodann sämtliche bei E. vorkommenden Stellen des Pseudo-Areopagiten an, um einer künftigen Neuausgabe von *De divis. nat.* vorzuarbeiten. In überzeugender Weise tut er endlich dar, dass E. Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa nicht für eine Person gehalten (gegen Floss, Huber, Noack) oder in diesem Punkte auch nur geschwankt habe (Christlieb), sowie dass E. die Gedanken des Nazianzeners nur aus dessen Erklärer Maximus kennt. Von dem Verhältnis E.'s zu dem letzteren sagt er: „In den Haupt- und Kernstücken seiner Lehre knüpft er an des Maximus gelegentlich und unverbunden in jenem Werke (*Ambigua*) vorgetragene Gedanken an und hat es verstanden, sie beschaulich durchdringend, ordnend und in vielen Stücken weiterbildend, zu einem bewunderswerten Lehrganzen zusammenzufassen“ (S. 53). Mit dem Nachweis der Anführungen aus Maximus schliesst die ebenso fleissige und gründliche als ergebnisreiche philologische Arbeit ab.