

# Rezensionen und Referate.

## Naturphilosophie.

**Energetische Weltanschauung.** Eine kritische Studie von W. v. Schnehen. Leipzig 1907, Thomas. gr. 8°. VI und 141 S.

Der Vf. vorliegenden Werkes, der sich schon durch seine Schriften: „Der moderne Jesuskultus“, 2. Aufl. 1906, „Fr. Neumann vor dem Bankrott des Christentums“ 1907 einen Namen erworben, übt hier eine sehr scharfe Kritik an der energetischen Weltanschauung Ostwalds. Wir können derselben im allgemeinen beistimmen, und finden sie in manchen Punkten durchaus einschneidend. Ihr Standpunkt ist freilich insofern einseitig und unhaltbar, als sie in die Metaphysik Ed. v. Hartmanns einmündet. Er stellt es geradezu als seine Absicht hin, nicht nur

„weiteren Kreisen der Gebildeten in grossen Zügen einen allgemeinen Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung und den derzeitigen Stand der in Rede stehenden Probleme zu geben“ und denselben „zu helfen, sich in dem Wirrwarr durcheinanderflutender Tagesmeinungen überall ein selbständiges Urteil zu bilden“, „sondern auch sie schliesslich von gewissen einseitigen und oberflächlichen Scheinlösungen philosophierender Naturforscher zu dem einen grossen Denker unseres Volkes hinzuführen, der allein von allen Neueren es verstanden hat, den ganzen ungeheueren Wissensstoff der Gegenwart geistig zu verarbeiten und die wichtigsten Ergebnisse all der vielen scheinbar so weit auseinanderlaufenden Wissenschaften zu einer einheitlichen Weltanschauung zusammenzufassen, in der zugleich auch die fruchtbaren Gedankenkeime aller früheren philosophischen Systeme aufbewahrt und enthalten sind.“

Nun zu dem „Wirrwarr durcheinanderflutender Tagesmeinungen“ gehört vor allem das Unbewusste und der Pessimismus Hartmanns, ja er beginnt trotz der gewaltigen Anstrengungen seiner Getreuen bereits von der Tagesordnung abgesetzt zu werden; nur kurze Zeit war er der Modephilosoph, wie ihn Wundt nennt. Die Menschheit wird nun einmal sich nicht überzeugen lassen, dass Du und ich eins seien; und wenn der Vf. die Ueberzeugung der Menschheit von der realen Unterscheidung der Dinge naiv nennt, welche zur Einheit im Pantheismus vordringen müsse, so gehört noch mehr kindliche Naivität dazu, die Menschheit vom Gegenteil überzeugen zu wollen.

Glücklicher als in der Empfehlung Hartmanns ist Sch. in der Widerlegung Ostwalds. Auf das einzelne mit dem Vf. einzugehen, ist nicht einmal nötig, der allgemeine Standpunkt Ostwalds wird von ihm bündig zurückgewiesen, als ein Widerspruch mit sich selbst dargetan:

„Wie die meisten andern Naturforscher unserer Tage, so hat auch Ostwald für die Metaphysik eine halb mitleidige, halb spöttische Geringschätzung, die in geradem Verhältnisse steht zu seiner völligen Unkenntnis von ihrem Wesen, ihren Aufgaben und ihrer Unentbehrlichkeit als Abschluss aller philosophischen Erkenntnis. Die ‚Metaphysik‘ ist für ihn nichts weiter, als ‚eine (vorgebliche) Wissenschaft von den Dingen, die wir nicht wissen‘, eine ‚metaphysische Frage‘ eine solche, die ‚unserer gegenwärtigen Kenntnis entzogen ist.‘ Das Verlangen nach einer abgeschlossenen Weltanschauung überhaupt ist eine Torheit, und das angebliche ‚metaphysische Bedürfnis‘ etwa auf eine Stufe zu stellen mit den Masern, die man früher auch für notwendig zur Entwicklung des Kindes hielt, jetzt aber als Folge einer Ansteckung erkannt und zu verhüten gelernt hat. — Aber da nun einmal doch kein Mensch, der über diese uns gegebene Erscheinungswelt und ihren inneren Zusammenhang nachzudenken oder m. a. W. zu philosophieren anfängt, ohne Metaphysik auskommt, mag er sie anerkennen oder nicht, so gerät auch Ostwald wider Wissen und Willen in diese angebliche ‚Wissenschaft von den Dingen, die wir nicht wissen‘, hinein. Und zwar geschieht das vornehmlich bei zwei Fragen, die wir hier nacheinander kurz berühren wollen: nämlich bei der Erörterung des Begriffs der Kausalität und des anderen der Substanz.“

„Die Kausalität ist eine metaphysische Kategorie. Und wenn man sie im Sinne der qualitativen Energetik wesentlich als eine ‚Umwandlung‘ der verschiedenen Energieformen in einander betrachtet, so ist das natürlich erst recht eine metaphysische Behauptung: nämlich der Glaube an eine ganz bestimmte übersinnliche, niemals in der Erfahrung selbst schon wahrgenommene Naturerscheinung, um von der angeblichen Umwandlung der unbekanntenen ‚Nervenenergie‘ in eine angebliche ‚geistige Energie der Bewusstseinserscheinungen‘ gar nicht zu reden.“

Die „Nervenenergie“ soll nach Ostwald die eigentliche Substanz sein. Das ist aber „eine höchst seltsame Wesenheit.“ Sie soll eine einheitliche unveränderliche Grösse sein, und sich doch fortwährend in verschiedene Erscheinungsformen spalten, die sich in einander verwandeln:

„eine Wesenheit mit völlig unbegreiflichen, offenbar einander widersprechenden Eigenschaften. Kein Wunder; denn was ist sie im Grunde anders als die blosse von allem irgendwie bestimmten Inhalt entleerte und zu einem selbständigen Etwas aufgebauschte abstrakte Form der Tätigkeit: der von allen wirklichen Naturvorgängen abgezogene und verdinglichte Allgemeinbegriff des Arbeitsvermögens oder der natürlichen Wirksamkeit! Dabei können wir aber unmöglich stehen bleiben. Denn wir können uns nun einmal keine Tätigkeit denken, ohne ein Tätiges, das in ihr sich betätigt. Alle Versuche, uns die leere Form der Tätigkeit oder das blosse Vermögen dazu als das Letzte, Ursprüngliche aufzuschwatzen, scheitern notwendig an der Einrichtung unseres Verstandes.“

So setzt Ostwald, wie alle Verächter der Metaphysik, an die Stelle einer gesunden eine unvernünftige Auffassung von den letzten Gründen des Seins.

Fulda.

C. Gutberlet.

## Psychologie.

**Der Evolutionismus der Kraftideen.** Von A. Fouillée. Deutsch von R. Eisler (Philos.-soziologische Bücherei Bd. VII). Leipzig 1908, Klinkhardt. gr. 8°. IX und 394 S.

Der Uebersetzer eines der Hauptwerke „des bedeutendsten Vertreters des idealistischen (oder ideal-realistischen) Evolutionismus in Frankreich“ begründet sein Unternehmen mit dem Hinweis auf seine Verwandtschaft mit Wundt, also vorzüglich wegen seines Voluntarismus:

„In vieler Beziehung sind seine Lehren denen Wundts verwandt. So die Betonung des vollen Realitätscharakters des Psychischen, die Hervorhebung der Aktivität des Bewusstseins, die klare Erkenntnis des Willens als des innersten Triebwerkes alles äusseren Seelenlebens, ja alles Seins, die Einsicht, dass aller äusseren eine innere Entwicklung zugrunde liegt, in welcher psychische Kräfte zum Ausdruck kommen. Die unaufhebbare Zusammengehörigkeit des Geistigen und Materiellen im einheitlichen, konkreten Erleben, die sekundäre Natur des Mechanischen als Objektivierung des seelischen Innenseins, die Auffassung des Kosmos als Verkörperung der alles gestaltenden, in allem lebendig wirksamen Psyche, kurz der ‚Psychismus‘ sind fundamentale Weltanschauungsbestandteile, die zwischen der alten Metaphysik und dem modernen Evolutionismus und Positivismus eine Brücke schlagen . . . Jetzt, wo der Stimmen immer mehr werden, dass die Ideen Kräfte, Aktualitäten, Entwicklungsfaktoren, Willensziele sind, die aus dem Wollen und Sollen ins Sein eintreten können und so schöpferisch wirken, . . . ist es an der Zeit, dass man sich in Deutschland mehr mit Fouillée beschäftigt, als es bislang der Fall gewesen“ (IV).

Damit ist der Grundgedanke der Fouilléesehen Philosophie im allgemeinen gekennzeichnet. Indes müssen wir ihn doch selbst über die Bedeutung der „Kraft-Ideen“ hören, weil der Ausdruck selbst rätselhaft klingt, und im Grunde sich in demselben dieselbe Zweideutigkeit verbirgt wie in der Apperzeption Wundts. Idee und Apperzeption sind Erkenntnisakte, sie werden aber unter der Hand Willenstätigkeiten. Aber auch die Erklärung, welche der Vater der Kraft-Ideen selbst gibt, ist nicht besonders leicht zu verstehen.

„Es handelt sich darum, zu wissen, ob die Vorstellung des Seienden oder Seinkönnenden oder allgemeiner das Bewusstsein oder die Reflexion die Kraft zur Modifizierung des Seienden und zur Realisierung des Möglichen besitzt. Ferner muss man, da die eigentliche Vorstellung (*représentation*) stets das Bild

eines zu Raum und Zeit, den allgemeinen Formen der Vorstellung selber, in Beziehung stehenden Gegenstandes einschliesst, wissen, ob man nicht jede Idee, die mehr oder minder verworrene Wahrnehmung einer räumlichen und zeitlichen Veränderung, einer unter dem vereinigten Einfluss unserer Anstrengung und der widerstrebenden Umgebung sich eben vollziehenden Bewegung einschliesst. Die Idee wäre dann die innere Offenbarung einer Energie und ihres Entfaltungsbeginner, einer Macht und eines Widerstandes, einer tätigen Kraft oder einer aktuellen Bewegung. Dieses Buch stellt sich die Aufgabe, zu zeigen, dass die Offenbarung des Seienden oder Seinkönnenden oder Seinsollenden in der Tat die Modifizierung des Seienden, die Verwirklichung des Seinsollenden oder Seinkönnenden ermöglicht“ (6).

Genauer werden die „Kraftideen“ erklärt als „die einzige wahre Kraft“.

„Denn im Mechanischen gibt es keine Kräfte, nur Bewegungen und mathematische Formeln als Ausdruck der Sukzession dieser Bewegungen. Das Wirksame, die bewirkende Kausalität, die Tätigkeit, die Kraft — das alles liegt ausserhalb der Mathematik und Logik und ist nur psychisch zu erfassen. Wenn wir also alle Bewusstseinszustände, die dem Subjekt mehr oder weniger gegeben sind und mehr oder weniger Gegenstände vorstellen, als Ideen bezeichnen, so sind wir berechtigt, sie Kraft-Ideen zu nennen, sobald wir das innere, zugleich appetitive und repräsentative Triebwerk des Mechanismus, dessen äussere Wirkungen aufzudecken vermögen. Während für die rein mechanischen Systeme die Kraft der Idee nur ein Schein ist, den im Bewusstsein der unbewusste Mechanismus des Alls einnimmt, wird für uns die Kraft der Idee das Bewusstsein der tätigen Wirklichkeit selbst sein, die strebend und wahrnehmend, also geistig ist“ (8).

Die neuere Wissenschaft rühmt sich ihrer Exaktheit, ihrer empirisch konstatierbaren Sicherheit, der ausschlaggebenden Bedeutung der Tatsachen. Diese neueste wissenschaftliche Weltanschauung spricht all diesen Vorzügen des modernen Wissenschaftsbetriebs Hohn. Sie bezeichnet den Tod aller Wissenschaft, indem sie die offenkundigsten Tatsachen umstösst. Dass die Idee als solche keine Wirkung auf einen Mechanismus ausüben kann und ausübt, ist sonnenklar. Man kann allerdings von einer gewissen Tendenz der Vorstellung, sich in Bewegungen des eigenen Körpers zu entladen, sprechen, aber dies gilt nur von solchen „Ideen“, die wirklich eine Bewegung einschliessen; es gibt so abstrakte Ideen, denen alle Tendenz nach Aeusserung abgeht; und selbst bei den lebhaftesten Vorstellungen der Bewegung kann diese unterdrückt werden. Man kann umgekehrt selbst die lebhafteste Bewegungsvorstellung mit dem heftigsten Triebe haben, sie bewirkt das Gewünschte doch nicht.

Was F. zum Beweise dafür anführt, widerspricht aller Erfahrung und ist logisch ganz unrichtig. Erstens ist es falsch, dass alle unsere Vorstellungen mit den Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit behaftet sind, und zweitens, wenn es der Fall ist, ist damit nicht der Begriff einer Bewegung, einer Anstrengung, eines Widerstandes verbunden,

Wäre aber auch beides zugegeben, so folgt nicht, dass in dem Wahrgenommenen, z. B. im gesehenen oder vorgestellten Steine, eine Kraftidee stecke.

Damit bezeichnen wir zugleich den Kern dieser phantastischen Dichtung: Alles Mechanische soll nur durch psychische Kraft verständlich sein, es soll keine andere Kausalität als psychische geben. Selbst die Kinder, welche ihre Puppe schlagen oder den Tisch, an den sie sich gestossen, sind nicht so albern, dass sie dieselben für lebendig hielten. Aller, auch der ausgedehntesten, vollständigsten Erfahrung widersprechen die Anhänger des Psychismus, wenn sie der toten Materie Triebe, psychische Kräfte beilegen; freilich ein anderes mal wieder ihr alle Kausalität absprechen.

Diesen Widerspruch kann man allerdings dadurch heben, dass man die materielle Welt nur für eine „Objektivierung“ der geistigen, also für Schein erklärt; nun damit setzen sie sich noch stärker in Gegensatz zu aller Menschen Ueberzeugung, insofern sie nicht wie die Irren ihre Halluzinationen für Wirklichkeit halten. So taumelt die exakte Wissenschaft von einem Extrem ins andere, einmal wird die Materie als das allein Wirkliche bezeichnet, dann ihr alles Sein abgesprochen, einmal von den fortgeschrittensten Vertretern der exakten Wissenschaft als reine Energie ausgegeben, dann wieder aller Energie bar bezeichnet von Forschern, die die Wissenschaftlichkeit in Erbpacht zu besitzen vorgeben. Fouillée wenigstens spricht einer anderen, „dualistischen“ Auffassung alle Wissenschaftlichkeit ab; die Deklamationen und französischen Tiraden, die er für diese Behauptung vorbringt, können über die Schwäche seines Monismus nicht hinausshelfen.

„Ist nun das Element der seelischen Prozesse der elementare Strebungsprozess, so ist es, da die Welt einheitlich ist, naturgemäss, auf die physischen Bewegungen einen analogen, aber mehr rudimentären Prozess zu übertragen. Tut man dies nicht, so bleibt man bei einem unbegreiflichen Dualismus stehen. Wir machen dann, nachdem wir uns die Nebenmenschen und Tiere, unter ihnen die von einer Pflanze nicht zu unterscheidenden Polypen, assimiliert haben, plötzlich bei der Pflanze Halt und sagen: Hier beginnt eine Welt Nr. 2, die in ihren Elementen mit der Welt Nr. 1 nichts mehr gemein hat; wir ziehen einen grossen Strich, um die absolut empfindungslose und strebungslose Welt von der empfindenden und strebenden Welt zu trennen. Bei den Mineralien angekommen, beginnen wir das Verfahren aufs neue und richten eine unübersteigbare Mauer auf. Dermassen wird die Natur in getrennte Gebiete, zwischen welchen Abgründe klaffen, gesondert. Es ist dann nur zu erklären, wie aus der feurigen Masse, welche die einst glühende Erde bildete, das vegetative, dann das tierische Leben und der Mensch hervorgehen können. Freilich kommt uns der Jehoyah zu Hülfe, indem auf sein ‚Es werde‘ oder durch besondere Wunder die verschiedenen Reiche der Natur und in jedem die verschiedenen Arten entstanden sein sollen. Man verlegt eben

dann das der Natur selbst verweigerte monistische Band in einen ewigen Menschen über ihr; man wollte nicht in die Natur ein wenig von seinen rudimentären Empfindungen und Strebungen projizieren, und nun projiziert man seinen entwickelten Verstand und Vernunftwillen auf einen Demiurgen oder Schöpfer. Wohl ist auch noch dies eine Induktion, aber eine verkehrte und der Psychologie, Physiologie und der Gesamtheit der Wissenschaft entgegengesetzte“ (29 f.).

Dadurch, dass man die offenbaren Unterschiede in der Natur Mauern, Abgründe, Nr. 1 und Nr. 2 nennt, kann man nur bei gedankenlosen Menschen eine Wirkung erzielen. K. Heim<sup>1)</sup> nennt sie mit demselben Recht Scheidewände und „Kammern, in die man uns gelehrt hat, alles Gegebene unterzubringen“, die niemand verrücken darf, will er nicht für verrückt gehalten werden. Dieser deutsche Denker ist aber viel konsequenter als der französische Dichter: er reisst auch die Scheidewand nieder zwischen der subjektiven und objektiven Welt, zwischen äusserer Wahrnehmung und Vorstellen, zwischen Ich und Du.

„Nur wenn wir das Ich- und Du-Verhältnis von seiner tödtlichen Exklusivität erlösen und seine flüssige Oszillation zwischen Identität und gegenseitiger Unterscheidung wieder herstellen (wie es die Inder lehren), zeigt sich ein Ausweg.“

Gewiss, wenn der „Dualismus“ unbegreiflich ist, dann muss man zu diesen Konsequenzen fortschreiten, das Mein und Dein aufheben, die Halluzinationen mit Wahrnehmungen der Wirklichkeit, das Subjekt mit Objekt identifizieren. Allerdings halten alle vernünftigen Menschen dies für eine Verrücktheit, aber selbst damit ist der letzte monistische, allein wissenschaftliche Schritt noch nicht getan; es muss auch Sein und Nichtsein mit Hegel identifiziert werden, „mögen auch“, so bemerkt Heim, „alle Professoren der traditionellen Logik über diese Todsünde gegen den Satz des Widerspruchs die Hände über dem Kopf zusammenschlagen“.

Das ist konsequent und durchaus notwendige Folgerung, wenn die Einheit und nicht die Wahrheit und die Tatsachen als Massstab für die Beurteilung einer Weltanschauung angelegt werden. Die Einheit ist ein hoher Vorzug einer Erklärung, aber sie kommt erst an zweiter Stelle in Betracht; sie ist mehr ein ästhetisches als ein logisches Bedürfnis, und doch spottet J. Volkelt, einer der bedeutendsten modernen Aesthetiker und selbst auch Pantheist über die „Einheitssucht“, den „Einheitsfanatismus“. Ein Verstandesbedürfnis liegt in der Einheit nur insofern, als wir tatsächlich in der Welt die schönste Einheit trotz der unermesslichen Mannigfaltigkeit beobachten, und eine solche von der Wissenschaft immer noch mehr dargetan und erstrebt wird; aber dieselbe ist nur möglich durch eine ordnende Intelligenz. Dieselbe kann nicht in den Weltelementen gesucht werden, wenn man ihnen auch „rudimentäre“ Triebe zuschreibt; denn wie der

<sup>1)</sup> Das Weltbild der Zukunft. Berlin 1904.

grosse Landsmann von Fouillée, Laplace, bemerkt, würde auch nur zur Erfassung der einheitlichen Weltformel ein eminenter Geist erforderlich sein. Und dies sollen jene rudimentären Lebewesen leisten!

Da müssten grosse Wunder geschehen, unendlich grössere, als wenn ein allmächtiger Schöpfer durch die von ihm gesetzten Naturkräfte und Naturgesetze die Weltordnung herstellt und erhält. Es ist kein Wunder, sondern eine Absurdität, dass sich rudimentäre Lebewesen zur Intelligenz des Menschen entwickeln, dass die isolierten Wesen, die noch keinen Verstand haben, sich zu einer Ordnung und Zweckmässigkeit, wie wir sie im Weltall und in den Organismen anstaunen, zusammentun usw. Die atheistische Frivolität, mit welcher Fouillée den Schöpfer behandelt, wollen wir nicht weiter charakterisieren, aber die kindische alberne Antithese, die er zwischen Gott und seinen Heinzelmännchen anstellt, verdient doch beleuchtet zu werden. Die Theisten sollen den Elementen rudimentäres Leben versagen, vollkommenes Geistesleben auf einen Demiurgen projizieren! Den toten Elementen Empfindung zuschreiben, ist eine aller Erfahrung widersprechende Dichtung, eine über den Weltwesen stehende höhere Intelligenz wird von uns zwingend bewiesen.

Nach all dem glauben wir nicht, dass der deutsche Voluntarismus und Psychismus von den französischen Kraftideen starken Sukkurs erwarten kann.

Fulda.

C. Gutberlet.

---

## Metaphysik.

**Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuata inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue De mente angelici doctoris circa eandem quaestionem.** Auctore P. Josepho M. Piccirelli S. J. Neapoli 1906, typis Michaelis d'Auria. gr. 8<sup>o</sup>. p. 424. Lire 5.

Von zwei warmen Verehrern des hl. Thomas wurde das vorliegende Buch angegriffen, ziemlich zur selben Zeit. Dr. Baumeister-St. Peter (in der Literar. Rundschau 9 [September 1907] 415—417) fand es merkwürdig, dass der Verf. dem Thema vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den geschöpflichen Dingen so viel Raum und Zeit geopfert habe, wo „die Theologen des nördlichen Europa über diese Frage längst fortgeschritten sind“, wo kaum etwas Neues mehr über diesen Gegenstand gesagt werden könne, wie auch der Verf. tatsächlich nichts Neues gebracht habe, und wo eine alle Teile befriedigende Lösung dieser

Frage so gut wie ausgeschlossen sei; auch die Methode des Verf. fand seinen Tadel, nur dem Scharfsinn und der Reichhaltigkeit zollte er Lob.

In einer anderen Richtung griff ein italienischer Ordensgenosse P.s, P. Matiussi, den Auktor an. In der Zeitschrift *Armonie della Fede* Fasc. 22—23 [1906] wandte er sich mit grosser Schärfe gegen die Verfälschung der Grundbegriffe *essentia, existentia, materia prima, forma substantialis* usw. durch Piccirelli, um sodann mit noch grösserer Lebhaftigkeit darzutun, dass P. den hl. Thomas in keiner Weise auf seiner Seite habe. Piccirelli antwortete auf diese Kritik in einer eigenen Broschüre: *Risposta del P. G. M. Piccirelli, autore de Distinctione etc. alle osservazioni del P. Matiussi sulle Armonie della fede*, Fasc. 22—23, 1906 (Napoli 1907, Mich. d'Auria); diese Broschüre wurde uns samt dem Hauptwerke übersandt und liegt unserer Besprechung gleichfalls zugrunde.

Ein Wort zunächst über den Inhalt des vorliegenden Werkes: Der Verf. beginnt mit einer Darlegung der Grundbegriffe in dieser Frage: *essentia et existentia, nihilum; potentia et actus; distinctio et compositio* (1—72). Hierauf tritt er in die eigentliche Frage ein unter Aufstellung zweier Thesen; die erste ist metaphysischen Charakters: in den geschöpflichen Dingen allgemein besteht kein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz, sondern eine *distinctio rationis ratiocinatae formaliter inadaequatae*, deren Fundament formell in der objektiven Beschaffenheit der Wesenheit und des Daseins liegt, radikal aber in der Kontingenz des geschöpflichen Seins (73—163). — Die zweite These ist historisch-kritischer Natur: Es steht historisch fest, dass nicht alle Schüler des hl. Thomas die formell reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein in den geschöpflichen Dingen, sei es der möglichen, sei es der wirklichen Ordnung, gelehrt haben. — Desgleichen steht kritisch fest, dass auch der hl. Thomas keine formell reale, sondern bloss eine fundamental reale Unterscheidung, eine *distinctio rationis ratiocinatae* vorgetragen hat (164—403).

Der Wert des Buches liegt unserer Ansicht nach in folgenden Tatsachen:

In der Vollständigkeit und Allseitigkeit, mit der Piccirelli die Grundbegriffe zu dem vielumstrittenen Thema klargestellt und herausgearbeitet hat; mit der er ferner alle Stellen des hl. Thomas, die (soweit ich sehe) überhaupt in Betracht kommen können, herangezogen und erläutert hat; schliesslich mit der er den historisch-kritischen Nachweis unternommen hat, dass die von ihm bekämpfte reale Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein nicht die Lehre des hl. Thomas sei, sondern von Aegidius Romanus zum ersten Male in der heutigen Fassung aufgestellt worden sei.



Mag man über die Richtigkeit der Behauptungen P.s denken, wie man will, diese Vorzüge kann man seiner Arbeit billiger Weise nicht bestreiten.

Mit diesen Vorzügen hängt ein weiterer zusammen: Das Werk gewährt einen ausgezeichneten Einblick in die verschiedenartigsten Strömungen, Abhängigkeiten und Zusammenhänge der einzelnen scholastischen Schulen von Anfang an bis auf die neueste Zeit in dieser Frage, die man in der Scholastik stets mit mehreren anderen fundamentalen Fragen verknüpft hat, z. B. mit der Lehre von Potenz und Akt, von Materie und Form, von der Individuation usw. in der Philosophie, desgleichen mit dem Geheimnis der Menschwerdung in der Theologie. Mit einer geradezu staunenswerten Erudition lässt der Verf. die einzelnen Schulen und ihre Koryphäen vor dem Auge des Lesers vorüberziehen; dass er den Strömungen innerhalb des Ordens, dem er angehört, noch eine ganz besondere Aufmerksamkeit zuwendet, ist sein gutes Recht. Ein gutes Stück Vorarbeit fand er in dieser Hinsicht freilich bei Suarez und den anderen Grössen der scholastischen Philosophie und Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts und für die neuere Zeit bei Urráburu vor; aber dennoch hat er selber noch ein grosses Stück Arbeit geleistet in der Sichtung des vorhandenen Materials und namentlich in der Einbeziehung der neuesten diesbezüglichen scholastischen Literatur.

Ein Mangel freilich haftet der Erudition des Verf. hinsichtlich der neuesten Literatur trotzdem an: Die deutsche Literatur, z. B. die Arbeiten Rittlers, Feldners und Limbourgs über die schwebende Frage werden zwar zitiert, aber es hat den Anschein, als ob der Verf. sie nicht eingesehen habe; Kleutgens Philosophie der Vorzeit hingegen ist, in der italienischen Uebersetzung, reichlich zu Rate gezogen; die übrigen Ausländer treten gleichfalls hinter den italienischen Schriftstellern bezüglich der neueren und neuesten Zeit merklich zurück.

Die Methode, die der Vf. eingehalten hat, fand nicht den Beifall Baumeisters — wie mir scheint mit Unrecht. Es kam dem Verf. offensichtlich darauf an, die ganze Frage möglichst zusammenhängend vorzulegen, um auf diese Weise einen Blick in das Ganze der Frage sowie in die Verknüpfung und Abhängigkeit der einzelnen Teile unter einander in Hinsicht auf das Ganze zu ermöglichen. Daher die an und für sich auffallende Gruppierung des ganzen Stoffes um zwei Thesen, wobei freilich die Erörterung der zweiten den dreifachen Raum der ersten einnimmt.

Einige Folgerungen mögen wohl als zu konsequenzmacherisch angesehen werden müssen, z. B. die Behauptung, Billots Verflechtung des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein mit der Inkarnation des Logos führe zum Eutychianismus und zum strengen Ubiquismus (355 sqq.).

In einer Bibliothek, die auf gediegene scholastische Werke Wert legt, darf die Schrift des Verf.s nicht fehlen. Sie bietet eine metaphysische und historisch-kritische Abhandlung über eine innerhalb der Scholastik immerhin stets mit grösstem Eifer erörterte Frage von einer Allseitigkeit, Gründlichkeit und Uebersichtlichkeit, wie sie kaum ein zweites Werk dieser Art in der gesamten diesbezüglichen Literatur hinsichtlich dieser so speziellen Frage aufweisen dürfte.

Fulda.

Dr. Chr. Schreiber.

---

## Ethik.

**Die Grundbegriffe des Strafrechts.** Von Viktor Cathrein S. J. Freiburg 1905, Herder. 172 S.

Die vorliegende Schrift V. Cathreins will einen Beitrag liefern zur Orientierung über die augenblicklichen Bestrebungen und Richtungen auf dem Gebiete des Strafrechts, und sie will weiterhin eine Darlegung der strafrechtlichen Grundbegriffe vom rechtsphilosophischen Standpunkte aus geben. Dass gerade in der Gegenwart eine solche Darlegung und weiterhin eine kritische Auseinandersetzung mit den modernen kriminalistischen Schulen und den aus diesen selbst hervorgegangenen Reformvorschlägen inbezug auf das Strafrecht eine eminent wichtige, zeitgemässe und dankenswerte Aufgabe ist, wird derjenige am wenigsten verkennen, der auf grund seiner eigenen Studien auf rechtsphilosophischem Gebiete zu der Ueberzeugung gelangt ist, dass eine praktische Durchführung moderner Reformideen, wie sie in der Gegenwart von einem v. Liszt, Merkel, Liepmann, Calker u. a. m. vertreten und empfohlen werden, eine tiefgehende und — sagen wir es offen — verhängnisvolle Erschütterung des unbefangenen, natürlichen Rechtsempfindens zur Folge haben müsste. Wir stimmen dem berufenen Vertreter einer auf der theistisch-christlichen Lebensauffassung basierenden Rechtsphilosophie durchaus bei, wenn er im Hinblick auf das so heiss ersehnte neue, dem bürgerlichen Gesetzbuch ebenbürtig an die Seite zu stellende Strafgesetzbuch sagt:

„Der Gesetzgeber hat sich auf den Boden der allgemeinen und althergebrachten Volksüberzeugung zu stellen und diesen nur zu verlassen, wo die Vertreter der Wissenschaft mit moralischer Einstimmigkeit dies fordern. Ein Strafgesetzbuch wird nur dann dauernden Bestand haben und segensreich wirken, wenn es gestützt und getragen wird von der starken, lebendigen und allgemeinen Volksüberzeugung oder wenn es die allgemeine Anschauung der Schuld, Verantwortlichkeit, Strafe widerspiegelt und dem Rechtsgefühl des Volkes entspricht. Nie darf der Gesetzgeber diesen sicheren Boden verlassen, um irgend einer umstrittenen Schultheorie zu folgen“ (15, 16).

Dem „philosophischen Dilettantismus“ gegenüber, der nach seiner richtigen Anschauung heutzutage tatsächlich gerade in den Kreisen sonst hervorragender Juristen herrscht, unternimmt es nun der Verfasser der verdienstvollen Schrift, feste, sichere Grundlagen für die Idee der Strafe, ihren inneren, vernünftigen Sinn, ihr Recht und ihre Notwendigkeit zu schaffen. Da die Willensfreiheit der Haupt- und Kernpunkt ist im Streite der heutigen Strafrechtslehrer, da an ihr die Wege der klassischen und der positivistischen Schule sich scheiden, beschäftigt sich Cathrein zunächst mit dem hier einschlägigen Problem. Es gelingt ihm in trefflicher Weise der Nachweis, dass es, was neuerdings bekanntlich Hippel, H. Seuffert, v. Lilienthal, Zürcher, Petersen so energisch bestreiten, für das Strafrecht keine andere psychologisch-ethische Grundlage gibt als den Indeterminismus. Nicht, wie v. Liszt und H. Seuffert lehren, besteht die Freiheit in der „normalen Determinierbarkeit“ des Menschen, sondern in der positiven Vollkommenheit des Willens, dass er unter Voraussetzung der erforderlichen Erkenntnis die Herrschaft über sein Wollen hat. Der Indeterminismus nullifiziert die persönliche Würde keineswegs; dies tut vielmehr der Determinismus, nach dessen Lehre der Mensch notwendig den stärksten Neigungen und Trieben folgt, mögen sie auch noch so verkehrt und verwerflich sein. Der Mensch wird, wie Cathrein mit Recht hervorhebt, vom deterministischen Standpunkte aus zum müßigen Zuschauer dessen, was in ihm geschieht und wozu ihn seine Anlagen nötigen. Kann eine solche, die Würde des Menschen tatsächlich preisgebende Auffassung zur Grundlage einer Strafrechtstheorie gemacht werden? Nie und nimmer, antworten wir in grundsätzlicher Uebereinstimmung mit Cathrein. Dass vom deterministischen Standpunkt aus die Begriffe „Zurechnungsfähigkeit“ und „Schuld“ eine wesentliche Umprägung erfahren müssen, zeigt uns Cathrein im weiteren Verlauf seiner interessanten Untersuchungen. — In einer ausgezeichnet klaren Abhandlung über „Begriff und Zweck der Strafe“ tut er sodann dar, dass vom Standpunkt der Lisztschen kriminalpathologischen Auffassung (das Verbrechen ist hiernach nichts als eine sozial-pathologische Erscheinung!) die Strafe selbst in einem höchst merkwürdigen Lichte erscheint, dass sie, wenn man jene Auffassung konsequent zu Ende denkt, ethisch eigentlich gar nicht mehr zulässig ist. Nach der in Rede stehenden Theorie hat an die Stelle der Vergeltungsstrafe die Zweck- oder Sicherungsstrafe zu treten. Die Intensität der antisozialen Gesinnung des Verbrechens ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Aufstellung und Verwertung des Strafsystems. Allein Cathrein hebt mit Recht hervor:

„Wenn das richtig ist, so sehe ich nicht ein, warum man nicht auch einen Menschen strafen könnte und sollte, der noch gar kein Verbrechen begangen hat, wofür nur seine antisoziale Gesinnung feststeht. Setzen wir den Fall, jemand habe in Privatgesprächen unzweideutig anarchistische

Gesinnungen bekundet: Regierung und Privateigentum seien abzuschaffen, auch die Revolution müsse dazu helfen; das sei seine feste Ueberzeugung, nach der er sein Verhalten einrichten werde. Wenn bei der Strafbestimmung die antisoziale Gesinnung den Ausschlag geben, und die Strafe nur gegen künftige Verbrechen sicherstellen soll, sehe ich fürwahr nicht ein, warum man einen solchen Menschen nicht sofort in Gewahrsam bringt, bis er von seiner antisozialen Gesinnung geheilt ist“ (139).

Cathrein meint, für einen offensichtlich gewalttätigen und notorisch rachsüchtigen Menschen treffe das Gleiche zu. Auch bei ihm stehe ja die antisoziale, verbrecherische Gesinnung nicht in Frage. Warum soll nicht auch er sofort gestraft werden können, bis seine antisoziale Gesinnung gebessert ist? — Die praktische Durchführung der modernen Sicherungsstrafe würde zudem auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen.

„Wie soll,“ fragt Cathrein, „ein Richter — und wäre er ein Salomon an Weisheit und Scharfsinn, der durchgebildetste Psycholog und Psychiater der Welt — dazu kommen, das ganze Innere des Menschen zu durchschauen, Herz und Nieren zu durchforschen? Wird er nicht in unzähligen Fällen den grössten Irrungen und Missgriffen ausgesetzt sein und sich der schwersten Ungerechtigkeiten gegen die Angeklagten schuldig machen?“ (140).

Viel Treffliches und Beherzigenswertes enthält auch das letzte Kapitel der Cathreinschen Schrift: „Einteilung und verschiedenartige Behandlung der Verbrecher nach der kriminalsoziologischen Schule.“ Besonders hervorgehoben sei, dass der Verfasser in diesem Kapitel v. Liszt und Aschaffenburg gegenüber in überzeugender Weise dartut, dass von schlechthin unverbesserlichen Verbrechern nicht gesprochen werden kann. In einem zusammenfassenden Schlusswort spricht Cathrein den Wunsch aus, es möge die deutsche Reichsregierung und der Deutsche Reichstag sich nicht durch das laute und anmassliche Poehen auf „moderne Wissenschaft“ auf falsche, umstürzende Bahnen drängen lassen, sondern an den altbewährten, sicheren Grundlagen des Strafrechtes festhalten. An dem unerschütterlichen Felsen des gesunden Menschenverstandes des deutschen Volkes — das ist Cathreins Vertrauen — wird trotz aller lärmenden Agitation im Namen der „Wissenschaft“ früher oder später die neue Richtung zerschellen. Nun — die Zukunft wird es zeigen, ob Cathreins Hoffnung sich erfüllt. Vorerst wollen wir dem unermüdlichen Schriftsteller im Namen all derer, die auf dem Standpunkt einer theistisch-christlichen Lebensauffassung und Daseinswertung stehen, den wärmsten Dank für seine gediegene, ebenso inhaltreiche als in der Form vollendete Schrift sagen. Möge sie insbesondere in Juristenkreisen, aus denen heraus ja Cathrein die erste Anregung zu ihrer Herstellung empfangen hat, viel Segen stiften!

Würzburg.

Dr. C. Chr. Scherer.

## Geschichte der Philosophie.

**Platos Philosophie** in ihren wesentlichsten Zügen durch ausgewählte Abschnitte aus seinen Schriften dargestellt von Gustav Schneider. Bestandteil der Sammlung: Bücher der Weisheit und Schönheit. Herausgegeben von Jeannot Emil Freiherr von Grotthuss. Stuttgart 1907, Greiner & Pfeiffer. 201 S. geb. *M* 2,50.

Der Verfasser, Gymnasialprofessor in Gera und anscheinend ein Repräsentant jener philosophisch gerichteten Altphilologen, die einst die Zierde der Humanistischen Gymnasien waren, will durch ausgewählte Stücke aus Plato eine zusammenhängende Kenntnis seiner Lehre vermitteln. Um das Verständnis zu erleichtern, bringt er in der Einleitung zunächst Bemerkungen zur Herstellung des geschichtlichen Zusammenhangs: über die vorsokratische Philosophie, die Sophistik und Sokrates, und dann eine kurze Darstellung über Platos Leben und Lehre. Dann folgen die Abschnitte aus Platos Schriften.

Die Uebersetzung ist sehr gut. Sie bestätigt vollauf die Versicherung des Verfassers im Vorwort:

„Ich bin redlich bemüht gewesen, eine gute deutsche Uebersetzung im engen Anschluss an den Platonischen Text zu geben. Die Lösung dieser Aufgabe ist sehr schwer, und so hat der Uebersetzer Anspruch auf milde Beurteilung. Auf die Ueberwindung der kritischen und exegetischen Schwierigkeiten, die gar manche Stellen boten, habe ich viel Zeit und Nachdenken verwandt.“

Auch die Auswahl der Dialoge und der Stücke verrät eine geschickte Hand. Der Herr Verfasser versteht es, den Kern der platonischen Gedanken von dem Beiwerk, das er mit einigen durch den Druck unterschiedenen Einschaltungen erledigt, zu befreien und so auf kurzen Seiten das Wesentliche ganzer Dialoge zu bringen.

Die ausgewählten Abschnitte teilen sich in drei Gruppen: Die Sophistik (37—81), die Sokratisch-Platonische Lehre (81—159) und das Menschheitsideal, vertreten durch Sokrates (159—201).

Die Stücke zur Sophistik, bestimmt, jene umstürzenden Theorien über die Erkenntnis und die Sittlichkeit zu beleuchten, gegen welche die Philosophie Platos die heilsame zeitgeschichtliche Reaktion darstellt, sind aus dem Protagoras Kap. 1—15 und dem Gorgias Kap. 1—26 und 38—47 genommen. Man staunt, in den Behauptungen des Kallikles schon genau die Idee vom Herrenmenschen und Sklavenmenschen und jenen Standpunkt jenseits von gut und böse formuliert zu finden, wie sie Friedrich Nietzsche sich angeeignet hat.

Durch den Gegensatz doppelt wirkungsvoll setzt der zweite, der Hauptteil, über das platonische System, mit der ersten Rede des Sokrates

im Gorgias Kap. 76—83 wider Kallikles und dessen aufgeklärtes Gerede ein. Es sind lediglich die alten Gedanken von der Erhabenheit der Tugend, der Ohnmacht ihrer Feinde und Verfolger und der unerbittlichen Strenge der kommenden Vergeltung im Jenseits, die Sokrates vorträgt, aber es geschieht mit jener überwältigenden Kraft, die nur dem Genie gegeben ist,

Hieran schliessen sich Stücke zur Ideenlehre aus dem Staat VI und VIII dem Phädon Kap. 18—22, und dem Gastmahl Kap. 22—29. Der Vf. findet mit Recht in den platonischen Ideen Gedanken Gottes, keine von Gott getrennten Existenzen, wie es sich aus Platos ausdrücklichen Worten ergibt:

„Nach Zahl und Art der Ideen, die Gottes schauender Geist in seinem ewigen lebendigen Wesen vorfindet, beschloss er, diese Welt auszustatten.“  
Tim. 12, 39 E.

Die Ideen werden in den sichtbaren Dingen durch ein von Gott verliehenes Vermögen, die Vernunft, selbständig gefunden. Durch die Ideen ist die Möglichkeit wahrer Wissenschaft gewährleistet, wie andererseits durch ihre Erkenntnis seitens der menschlichen Seele deren von den Sinnen und dem Körper unabhängige Daseinsfähigkeit oder Geistigkeit.

Es folgt die Lehre von Gott und der Schöpfung aus Timaeus Kap. 5—16. Die Seele, die gleich den sichtbaren Dingen Gottes Schöpfung ist, hat die Bestimmung, in ihrer Weise wieder zu ihm zurückzukehren. Zu diesem Thema stehen Stücke aus Theätet Kap. 25 und Phädon Kap. 3—13, auch über das Schicksal der Gott entfremdeten Seelen einiges aus Kap. 30—32. Der zweite Hauptteil schliesst mit Gedanken über das Staatsideal aus Timaeus Kap. 1 und Staat Kap. 18.

Sehr passend folgt der dritte und letzte Teil der Auswahl über das Menschheitsideal. Die Philosophie soll kein totes Wissen sein, sondern dem Leben dienen. Darum wird in Sokrates ein Beispiel für das Streben nach stetigem Fortschritt in der Erkenntnis und Tugend aufgestellt und ein erhabenes Vorbild jener Charakterstärke des Weisen, die sich auch im Tode nicht verleugnet. Hierher gehören die Stücke aus dem Gastmahl Kap. 32—37, der Apologie Kap. 16—33, Kriton Kap. 9—17 und Phädon Kap. 35 und 62—67.

Um nun nach dieser Analyse ein Gesamturteil über das Buch abzugeben, so müssen wir sagen, dass sich der Verfasser mit demselben ein grosses Verdienst erworben hat, für das ihm wärmster Dank gebührt. Es ist der Geist der Sittlichkeit und Religiosität, der die platonischen Schriften durchweht, und das vorliegende Buch ist durchaus geeignet, diesen Geist dem Leser näher zu bringen, indem es in die grossen und erhabenen Gedanken des Philosophen auf angenehme und fesselnde Weise einführt. Das ist aber noch nicht alles. Die literarische Gabe Schneiders ist auch ein wertvoller Beitrag zur Platoforschung. Der Vf. sagt im Vorwort, dass

er die eigene Darlegung über die Quintessenz der platonischen Lehre auf Grund von Studien gegeben hat, die ihn von der Universitätszeit an bis an die Schwelle des Greisenalters durch das Leben begleitet haben, und wir unsererseits können nur sagen, dass wir seine Auffassung Platos im wesentlichen für richtig halten. Bezüglich der Ideen, der göttlichen, den Pantheismus ausschliessenden Transzendenz und der menschlichen Willensfreiheit stehen wir auf seiner Seite. Nur in zwei Punkten stehen wir nicht an, zu erklären, dass wir anderen Sinnes sind, und wir wollen dieselben um so mehr ausdrücklich angeben, damit unser Urteil ganz sachlich erscheine und das vorhin gependete Lob um so grösseres Gewicht erhalte.

Das ist erstens die Behauptung (30), dass der Urstoff bei Plato ewig und unerschaffen sei, da ihm wie der ganzen griechischen Philosophie der Gedanke eines Schaffens aus nichts fern gelegen habe. Zu dem platonischen Urstoff möge der Vf., wenn es ihm gefällt, unsere Abhandlung in diesem Jahrbuch (1901, 169 ff.) vergleichen; zu dem Kreatianismus in der griechischen Philosophie etwa unsere Uebersetzung der Metaphysik des Aristoteles (Leipzig, Dürr) I 193, 203. Endlich möge bedacht werden, wie der Geist oder die Seele des Menschen von Gott ausgehen kann, wie doch der Vf. im Sinne Platos (33) sagt, ohne von Gott erschaffen zu sein, wenn ihre Emanation aus Gott im Sinne des Pantheismus vermieden werden soll.

Zweitens muss die Darstellung (31) abgelehnt werden, dass Plato die Welt den eingeborenen Sohn des Vaters nenne, dass der Vater und dieser Sohn nach ihm wesensgleich seien, und der Sohn im Prinzip ebenso gut von Ewigkeit her, wie der Vater. Das sind nachweisbare Umbiegungen der platonischen Worte, die auch nicht ganz unverfänglich sind. Plato nennt zwar die Welt *μονογενής*, die eingeborene, Tim. Kap. 6 und 44, aber nur weil Gott ihm zufolge nur eine geschaffen hat; er nennt sie auch Gott, so am Schluss des Timaeus und im 8. Kapitel, aber nur im uneigentlichen Sinne, weil sie nämlich nach seinem Bilde oder nach seiner Aehnlichkeit erschaffen ist. Die Welt ist nach Plato das Sinnenfällige, das, was einmal werden sollte, Gott das Unsichtbare, der immer Seiende; von Wesensgleichheit zwischen beiden kann also keine Rede sein. Die Zeitlichkeit wird aber ja auch ausserdem der Welt im Gegensatze zu Gott ausdrücklich zugeschrieben in der berühmten Stelle des Timaeus Kap. 5: „Sie ist geworden — *γένεον* — und hat einen Anfang gehabt.“

Dass der Vf. in den eingeborenen oder schon früher, vor dem leiblichen Dasein besessenen Ideen Platos das Kantische *a priori* wiederfindet, sei nur angemerkt.

Bezüglich der Uebersetzung ist uns ein Bedenken nur an einer Stelle gekommen, die wir angeben wollen, weil sie auch sonst nach unserem unmassgeblichen Urteil nicht recht verständlich übertragen wird. Timaeus Kap. 16 ist die Rede von der mechanischen und der vernünftigen Ursache.

Dort sagt Plato 46D, dass man τὰς τῆς ἐμφροῦς φύσεως αἰτίας als erste verfolgen muss, diejenigen Ursachen aber, ὅσαι ὑπ' ἄλλον κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίνονται, als zweite. Das übersetzt der Vf. S. 135 so: „Der Freund von Vernunft und Wissenschaft muss den Gründen des vernünftigen Wesens nachgehen und muss in ihnen das Erste erblicken, in allen den Ursachen aber, die von anderem hervorgebracht werden, was bewegt wird, und notwendig wieder anderes bewegt, ein Zweites.“ Wäre es nicht vielleicht besser, so zu übersetzen (freilich mag der Vf. es ebenso gemeint haben): „... muss die Ursachen von vernünftiger Art zuerst verfolgen und erst an zweiter Stelle diejenigen, die dadurch zu Ursachen werden, dass anderes (nicht Vernünftiges) bewegt wird, was dann notwendig wieder anderes bewegt?“

Wir betonen zum Ueberfluss, dass diese Bemerkungen dem Werte des Buches keinen Eintrag tun sollen. Gebe Gott, dass es weite Verbreitung finde und viel Gutes stifte!

Neuss.

Dr. E. Rolfes.

---

**Aristoteles.** Von C. Piat. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg. Berlin 1907, A. Duncker. 419 S. klein 8°. M 5, geb. M 6,25.

Das vorliegende Werk des katholischen Gelehrten Claudius Piat, Professors an der Freien Universität zu Paris, ist ein Beweis für das Interesse, das man in Frankreich der griechischen Philosophie als der Grundlage der mittelalterlichen Wissenschaft entgegenbringt. Uebrigens gilt in diesem Falle die Anteilnahme des Vfs. verdientermassen zunächst dem aristotelischen Systeme selbst. Er nennt dasselbe im Vorwort (VIII) eines der tiefsten, welche bis jetzt erdacht wurden. Das Buch, welches ausschliesslich das System, nicht auch, wie man nach dem Titel vielleicht erwarten könnte, die Person des Aristoteles behandelt, soll nach der Absicht des Verfassers dem Spezialforscher ein Arbeitswerkzeug und der gebildeten Welt eine Fundgrube kraftvoller und fruchtbarer Gedanken sein. Dem ersten dieser beiden Zwecke entsprechend, sind bei der Darlegung der Lehre die aristotelischen Texte mit Sorgfalt, teils im griechischen Wortlaut, teils nach der Fundstelle angegeben, und auch über die griechischen und scholastischen Kommentatoren und die neuere einschlägige Literatur finden sich reichliche Nachweise. Um sodann die aristotelischen Gedanken in ihrer Ursprünglichkeit und Reinheit herauszustellen und auf den Leser einwirken zu lassen, ist der Vf. bemüht, ein Werk aus erster Hand zu bieten, indem er überall auf Ar. selbst zurückgeht und seine Lehrmeinung unabhängig von den verschiedenen, unter sich uneinigen Kommentatoren festzustellen sucht. In der Diktion verfügt er als Franzose



über einen geistreichen, lebendigen und doch einfachen und klaren Stil, dessen vorteilhafte Wirkung, Dank der sehr geschickten Uebersetzung, auch in der deutschen Ausgabe wohl zur Geltung kommt.

Inhaltlich teilt sich das Werk in vier Bücher mit den Ueberschriften: Das Sein, die Natur, die Seele, die menschlichen Betätigungen. Im ersten Buche wird behandelt die Lehre des Philosophen von der Metaphysik als Wissenschaft des Seienden, von den Kategorien und von den Ursachen; im zweiten die Lehre von der Bewegung, von Gott als dem bewegenden Prinzip der Natur und dem Himmelsgebäude; im dritten die Seele nach ihren drei Vermögen der Vegetation, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Hier, beim Verstande, wird auch die Lehre vom *intellectus agens* und *intellectus possibilis* erörtert und dann eine kurze Darstellung der aristotelischen Logik gegeben. Endlich folgt noch ein Kapitel von dem Strebevermögen, Trieb und Willen, Freiheit und sittlicher Verantwortung. Das vierte Buch enthält die Ethik als Richtschnur für das Leben des einzelnen, die Oekonomik, oder die Lehre von der Familie und dem Eigentum, und die Politik. Es folgt noch ein Schlusswort, gleichsam als historische Beleuchtung des Vorgetragenen: Der Naturalismus von Plato bis Aristoteles, von Aristoteles bis Straton — und ein bibliographischer Index, enthaltend die Ausgaben, Uebersetzungen und Kommentare des Ar., sowie auf ihn bezügliche Monographien und Spezialstudien.

Wenn wir nun über den Wert der Piat'schen Arbeit unser Urteil abgeben sollen, so erkennen wir zwar deren formelle Vorzüge in Darstellung und Behandlung des Stoffes, sowie die staunenswerte Erudition bereitwillig an. Auch ist es ein Verdienst, dass bei wesentlichen Punkten der hl. Thomas von Aquin mit seiner Lehre oder mit seiner Auslegung der alten Texte zur Vergleichung herangezogen wird. Aber insofern doch der eigentliche Wert einer Arbeit wie der vorliegenden nach der richtigen Auffassung und Wiedergabe der Gedanken des kommentierten Autors sich bemisst, müssen wir nicht ohne Bedauern erklären, dass wir dem Buche Piat's mit grosser Zurückhaltung gegenüberstehen. Seine Auslegung ist vielfach die von Eduard Zeller, eine Auslegung, die wir nicht teilen können. Piat weiss uns wieder die alten Behauptungen vorzutragen, dass bei Ar. Gott nur als *causa finalis* für die Welt und ihre Bewegung in Betracht kommt (127 f.) und von ihr und den Menschen nichts weiss (123 f.), dass die menschliche Seele und der die Begriffe aufnehmende Verstand, den er beharrlich mit dem *νοῦς παθητικός* verwechselt, sterblich ist (226), dass der tätige Verstand nicht zum Wesen der menschlichen Seele als deren Vermögen gehört und einzig ist (229). In der Theorie „des Meisters“ vom menschlichen Willen soll der Determinismus wie ein Gift verborgen oder doch nicht genügend ferngehalten sein (297 f.). Das „Schlusswort“ ist bestimmt, unserem Philosophen mit seinen Prämissen

den Standpunkt des Naturalismus, d. h. des Materialismus, im Gegensatze zu dem „Supranaturalismus“ Platos zuzuweisen. Diesen Standpunkt seines Lehrers soll auch Theophrast, nur noch entschiedener, eingenommen haben (395 ff.). Von den Arbeiten Kleutgens (Philosophie der Vorzeit), Brentanos und auch denen des Rezensenten, die die entgegengesetzte Auffassung des Ar. vertreten, hat P. keine Notiz genommen. Was er an Gründen für seine Auffassung vorbringt, können wir, gestützt auf eigens vorgenommene Prüfung, als belanglos und wesentlich durch jene Arbeiten schon erledigt bezeichnen.

Besonderen Tadel verdient die Behauptung des Vf.s, dass der Gott des Ar. nur als erstrebtes Ziel die Welt bewegt. Wie kommen denn die beiden, Gott und die Welt, in das betreffende Verhältnis zu einander? Wir erfahren darüber nichts. Es wird also vom Zufall kommen. Und das soll ein kraftvoller und fruchtbarer Gedanke sein (vgl. das Vorwort, 2. Absatz)? Das soll eine Auskunft sein in einer Frage, die sich auf die höchsten und letzten Probleme der Philosophie bezieht? Und ferner, gesetzt das gedachte Verhältnis von untätigem, trägem Ziel und Zielstrebigem wäre annehmbar, so dass Gott und die Welt ihrer Natur nach in diesem Verhältnis zu einander ständen, woher käme dann die diesem Verhältnis Ausdruck gebende Tätigkeit in der Welt? P. behauptet, sie komme nach Ar. von dem Drang der Materie, die nach der Form strebe als nach einer Verähnlichung mit Gott, der höchsten Form und reinen Wirklichkeit, von der die Materie eine mehr oder minder klare Vorstellung habe (23, 100, 127 und sonst oft) — eine offenbar ganz unzulässige Vorstellung von der Materie, für die sich P. vergeblich auf *Phys.* I, 9 beruht. — Auch die Auffassung, als ob der aristotelische Gott von der Welt nichts wisse, muss bei P. eigens gerügt werden, weil er den Ar. einerseits im Anschluss an *Met.* I, 2 den grössten Metaphysiker sein lässt, und andererseits die Metaphysik nach dem Philosophen die Wissenschaft von den letzten Gründen sein soll (4 und 5). Es ist aber doch klar, dass der Grund als solcher nicht gewusst sein kann ohne das Begründete, in unserem Falle, dass die Wissenschaft Gottes von sich selbst die der endlichen Dinge einschliessen muss. Nur bei einer solchen Voraussetzung lässt sich ja auch mit Piät (5) sagen, dass die Metaphysik in Gott ihren idealen oder vorbildlichen Entwicklungsgang findet.

Was Piats Stellung zu den scholastischen Kommentatoren betrifft, so ist der Grund, auf welchen hin er glaubt, sich von der Auslegung des hl. Thomas entfernen zu dürfen, hinfällig.

„Der hl. Thomas,“ so lässt er sich (124) vernehmen, „sucht kraft der sein Denken durchdringenden christlichen Liebe überall nur die Uebereinstimmung und sieht dieselbe manchmal dort, wo sie tatsächlich nicht vorhanden ist.“

So weiss man doch z. B., dass er da, wo Ar. die Ewigkeit der Welt und der Bewegung annimmt, dieses auch ausspricht und seine Interpretation

gegen die entgegengesetzte Deutung verfißt. Wir finden also nicht, dass P. die Interpretationsweise des Aquinaten richtig auffasst.

Und dasselbe müssen wir bezüglich seiner Ansicht von Sylvester Maurus sagen, von dessen Kommentaren er (414) urteilt, dass sie mit denen des hl. Thomas zu den besten zählen. P. beruft sich hier und da auf Maurus zugunsten einer von St. Thomas abweichenden Interpretation. Aber Maurus hatte mit Abfassung seines Werkes nur vor, eine Paraphrase des Ar. zu liefern, will aber bezüglich der Deutung seiner Gedanken nicht anders verstanden sein als der hl. Thomas, wie er dies in dem *Prooemium totius operis* (Ausg. von Ehrle 2, n. 11) deutlich zu verstehen gibt.

Auch Piats Buch hat den auf katholischer Seite bestehenden Mangel einer vollständigen und doch nicht zu weitläufigen Darstellung des aristotelischen Systems nicht beseitigt. Möchte über diesen Gegenstand bald ein Werk erscheinen, das, indem es die Mängel der Piatschen Arbeit vermiede, zugleich deren Vorzüge erreichte!

Neuss.

Dr. E. Rolfes.