

Recensionen und Referate.

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.

Herausgegeben von C. J. Gerhardt. 7. (Schluss-)Bd. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung. 1890. Lex.-8°. X, 598 S. *M.* 22.

Nach 15 Jahren ist die erste Gesamtausgabe von Leibnizens philosophischen Schriften mit diesem — dem vierten Band der zweiten Abtheilung, dem siebenten der ganzen Reihe — zum Abschluss gekommen. Nicht ohne Erstaunen wird man gewahr, dass es sich in der That um den Abschluss zu handeln scheint. Die Supplemente zu der ersten Abtheilung (Bd. 1. 2. 3.), die sich hier finden, die Inhaltsangabe über alle sieben Bände, die darauf folgt, nöthigen zu gedachter Annahme. Zudem wird sie durch eine Bemerkung L. Stein's, der in die Absichten des Herausgebers wohl eingeweiht sein dürfte, bestätigt¹⁾. Sollte diese Vermuthung dennoch auf Irrthum beruhen und Weiteres noch in Aussicht stehen, so wird die Leibniz-Forschung daraus reichen Gewinn ziehen; einige der nachstehenden Bemerkungen sollen dann nur als Desideria geltend gemacht werden.

Die Berliner Akademie hat das Werk, wie billig, subventionirt; den letzten Band den Berichten zufolge²⁾ mit 900 Mark. Die Ausgabe ist, wie abermals billig, eine sehr vornehme geworden. Ob aber endlich auch die Käufer sagen werden: „Wie billig!“ hängt davon ab, in welchem Grade sie mit irdischen Glücksgütern versehen sind. Die prächtige Ausstattung verdient die volle Anerkennung der Liebhaber, allein es fragt sich vor allem, ob die Ausgabe den berechtigten Anforderungen der Editions kritik hinreichend Rechnung trägt. Wir können nicht umhin, einige Bedenken zu äussern, zumal theilweise noch Abhilfe möglich ist.

Vom Leibnizforscher verlangen wir: 1. Chronologische Genauigkeit in der Datirung der einzelnen Ansichten, Aufstellungen, Aussprüche und stete Rücksichtnahme auf deren chronologische Folge. 2. Lexikographische

¹⁾ ‚Leibniz und Spinoza‘. Berlin 1890. S. 257: »Gerhardt bereitet „einen Supplementband“ vor«, wozu die Note bemerkt: „Der betreffende Band VII ist inzwischen erschienen.“

²⁾ In der Sitzung vom 4. December 1890. S. B. L. (Berliner Philol. Wochenschr. 1891. No. 15. S. 480.)

Vollständigkeit in der Aufnahme des Inventars der philosophischen Terminologie, mindestens soweit sie Leibniz durchaus eigenthümlich ist, also bei Ausdrücken wie ‚perception‘, ‚harmonie préétablie‘ u. v. a. 3. Erschöpfende Durchprüfung wenigstens derjenigen Quellen, die Leibniz selbst angibt, d. h. formelle und sachliche Verification der Citate bei Leibniz.

Ein erheblicher Verstoß gegen diese Anforderungen muss als ein wissenschaftliches Vergehen angesehen werden, dafür die Kritik keine Absolution kennt. Gilt dies bekanntlich im grossen und ganzen in aller literarischen Kritik, so kann die Aufgabe in vielen Fällen durch die individuelle Eigenthümlichkeit eines Autors, durch die Klarheit seines Entwicklungsganges, die Art seiner Production wesentlich vereinfacht, in anderen Fällen können aber die beregten Forderungen nicht genug beachtet werden. Einmal, wie z. B. bei Augustinus, um der grossen Zahl, des reichen Inhalts und vorab um der mannigfachen polemischen Zwecke willen; dann, wie gerade bei Leibniz, weil mehrfach tiefgehende Wandlungen eintraten, aber so allgemach, dass sie durch fließende Grenzen getrennt sind.

Deshalb darf hier der Forscher erst recht vom Herausgeber erwarten, dass die Ausgabe ihm alle jene Hilfe biete, die eine kritische Ausgabe gewähren kann. So heischt es die Arbeitstheilung. Bleibt dem Forscher doch immer noch genug zu thun übrig. Wenn zudem die Ausgabe hohe Ansprüche an ihn stellt, so darf er hohe Ansprüche an die Ausgabe stellen.

Man versuche nun nur für zehn Jahre, etwa 1680—90 oder eines der folgenden Jahrzehnte, einen chronologisch geordneten Ueberblick über Leibnizens gesammte literarische Thätigkeit während dieses Zeitraumes aus den betreffenden Bänden zusammenzustellen, so wird man leicht einsehen, dass bei der getroffenen Eintheilung dies eine unendliche Mühe macht. Der Tadel trifft nicht die getroffene Eintheilung. Dass zwei Serien gebildet wurden, die eine für den Briefwechsel, die andere für Publicationen oder Vorarbeiten, dass der Briefwechsel nach Adressaten in Gruppen vereint wurde, muss gebilligt werden. Aber eben deshalb liegt, was chronologisch zusammengehört, in beiden Abtheilungen weit auseinander, und folgen die Briefgruppen im ganzen chronologisch, so greifen sie doch beständig ineinander über. Es ist darum das Bedürfniss nach einer chronologischen Liste ein unabweisbares. Der Herausgeber hätte aus dem Editionsapparat leicht eine solche herstellen oder herstellen lassen können. Auch gibt es ja Mittel genug, derlei Verzeichnisse so einzurichten, dass sie einerseits vollständig genügen, andererseits verhältnissmässig wenig Raum beanspruchen.

Sodann fehlt bisher jeglicher Index, während doch bei alten und neuen Ausgaben von Rang und Ansehen es durchaus Gepflogenheit ist,

einen solchen herzustellen. Wenn man auch keinen Leibniz-Index verlangen will, wie die zu Aristoteles und Platon, noch so reichhaltige kunstvolle Indices, wie die der Wiener Kirchenväterausgaben oder der Laacher Conciliensammlung: für den Benutzer wäre es ungemein viel besser als gar nichts gewesen, wenn der Herausgeber, was abermals ihm nicht so sehr viel Mühe mehr bereiten konnte, einen Index beigegeben hätte, etwa wie ihn der eben erschienene fünfte Band der neuen Bonaventura-Ausgabe aufweist. Aber vielleicht dürfen wir noch auf Leibniz-Regesten und auf ein Leibniz-Lexikon hoffen, die des Gründers der Berliner Akademie würdig wären.

In Bezug auf den dritten Punkt ist Abhilfe kaum mehr möglich. In Gerhardt's Ausgabe wird kein einziges Citat verificirt. Dies bleibt also dem Forscher allein überlassen, was ihm um so schwerer fallen mag, als man nicht wissen kann, wem vorhandene Irrungen in Citaten zuzuschreiben sind.

Bedauerlich und eine arge Beschwerde im Gebrauche ist ferner: 1. Dass nichts geschah, um die Citationsweise zu vereinfachen, was bei Leibnizens langathmigen Ueberschriften sehr nützlich wäre. Man wird sich deshalb darauf beschränken „Gerhardt“ Band und Seite zu citiren, wodurch die Ausgabe freilich so unentbehrlich wird, dass man immer und überall alle Bände zur Hand haben muss. Und da stört wieder, dass keine Zeilen angegeben sind. Man verfolgt z. B. den Begriff des Continuum's bei Leibniz. Da wäre das Citat „Gerhardt 2, 77“ durchaus ungenügend. Denn auf dieser Seite kommt es zweimal vor und es ist keineswegs gleichgiltig, welche Stelle man meint. Zudem wird in diesem Fall wohl jeder auf die zweite, gesperrt gedruckte Stelle verfallen (Z. 1 v. u.) und die andere, viel wichtigere, übersehen (Z. 13 v. o.). Was ist aber unleidlicher, als wenn man bei Citaten auch noch die Zeilen erst nachzählen soll! 2. Die Vorreden sind nicht jedem einzelnen Bande vorgestellt, sondern in jedem einzelnen Bande also zerstreut, dass es recht beschwerlich ist, sie aufzusuchen und nachzuschlagen, sie behufs Zusammenstellungen zu vergleichen. Zudem sind die Vorreden des Herausgebers, was auch neuer Brauch ist, unter einer Paginirung mit dem Leibniztext.

Um noch ein Einzelnes zu erwähnen, ist die Einreihung des Fragmentes „cum a sacrorum canonum“, seit Erdmann „de vera methodo philosophiae“ genannt, im 7. Bande höchst befremdend. Vor zehn Jahren wollte Gerhardt dieses Stück in das Jahr 1680 setzen und hat damit eine entwicklungsgeschichtlich sehr wichtige Vermuthung ausgesprochen. Denn für eine zweifache Wendung in Leibnizens Gedankengang ist das gedachte Fragment äusserst belangreich: für seine Fassung der individuellen Substanz und für die Wiederannäherung an die Scholastik. Gerhardt's Hypo-

diese fand Zustimmung und wurde von anderen selbständig begründet. Der Platz, den Gerhardt im 7. Band dem Stücke zuwies, lässt nichts weniger vermuthen, als dass er seine Ansicht festhält und die leider auf einige Zeilen beschränkte Vorrede schweigt sich darüber auf das gründlichste aus. (7, 256 f.)

Aus dem 6. Band möchten wir noch hervorheben, dass der Herausgeber sich ein grosses Verdienst erwarb, indem er die an sich schon so unwahrscheinliche, allenthalben angenommene Mär abthut, die Schrift, welche Leibniz für Eugen von Savoyen verfasste, sei die sog. Monadologie gewesen. Es waren dies vielmehr (Gerhardt 6, 483 f.) die „principes de la nature et de la grâce“. Band 6 erschien 1885. Trotzdem wird der alte Irrthum da und dort, als ob nichts vorgefallen wäre, wiederholt. Freilich hängen beide Schriften eng zusammen. Es fragt sich nun weiter, ist die Monadologie eine Vorarbeit für die ‚principes‘, oder eine im Anschluss an diese später entstandene Vorarbeit für umfassendere Darstellungen. Gerhardt meint a. a. O. 484, die Monadologie sei später entstanden, als die ‚principes‘. Sein einziger Grund ist die grössere Vollständigkeit der Erstgenannten. Aber das kann gewiss für sich allein die Frage nicht zum Austrag bringen. Wichtiger als „grössere Vollständigkeit“ ist knapperer Ausdruck, klarere Disposition. Und diese Vorzüge dürften den ‚principes‘ in höherem Masse zukommen.

Nichts liegt uns so fern, als verkennen zu wollen, wie viel die Leibnizforschung trotzdem durch Gerhardt's Ausgabe gewonnen hat. Aber man war eben berechtigt, eine abschliessende und tadellose Ausgabe zu erwarten. Während wir mit Band 7 beschäftigt waren, kam uns Band 5 der neuen Bonaventura-Ausgabe zu. Billige Beurtheilung wird zuzugestehen nicht umhin können, dass ein Vergleich beider Ausgaben zu Gunsten der Franciscaner von Quaracchi ausfallen müsste, auch wenn man die ungemein grosse Ueberlegenheit an Hilfsmitteln auf der anderen Seite nicht in Rechnung zieht.

Feldkirch in Vorarlberg.

Rob. v. Nostitz-Rieneck S. J.

Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie von Prof. Dr. Ludwig Stein. Mit 19 Ineditis aus dem Nachlass von Leibniz. Berlin, G. Reimer. 1890. gr. 8°. XVI, 362 S. M. 8.

Beginnen wir damit, dem Verfasser für die werthvollen Inedita zu danken, mit denen er seine an sich schon werthvolle Arbeit bereichert hat. Beschränken wir uns sodann darauf, den wesentlichsten Vorzug dieser Schrift namhaft zu machen und jenen Punkt hervorzuheben, der im Kreise christlicher Philosophen eine ganz besondere Berücksichtigung

verdient. Die Ergebnisse des Verfassers sind zu grossem Theil für die Leibnizforschung von so erheblicher Tragweite, dass eine in's einzelne gehende Besprechung sehr weit führen würde und abweichende Meinungen wohl begründet, d. h. weitläufig erörtert werden müssten.

Der wesentlichste Vorzug dieser Abhandlung liegt in der fast durchweg streng eingehaltenen kritisch-historischen „entwicklungsgeschichtlichen“ Methode des Verfassers. Auf gut gefügter Grundlage ruht seine Untersuchung. Das Leibnizische System wächst, wie es ward, vor unseren Augen. Wie und wann Leibniz zu den berühmten Ausdrücken kam, die später sein System charakterisiren, wird in einem Falle, dem wichtigsten, in Bezug auf die „Monade“, wie uns dünkt abschliessend dargethan. Einige hergebrachte Meinungen, so der Einfluss Giordano Bruno's, werden endgiltig widerlegt. Wie der Titel besagt, sind es die oft besprochenen, aber kaum je geprüften Beziehungen Leibnizens zu Spinoza, die den Verfasser vor allem beschäftigen. Capitel 3. 4. 5. besprechen das Verhältniss L.'s zu Spinoza vor der Begegnung im Haag; diese selbst und die „Spinozafreundliche Periode“. Cap. 7: „Das Verhalten zu Spinoza nach der Conception der Monadenlehre.“ Dazwischen findet sich ein Capitel (6), das wohl das allgemeinste Interesse beanspruchen dürfte: „Die Entstehung der Monadenlehre.“ (S. 111—219.)

Einfaches Festhalten an der chronologischen Folge hat hier die besten Erfolge gehabt. Nur in Bezug auf die Leibnizische ‚perception‘ und die ‚loi de continuité‘ hat der Verfasser, wie mir scheint, die Stellen nicht vollständig genug ausgehoben, die Begriffe und Bedeutungen nicht scharf genug gesondert, deshalb die Provenienz der ‚perception‘ nicht weit genug verfolgt. Genauere Exegese des ‚discours de Metaphysique‘, namentlich von § 8, und tiefergehende Analyse der Correspondenz mit Arnauld dürften Resultate ergeben, nach denen das S. 151 und 189 über die „Vorstellungskraft“ Gesagte so ziemlich in das Gegentheil zu verändern wäre.

Wir bedauern constatiren zu müssen, dass der Verfasser an einigen Stellen die historisch-kritische Methode verlässt, um subjectiven Würdigungen des Wandels, der sich in Leibniz vollzog, Raum zu geben. Zwar meint der Verfasser, er habe das nur „andeutungsweise durchblicken“ lassen (S. 253); wir haben es aber wiederholt klar genug empfunden, wo seine Sympathien sind. Das letztere hätte vielleicht nicht viel auf sich, allein es fällt dabei nicht nur ein Schatten auf Leibnizens System, sondern er streift auch dessen Person, dessen wissenschaftliche Ueberzeugungen. Wollte man andeuten, Leibniz habe sich den höchsten Gewalten in Staat und Kirche als Retter in der spinozistischen Noth zu empfehlen bemüht, so hätten dafür Beweise erbracht werden müssen. Wir glauben, dass Leibnizens Geist für derlei Tendenzen zu sehr auf das Grosse und Edle

gerichtet war, und können uns so wenig für diese Annahme entscheiden, wie für die andere, es seien bei ihm „esoterische“ von „exoterischen“ Ueberzeugungen zu unterscheiden, was doch wohl nichts anderes ist, als ein Euphemismus für widrige Charakterschwäche.

Wir kommen zu dem oben erwähnten Punkte. Er betrifft den „Umschwung zu Gunsten der Scholastik“ und den massgebenden Einfluss, den neu aufgenommenes Studium der Scholastik auf die Grundlegung und den Ausbau seines Systems genommen hat. In den bisherigen Jahrgängen des ‚Archiv für Geschichte der Philosophie‘ findet sich manches Zeugniß dafür, wie viel Aufmerksamkeit diesem Umstand nunmehr geschenkt wird. Prof. Stein will eine directe, nachhaltige und tiefgehende Beeinflussung durch Thomas von Aquino feststellen. So lange man bloss von Scholastik spricht, stimmen wir im allgemeinen zu. Doch ist damit für kritischen Quellennachweis nichts gewonnen. Wird nun eine eigentliche directe Benutzung des hl. Thomas behauptet, so darf sich die Kritik mit dem bisher Beigebrachten nicht zufrieden geben. Und wäre es dem Verfasser selbst gelungen, bei Leibniz einen „thomistisch gefärbten Aristotelismus“ nachzuweisen, so muss man beachten, dass es hundert Quellen nach Thomas gibt, aus denen Leibniz einen solchen beziehen konnte. Es gälte, klar aufzudecken, ob und inwieweit eingehendes Studium des hl. Thomas und volles Verständniss für ihn sich bei Leibniz durch genaue Prüfung der ausdrücklichen Citate und allgemeineren Verweisungen belegen lässt. Uns ergab diese Prüfung ein anderes Ergebniss. Dass der Verfasser sich da auf einem ihm fremden Boden bewegt, zeigt die Anm. 2 auf S. 152 und S. 170 Z. 6 ff. v. o. zur Genüge. Wir begnügen uns damit, die Aufmerksamkeit auf diese offene Frage und auf Stein's interessante Arbeit zu lenken. Eine eingehende Begründung der angedeuteten abweichenden Meinung geben zu wollen, würde, wie gesagt, viel weiter führen, als es der Raum gestattet, den wir hier beanspruchen dürfen.

Feldkirch in Vorarlberg.

Rob. v. Nostitz-Rieneck S. J.

Das goldene ABC der Philosophie, d. i. die Einleitung zu dem Werke „Philosophie im Umriss“. Von Adolph Steudel. Neu herausgegeben und mit Bemerkungen versehen von M. Schneidewin. Berlin, Fr. Stahn. 1891. gr. 8^o. 215 S. *M.* 4.

Mit Interesse haben wir die von Schneidewin unter dem Titel „Das goldene ABC der Philosophie“ neu herausgegebene Einleitung zu dem grösseren Werke Steudel's „Philosophie im Umriss“ gelesen. Mit seltener Klarheit des Ausdrucks und der Darstellung verbreitet Steudel sich über die Präliminarien alles philosophischen Denkens, mit rücksichtsloser Ehr-

lichkeit und Offenheit zählt er die Bedingungen auf, die für den gesunden Menschenverstand bei der philosophischen Forschung massgebend sein müssen, falls letztere ein allgemeingiltiges Resultat erzielen soll.

Die Philosophie im objectiven Sinne wird von Steudel definirt als das Bestreben, die Räthsel, die unser Inneres darbietet, sowie das Wesen dessen, was sich uns als äussere Erscheinung darstellt, durch das Denken objectiv zu einer allgemein giltigen Lösung zu bringen. Bei der objectiven Forschung soll die Individualität des Forschers gänzlich zurücktreten, selbst die Thatsachen des Bewusstseins dürfen nicht von vornherein kritiklos acceptirt, sondern müssen zuvor einer kritischen Untersuchung unterzogen werden. Ein Begreifen dessen, was ist, genügt dem Philosophen nicht, vielmehr muss jeder Erscheinung in der harmonischen Auffassung des Ganzen die ihr gebührende Stellung angewiesen werden. Der Philosoph setzt sich keinen speciellen realen Zweck, etwa Begründung der Religion oder Sittlichkeit, oder ihres Gegentheils; sein Zweck ist einzig die Ergründung der Wahrheit, wie auch immer letztere ausfallen mag. Und wie es nur eine Wahrheit gibt, die ewig und unwandelbar ist, so kann es auch nur eine Philosophie geben, die für alle Zeiten und alle Verhältnisse Giltigkeit besitzt. Diese Philosophie aber muss voraussetzungslos sein in dem Sinne, dass bei der philosophischen Forschung nicht etwa von der Skepsis oder von vorgefassten Meinungen, Ansichten oder Tendenzen ausgegangen werden darf; vielmehr Alles, was sich uns von objectiver und subjectiver Seite bietet, muss so, wie es sich darbietet, genommen und kritisch untersucht werden. Sollten sich auch, namentlich von Seiten des menschlichen Gemüthes und anezogener Anschauungen, Schwierigkeiten bieten: der Philosoph muss sie überwinden. Der Gang der Philosophie ist ein saurer und ernster, der, wenn er die Hoffnung eines Erfolges haben soll, mit Todesmuth beschritten werden muss.

Will die Philosophie Wissenschaft sein, so kann es nur eine Philosophie geben. Da sie es aber bisheran in keinem Hauptpunkte zu einer allgemeinen Uebereinstimmung, sondern nur zu Systemen gebracht hat, so muss jedes einzelne philosophische Lehrgebäude die Prätension, exclusive Wissenschaft zu sein, fallen lassen und sich mit dem Prädicat „System“ begnügen. Princip der Philosophie kann kein solcher Grundsatz sein, in welchem das ganze Lehrgebäude wie im Keim enthalten sei, und aus welchem es sich genetisch entwickeln lasse, wie Fichte, Hegel u. a. das versucht haben; kein Realprincip gibt es für die philosophische Forschung, sondern nur ein regulatives: sie soll um jeden Preis nur nach der Ergründung der Wahrheit streben. Ebenso wenig gibt es eine eigentliche Methode für das Geschäft des Philosophirens, wohl aber eine Methode der Darstellung. Will man im weitern Sinne

eine Methode des Philosophirens aufstellen, so kann dieselbe nur darin bestehen, dass die sachlichen Ergebnisse voraufgehender scharfer Beobachtung und objectiver Untersuchung gedeutet und Folgerungen daraus abgeleitet werden. Wenn es auch Fragen gibt, in denen man mit blossen Beobachten nicht zum Ziele gelangt, so hat das philosophische Denken doch stets eine sachliche Grundlage; und von dieser aus muss dann die Philosophie durch das Denken nach Massgabe der anerkannten Denkgesetze zu weitem Resultaten zu gelangen suchen. Hegel, der das Philosophiren von der Methode abhängig machen wollte, ist nicht imstande, seine Methode zu präcisiren, noch weniger, sie zu begründen. Was den Ausgangspunkt der Philosophie betrifft, so ist es gleichgiltig, wo dieselbe ansetzt. Hauptsache ist richtiges Denken, welches von jedem Punkte aus zur Wahrheit vordringen wird. Von dem thatsächlich Gegebenen ausgehend, hat das philosophische Denken keine andere Norm, als die allgemein anerkannten Denkgesetze. Die Wahrheit, deren Erforschung das Ziel aller Philosophie sein muss, wird definirt als Uebereinstimmung des Gedankens und der Auffassung mit dem wirklichen, aber den exacten Wissenschaften nicht zugänglichen Grund und Wesen der Erscheinungen sowohl der objectiven als subjectiven Welt. Als Kriterium der Wahrheit wird in letzter Linie der ‚consensus omnium‘ aufgestellt.

Abgesehen von einzelnen Sätzen kann man sich mit den von Steudel aufgestellten Principien des Philosophirens einverstanden erklären. Zu verwundern ist nur, dass Steudel trotz seines Wahrheitstriebes schliesslich doch in den spinozistischen Pantheismus gerieth. Die scholastische Philosophie scheint er nicht an ihren Quellen studirt zu haben — wenigstens finden sich keine Spuren, die eine genauere Kenntniss derselben verrathen —, sonst würde er wohl jene Klippen, die der Wahrheit Untergang drohen, vermieden haben. Selbstverständlich wird der Katholik, der sich mit Philosophie beschäftigt, nicht im Sinne Steudel's voraussetzungslos sein können, da er ja an seinen Glaubenslehren den Prüfstein für die Wahrheit seiner philosophischen Resultate besitzt. Ganz besonders müssen wir die scharfe und zutreffende Kritik hervorheben, die Steudel an den Systemen der Hauptvertreter der sog. deutschen Philosophie übt. Durch die separate Herausgabe dieser Einleitung hat Schneidewin sich ein wesentliches Verdienst erworben.

De natura peccati deque eius remissione disputatio. Auctore
Caes. Manzoni. Lodi (Italien), Rezzonico. 1890. 8°. 412 p.
Lire 4,25.

Das Materialobject dieser in scholastischem Latein geschriebenen Monographie ist nicht die Sünde im transscendentalen Sinne, sondern die Sünde des zur übernatürlichen Ordnung erhobenen Menschen. Mithin trägt dieselbe einen rein theologischen Charakter. Dass sie nun trotzdem im ‚Phil. Jahrbuch‘ kurz besprochen werden soll, mögen zwei Gründe rechtfertigen bezw. entschuldigen. Zunächst die Rücksicht auf den hl. Thomas, den Fürsten der christlichen Philosophie, aus dessen Schriften M. seine Abhandlung, und zwar so ausschliesslich geschöpft hat, dass sie als „eine mit Erläuterungen und Anmerkungen des Herausgebers versehene Zusammenstellung der in den Werken des hl. Thomas enthaltenen Lehren von der Sünde“ bezeichnet werden könnte. Dann aber sind, was sich bei so engem Anschluss an den Aquinaten von selbst versteht, M.'s Erörterungen von philosophisch-speculativen Fäden stark durchwoben, ja mehrfach sind ganze Partien des originellen Werkes mehr philosophischer als theologischer Natur.

Dem scholastisch gebildeten Leser bereitet M.'s Schrift schon in formaler Hinsicht reichlichen Genuss durch die consequent durchgeführte Organisation, durch die Schärfe der Begriffsbestimmungen, durch die häufig angewendete streng syllogistische Beweisführung, durch die meistens in scholastischer Form gegebenen Lösungen der Schwierigkeiten, ganz besonders aber durch die vollkommene innere Einheit des ganzen Werkes, dessen 337 Nummern wie die Räder und Rädchen einer Maschine ineinandergreifen, so dass der Zusammenhang auch der letzten Conclusionen mit den höchsten Principien überall deutlich auf die Oberfläche tritt. Schade, dass M. nicht bemüht gewesen ist, die sprachlichen Freiheiten der Scholastiker, anstatt sie noch zu erweitern, dem besseren Geschmack unserer Zeit Rechnung tragend, zu beschränken, was in vielen Fällen geschehen konnte, ohne dass die Klarheit oder Bestimmtheit der Ausdrücke eine Einbusse erlitten hätte. Glücklicherweise wird aber dieser ungünstige Eindruck, den sprachliche Härten in Verbindung mit zahlreichen Druckfehlern machen, nicht wenig gemildert durch die fast unzähligen, oft längeren Citate aus den Werken des hl. Thomas, in denen der Verfasser in hohem Grade belesen und wie zu Hause ist.

Was nun den Inhalt des Buches des näheren betrifft, so wollen wir mit Rücksicht auf den Charakter des ‚Phil. Jahrbuchs‘ uns darauf beschränken, über einige in philosophisch-speculativer Hinsicht besonders bedeutungsvolle Abschnitte kurz zu referiren.

Aus dem ersten Theil des Buches „de peccato mortali“ (S. 1—188) sei demgemäss die auf S. 32—38 behandelte Thes: „Peccatum mortale

meretur poenam aeternam“ deshalb besonders hervorgehoben, weil die für dieselbe aufgeführten Argumente ausschliesslich ‚ex ratione‘ genommen sind, und zwar zumeist ‚ex ratione philosophica‘. Sind auch die aufgeführten Beweismomente nicht alle jedes für sich von durchschlagender Beweiskraft, so lässt doch ihre Gesammtheit dem vorurtheilslos mitdenkenden Leser keine Ausflucht gegenüber der auch für die natürliche Ordnung geltenden Behauptung, dass die schwere Sünde — die Auflehnung wider Gott, den höchsten Gesetzgeber, die Verwerfung Gottes als letzten Zieles — vom Sünder selbst nur durch eine endlose Strafe gesühnt werden kann.

Der 2. Theil „de peccato veniali“ (S. 191—412), welcher eine polemische Spitze hat¹⁾, schickt als „prolegomena“ (S. 191—209) eine eingehende moralphilosophische Untersuchung „de fine et modo tendendi in ipsum“ voraus, in welcher besonders die „intentio virtualis“, namentlich in ihrem wesentlichen Unterschiede von der „habitualis“, eine allseitige Würdigung erfährt. Als weitere Beispiele speculativ-philosophischer Partien nennen wir noch den § 2 des 4. Artikels: „De poena secundaria peccati venialis“, der nach scharfer Bestimmung der „dispositio“ in adäquater Weise die Frage beantwortet: „Quot modis veniale disponat ad

¹⁾ Die betreffende Frage sei für Theologen kurz angedeutet. Es handelt sich um die „causa formalis remissionis peccati venialis“. M. vertheidigt auf 30 Seiten (S. 299—329) die These „causa formalis remissionis venialis peccati est fervor caritatis“, das soll heissen: gleichwie das ‚mortale‘ durch die ‚gratia infusa‘, so wird das ‚veniale‘ durch einen ‚actus (explicitus vel implicitus) caritatis‘ formaliter getilgt. Die These hat den exclusiven Sinn: solus fervor caritatis est causa formalis etc. Andere Theologen, z. B. de Lugo, nennen noch andere causae remissionis, welche die remissio venialis formaliter bewirken, z. B. das Sacrament der Busse. — Unsere Meinung geht dahin, dass der Streit sich weniger um die Sache, als um das Wort „formaliter“ drehe. Nimmt man ‚causa formalis‘ im eigentlichen und streng scholastischen Sinne für ‚causa informans subiectum‘, so hat M. Recht. Aber auch Lugo fällt es nicht ein, das Buss sacrament als ‚causa informans poenitentem‘ hinzustellen. Versteht man dagegen unter ‚causa formalis‘ nur die ‚causa proxime expellens peccatum‘, so hat Lugo Recht und M. geht in dessen Bekämpfung entschieden zu weit, wenn er zur remissio peccati venialis ausser der dispositio poenitentis ad valorem Sacramenti sufficiens einen novus fervor caritatis postulirt. Die Wirksamkeit des Sacramentes ‚in facto esse‘ ist ex virtute Passionis Christi. Gleichwie die attritio desjenigen, der ein mortale hat, durch das Sacrament zur contritio wird, weil durch dasselbe die obligatio ad poenam aeternam und mithin id, ob quod homo ad aeternam poenam obligatur, hinweggenommen wird, scil. privatio gratiae: so wird auch die wenigstens virtuell wirklich vorhandene Disposition desjenigen, der nur venialia hat, durch das Sacrament der Busse zum fervor caritatis per augmentum gratiae ex opere operato.

mortale“; desgleichen den Artikel 5: „De distinctione peccati mortalis a veniali“ („an differant specie“).

Diese wenigen Mittheilungen mögen genügen. Schon unsere allgemeine Charakterisirung der M.'schen Abhandlung dürfte den freundlichen Leser zu der Annahme bewogen haben, dass es sich in der That um eine reife Frucht ernster Thomasstudien handle. Möchten recht viele diese Frucht geniessen. Besonders den jungen Theologen, welche die philosophischen Curse mit Erfolg zurückgelegt haben, ist das Studium des M.'schen Werkes dringend zu empfehlen; es wird ihnen in materialer wie in formaler Hinsicht zu grossem Nutzen gereichen.

Grossauheim.

Dr. J. W. Arenhold.

Étude sur les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement. Par G. Frontera. Paris, Hachette et Cie.

Im Vorwort dieser Studie bekennt sich der Autor als Mathematiker, was insofern von Bedeutung ist, als seine Kritik der Zenonischen Beweise gegen die Bewegung einen specifisch mathematischen Charakter an sich trägt und auf metaphysische Berührungspunkte ausdrücklich keine Rücksicht nimmt. Ferner gibt der Autor im Vorwort auch Rechenschaft darüber, was ihn zu dieser Studie veranlasst habe. Ein Candidat der Philosophie sei zu ihm gekommen, und habe ihm erzählt, wie sein Professor jenes Argument Zeno's gegen die Bewegung, welches kurzweg den Namen des ‚Achilles‘ führt, weitläufig auseinandergesetzt habe, und zwar in dem Sinne, dass die Bewegung eine Sinnestäuschung sei, und dass jener Candidat und dessen Mitschüler das Argument Zeno's für beweiskräftig hielten. Diese Erzählung und die Absicht, jene jungen Leute eines Besseren zu belehren, war für den Autor die Veranlassung zur Ausarbeitung und Veröffentlichung dieser Studie.

Um nun dieser meiner Besprechung der vorliegenden Studie nicht eine Ausdehnung, die zum Umfange der blos 23 Seiten füllenden Schrift in keinem Verhältnisse stände, zu geben, beschränke ich mich auf folgende Bemerkungen. Auffallend ist, dass diese neueste Kritik der Zenonischen Argumente auf das, was schon von anderen Autoren über und gegen jene Argumente geschrieben worden ist, fast gar keine Rücksicht nimmt. Zwar wird im Vorwort kurz bemerkt, dass Descartes und Leibniz mit einer gewissen Geringschätzung über jene Argumente geurtheilt hätten, wogegen in unsern Tagen günstige Stimmen sich geäussert. Aber in der Kritik selbst nimmt unser Autor auf gar nichts von dem, was bereits andere Autoren über dieses Thema geschrieben, Rücksicht. Recensent hält es daher für angezeigt, zu bemerken, dass in der 1807 erschienenen Abhandlung von Wellmann: „Zenos Beweise,

gegen die Bewegungen und deren Widerlegungen“ diejenigen Autoren, welche über Zenos Beweise entweder in systematischen Werken, oder in besonderen Abhandlungen theils zustimmend, theils kritisch sich ausgesprochen haben, in historischer Ordnung mit auszugsweiser Beifügung ihrer Urtheile aufgezählt sind.

Die in der bezeichneten Abhandlung aufgeführten Autoren sind: Aristoteles, Peter Bayle, C. H. Lohse, C. L. Gerling, Hegel, Herbart, Trendelenburg, Ueberweg und Dühring. Dazu kommen, soviel mir bekannt, noch zwei Autoren, deren betreffende Schriften erst nach jener Abhandlung von Wellmann erschienen sind, nämlich Lotze, der in seiner Logik (S. 334 ff.), und Studienlehrer Raab, der in einem Schulprogramm (Schweinfurt 1870) die Zenonischen Beweise einer Kritik unterzogen hat. Frägt man nun, wie diese neue Studie von Frontera zu dem, was schon früher über dieses Thema vorlag, sich verhalte, so ist zu antworten, dass die neue Studie inhaltlich etwas wesentlich Neues nicht bietet, immerhin aber durch die Form der Darstellung, welche mathematische Exactheit und Klarheit mit Kürze zu vereinigen sucht, sich empfiehlt. In Betreff der Kürze ist Recensent der Meinung, dass die Widerlegung des als ‚Achilles‘ bezeichneten Argumentes unbeschadet der Gründlichkeit noch bedeutend kürzer hätte gefasst werden können, und dass die schon früher von Gerling und Ueberweg gegebene Widerlegung mit der von Frontera wesentlich identisch, jedoch viel kürzer ist.

Auf S. 17 wird dem Zenonischen Achilles-Argument eine unnöthige und unrichtige Concession gemacht. Es wird nämlich dort gesagt, es sei kein Grund vorhanden, um zu sagen, dass die von Achilles und der Schildkröte (A u. T) in den aufeinanderfolgenden Zeitstrecken (t , $0,1t$, $0,001t$ etc.) durchlaufenen Strecken der folgenden Reihe von Wegverhältnissen entsprechen:

$$1^m : 0^m,1 ; 0^m,1 : 0^m,01 ; 0^m,01 : 0^m,001.$$

Die durchlaufenen Strecken könnten auch eine andere Reihe bilden.

Wolle man aber annehmen oder zugeben, dass die durchlaufenen Wegstrecken der soeben angegebenen Reihe entsprechen, dann sei es evident, dass Achilles die Schildkröte niemals einhole. (Il est evident qu' A. n'atteindra jamais la T.)

Dies ist nicht richtig; auch wenn man die angegebene Reihe annimmt, folgt bloß, dass Achilles die Schildkröte nicht einhole in der Zeit, welche ausgedrückt ist durch die Reihe $t + 0,1t + 0,01t$ etc., wobei t die Zeit bezeichnet, welche vergeht, bis Achilles den ursprünglichen Abstand zwischen ihm und der Schildkröte durchmisst. Dass Achilles bei jener Annahme die Schildkröte niemals einhole, folgt nicht.

**Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum
und zur jüdischen Litteratur.** Von Dr. J. Guttmann,
Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1891. gr. 8°. V, 92 S.
M. 2,40.

Die Schrift zerfällt in 3 Abschnitte. Der erste: „Thomas von Aquino und das Judenthum“ stellt die kirchenrechtlichen Grundsätze zusammen, welche für den Aquinaten den Juden gegenüber massgebend waren. Es kommen zur Sprache die Fragen, ob man die Juden gewaltsam bekehren dürfe; ob es gestattet sei, unmündige Juden gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen; welche Bedingungen vorhanden sein müssen, damit Religionsgespräche mit Juden ohne Sünde oder auch pflichtgemäss abgehalten werden; ob den Juden freie Religionsübung und freier Umgang mit den Christen zu erlauben sei; ob Juden sich christliche Slaven halten dürfen; ob Christen von Juden Geld gegen Zins sich erlaubter Weise borgen können. (S. 3—10.)

Eine besondere Besprechung erfährt die Schrift des hl. Thomas: „De regimine Judaeorum“ (S. 11—13), deren Charakter vom Verfasser mit den Worten gezeichnet wird: „Eine Mischung von Ungerechtigkeit und Milde tritt in dieser Schrift zu Tage, die auf den Leser einen nichts weniger als erfreulichen Eindruck macht. Man darf jedoch bei der Beurtheilung derselben den Umstand nicht ausser Acht lassen, dass wir es mit einer Gelegenheitschrift zu thun haben, in der Thomas vielleicht den Wünschen seiner hohen Gönnerin¹⁾ etwas mehr entgegenkommt, als es sonst seinen Anschauungen entspricht; wenigstens hat er in seinen grossen systematischen Schriften die hier erörterten Fragen ganz unberücksichtigt gelassen.“ (S. 11.) Das ist eine Auffassung, ebenso un begründet als unedel, welche wir, wie manche andere minder geschmackvolle Bemerkung dieses Abschnittes dem patriotischen — so wollen wir sagen — Interesse des Herrn Verfassers für sein Volk zu Gute halten wollen, ohne in eine Polemik einzutreten, die voraussichtlich nur zur Schärfung vorhandener Gegensätze dienen würde. Wer wissen will, wie ein objectives Urtheil zu lauten hat, der nehme den hl. Thomas selbst

¹⁾ Der Verfasser nennt als diese Gönnerin eine Herzogin Margarita oder Adelaide von Flandern. De Rubeis dagegen betrachtet als solche die 1279 gestorbene Gräfin Margareta von Flandern, die Grossmutter der 1273 geborenen Margareta, nachmaligen Herzogin von Brabant. (S. Th. opp. ed. Parm. t. XVI. diss. IV. n. III pag. 566.) Warum der Herr Verf. hier abweicht, ist mir unbekannt. Doch ist diese historische Frage ohne Belang für die Werthschätzung des Schriftchens. Von Belang dagegen und nicht ganz überflüssig dürfte der Hinweis sein, dass a. a. O. n. IV bei De Rubeis sehr leicht Aufschluss zu erholen ist, in welchem Sinne die Juden „Servi“ vom hl. Thomas genannt werden.

zur Hand und beachte, ob etwa die Christen in diesem Schreiben nach andern Grundsätzen gemessen und gerichtet werden, als die Juden.

Auf Rechnung dieses patriotischen Interesses setzen wir besonders auch mehrere stark herausfordernde Sätze, die in der Einleitung S. 1 und 2 sich finden.

Der zweite Abschnitt behandelt „das Verhältniss des Thomas von Aquino zur Gabirol'schen Philosophie.“

„Eine wesentliche Beeinflussung durch die Lehre des Avicbron, der bekanntlich mit dem jüdisch-maurischen Dichter und Philosophen Salomon ibn Gabirol identisch ist, wird bei Thomas von Aquino sich ebensowenig wie bei seinem Lehrer Albertus Magnus nachweisen lassen.“ S. 16. S. Thomas war ein entschiedener Gegner der neuplatonischen Anschauungen des Avicbron; dies erhellt sehr klar aus den durchaus objectiven und lichtvollen Ausführungen des Herrn Verfassers S. 17—29 über die von Beiden untersuchte Frage: Ist auch bei den geistigen Substanzen eine Zusammensetzung aus Materie und Form anzunehmen oder nicht? Avicbron antwortet bekanntlich mit **Ja**, der Aquinate mit **Nein**.

Die Wiedergabe der beiderseitigen Gesichtspunkte und Beweisgründe lässt die schätzenswerthe Gabe des Herrn Verfassers, scholastische Gedankenreihen glatt und verständlich dem modernen Leser zu vermittel, in einem vortheilhaften Lichte erscheinen.

Das Schlusswort dieses Abschnittes wird aber ‚cum grano salis‘ zu nehmen sein.

„Durch die entschiedene Ablehnung des Gabirol'schen Grundgedankens in allen seinen Consequenzen von Seite des hl. Thomas, so bemerkt Dr. Guttman, war das Schicksal dieser Lehre für die Schulen des Dominicanerordens endgiltig entschieden. Aus der Theologie der Dominicaner verdrängt, hat die Philosophie des Avicbron ... bei den mit den Dominicanern rivalisirenden Theologen des Franciscanerordens dafür eine um so günstigere Aufnahme gefunden. Die Gestaltung der Engellehre ... ist in jeder dieser beiden Schulen von der Stellung bedingt, die sie zu der Lehre des Gabirol eingenommen hat.“ S. 30.

Ich bemerke: Einmal schmeckt dieses Resumé ziemlich nach dem ‚post hoc, ergo propter hoc‘; dann handelt es sich in erster Linie nicht um die Autorität des Avicbron, sondern um die der aristotelischen Philosophie; überdies deckt sich die Scotistische Auffassung keineswegs in allen Punkten mit der des Avicbron. Es darf daher der Einfluss des Letzteren auf die Scholastik nicht so hoch angesetzt werden, wie der Herr Verf. zu thun geneigt scheint.¹⁾

¹⁾ Ich weiss sehr wohl, Scotus sagt ausdrücklich (de rer. princ. qu. 8. n. 24. cit. bei Schneid, die Körperlehre des Johannes Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus. Katholik 1879, 1. Bd. S. 259):

Sicherlich aber ist viel zu hoch angeschlagen „der Einfluss, den der ‚Führer der Verirrten‘, das religionsphilosophische Hauptwerk des Maimonides, auf Thomas von Aquino ausgeübt hat“ (S. 31), und damit kommen wir zum

dritten Abschnitt: „Das Verhältniss des Thomas von Aquino zur Religionsphilosophie des Maimonides.“

„Die Abhängigkeit von Maimonides beschränkt sich bei Thomas nicht etwa auf die Aneignung einzelner Gedanken“, so äussert sich Verf. S. 31, „sondern sie tritt uns in gewissem Sinne in der Gestaltung seines ganzen theologischen Systems entgegen.“

In welchem Sinne? „Die christliche Dogmatik der früheren Zeit“ war nach Dr. Guttmann völlig verplatonisirt; nun war im 13. Jahrhundert der Aristotelismus daran, das Scepter der Scholastik allein zu führen, er, der seinem ganzen Charakter nach keine so innige Verbindung mit der kath. Glaubenslehre eingehen konnte, wie es mit ‚Platon’s Gedanken‘ der Fall gewesen, „welche zum Theil in den Lehrgehalt des Christenthums aufgegangen waren“. (S. 31.) . . . „Jemehr daher der Aristotelismus innerhalb der christlichen Scholastik an Boden gewann, desto peinlicher musste der Widerspruch empfunden werden, der zwischen den Lehren der aristotelischen Philosophie und den unzweideutigen Lehren der Bibel sich bemerkbar machte. . . . Da ist es denn der ‚Führer‘ des Maimonides, der . . . den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts den Weg zeigt, wie man den Lehren des Aristoteles seine Zustimmung ertheilen könne, ohne doch mit den Lehren der Schrift in Widerspruch zu gerathen.“ (S. 31 u. 32). „Für die christliche Theologie des Mittelalters . . . ist . . . Maimonides, in dem die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie gewissermassen ihren Höhepunkt erreicht hatte, das Vorbild geworden, dessen Spuren sie nur zu folgen brauchte, um zu einer Versöhnung der aristotelischen Philosophie mit den Glaubenslehren der Bibel zu gelangen.“ (S. 33.)

In dieser Weise erklärt uns also Dr. Guttmann, was Stöckl¹⁾ „eine

„Ego autem ad positionem Avicembronis redeo et primam partem sc. quod in omnibus creatis per se subsistentibus tam corporalibus tam spiritualibus, sit materia, tenco“, — möchte aber auch erinnern, dass bereits in der patristischen Philosophie der Begriff einer geistigen Materie einige Vertreter hatte. — Jedenfalls darf bei Abschätzung, wie viel oder wie wenig ein Scholastiker von einem arabischen oder jüdischen Philosophen abhängt, nicht in derselben Weise wie z. B. bei den antiken Philosophen verfahren werden. Für den Scholastiker gilt immer das Gesetz der Tradition und er sucht seine Anschauungen zuletzt immer wieder bei ihr zu verankern, wenn er auch des öfters an die Zeitgenossen oder die nächste Vergangenheit anknüpft.

¹⁾ Gesch. der Philosophie des M. A. Bd. 2. S. 559. (Mainz 1865).

merkwürdige Erscheinung nennt, . . . dass Thomas in der Schöpfungslehre (d. h. in der Frage über den Welt-Anfang) die Bahn seiner christlichen Vorgänger verlässt und dem Maimonides folgt.“ (G. S. 3.)

Stöckl hatte die Frage, was den hl. Thomas hiezu veranlasst haben mochte, damals dahin beantwortet, „dass es bei ihm, wie bei Maimonides zunächst die Schwäche mancher von jenen Beweisgründen war, welche die arabischen Religionsphilosophen für den Anfang der Welt beibrachten.“¹⁾ Im Jahre 1883 machte Stöckl die gleiche Frage zum Gegenstand einer besonderen Abhandlung: „Die thomistische Lehre vom Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange.“²⁾ Dieser Aufsatz scheint, was ich bedauere, dem Herrn Verfasser unseres Schriftchens völlig unbekannt geblieben zu sein. Daher möge folgendes Citat gestattet sein:

„Von seinem Lehrer (Albertus) hat der hl. Thomas seine Theorie des Weltanfanges nicht überkommen; er muss sie also direct aus Moses Maimonides geschöpft haben. Warum also, fragen wir wiederholt, hat er dieses gethan?“ Stöckl erklärt unumwunden: „Wir wissen auf diese Frage keine Antwort zu geben. Man mag davon halten, was man will: auffallend ist und bleibt die Thatsache, dass der hl. Thomas in dieser Frage so unbedingt dem Moses Maimonides gefolgt ist, immerhin.“ S. 351.

Dazu bemerke ich:

Einmal ist von Seite Stöckl's zuviel eingeräumt, wenn er von einer „unbedingten“ Gefolgschaft des hl. Thomas gegenüber dem Maimonides spricht. Stöckl selbst hatte S. 337 mit Recht erinnert: „Das Eine hat der hl. Thomas vor Maimonides voraus, dass er die zwei Momente der Frage, die Frage nämlich um das Geschaffensein der Welt überhaupt und die Frage um den Anfang der geschaffenen Welt, die sich bei den arabischen Mutakallimûn sowohl als auch bei Moses Maimonides beständig mit einander vermischen, genau auseinander geschieden und damit den eigentlichen Stand der Frage genau fixirt hat.“ Den Hinweis auf diese unterschiedliche Präcisirung vermisste ich bei Guttmann vollständig.

Stöckl hatte S. 349 auch bemerkt: „In manchen Details finden wir allerdings bei dem hl. Thomas neue Gesichtspunkte.“ Trotz seiner ausgesprochenen Absicht, zu zeigen, mit welch' „besonderer Vorliebe die Vertreter der christl. Scholastik im dreizehnten Jahrhundert“, namentlich der Aquinate, „sich der Schöpfungslehre des Maimonides bemächtigt und deren Ergebnisse sich fast rückhaltslos (!) angeeignet haben“ (G. S. 58), kann selbst unser Herr Verfasser nicht umhin, des öfteren Abweichungen zwischen beiden namhaft zu machen.³⁾

¹⁾ Ebendas.

²⁾ Katholik S. 225—241 und S. 337—361.

³⁾ Sonderbar kann man es finden, dass G. dort, wo der christliche Lehrer

An zweiter Stelle hebe ich nachdrücklich hervor: Dr. Guttman übersieht völlig jene wichtige Einschränkung, die der Aquinate bezügl. der Frage, ob die Annahme einer ewigen Weltschöpfung einen inneren Begriffs-Widerspruch enthalte, im Verlaufe der Erörterung sich gefallen liess. In der Abhandlung: „De aeternitate mundi contra murmurantes“ (S. Thom. op. XXIII ed. Parm. t. XVI p. 318) wird die Frage dahin eingeschränkt: „Videndum est ergo, utrum in his duobus sit repugnancia intellectuum, quod aliquid sit causatum a Deo et tamen semper fuerit.“ Ich finde nun zwar, dass unser Herr Verfasser diese Schrift des hl. Thomas mit keiner Silbe erwähnt, obwohl sie doch gewiss einschlägig ist; finde aber nicht, dass Maimonides für die Behandlung der Frage die gleichen Grenzlınien zieht.

Wie dieser Fragepunkt zu verstehen ist, das ist klar aus der Antwort, welche gegen Ende des Schriftchens dem de infinitate animarum genommenen Einwände zu Theil wird (l. c. S. 320.) Thomas bricht dessen Spitze ab, zunächst durch zwei Annahmen: a) durch die Annahme einer Welt ohne Menschen und Seelen, b) durch die Annahme einer zeitlichen Schaffung derselben neben einer ewig geschaffenen unvernünftigen Welt. Damit geht aber der hl. Lehrer von der Frage des Maimonides um die Ewigkeit dieser Welt zu einer andern rein speculativen über.

Die eigentliche Antwort dann gibt der hl. Thomas, indem er sagt: „Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu.“ Auf diesen Punkt also spitzt sich bei ihm die ganze Erörterung zu, was nicht der Fall ist bei Maimonides. Wenigstens lässt die Antwort des jüdischen Philosophen, die der Verfasser S. 62 (A. 3 am Schlusse) anführt, davon nichts merken.

An dritter Stelle betone ich: Es braucht weder der hl. Thomas ganz abhängig von Maimonides gemacht zu werden, damit der Letztere im Reiche der Wissenschaft strable, — nein, Beide haben nebeneinander sehr wohl Platz — noch braucht die übermässig oft und einseitig angewandte Redensart von der Verplatonisirung der Kirchenväter etc. neuerdings aufgetischt zu werden, um das vielfache Zusammengehen des Aquinaten mit Maimonides zu erklären:

a. So wenig als S. Thomas ist Maimonides gleich einem blauen Meerwunder aufgetaucht: Beide hatten Vorgänger an den Kirchenvätern

mit dem jüdischen sich nicht vollkommen deckt, für ersteren regelmässig ein vermuthliches Schöpfen „aus anderen Quellen“ postulirt, z. B. S. 59. Ist denn der hl. Thomas so auffallend unselbständig gewesen? — Derartige Annahmen sind unvermeidbar, wenn man nicht mit Gewalt aus jener einseitigen Methode sich herauswindet, welche so viele Quellensucher auf dem Gebiete besonders der classischen Philologie anzuwenden belieben.

und beide haben dieselben gekannt. Der Herr Verfasser möge bei Stöckl, Gesch. der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter (Mainz 1891) nachschlagen und er wird finden, dass gar mancher Gedanke des Maimonides bei jenen schon fertig geprägt vorliegt.

b. Beide trafen sich in der festen Bibelgläubigkeit einerseits¹⁾ im Interesse für Aristoteles und in der Polemik gegen die arabischen Philosophen andererseits. Verständig ist es, Bundesgenossen nicht zu verschmähen; ritterlich, fremdes Verdienst auch im Andersgläubigen anzuerkennen. Beides war dem hl. Thomas nicht fremd. Zum reinen Nachbeter gehört aber mehr²⁾.

c. Die vorgebrachten Beweise waren zum überwiegenden Theile anerkanntermassen nicht zwingend; ob nicht alle, ist heute noch strittig³⁾. Was Wunder, wenn der besonnene und urtheilsfähige hl. Thomas immer wieder darauf hinweist! Daran ist weder der Platonismus noch der jüdische Religionsphilosoph schuld.

Die eigentliche Veranlassung war aber, wie der hl. Lehrer deutlich genug zu verstehen giebt, die Rücksicht auf die alten Auctoritäten: neben Augustinus die nobilissimi philosophorum. (De aetern. mund. ed. Parm. S. 319). Dies die positive Lösung des Referenten.

Im Uebrigen gliedert sich der dritte Abschnitt unserer Schrift in 5 Kapitel: 1. Vernunft und Offenbarung. Die Erkenntniss Gottes. — 2. Die Lehre von Gott und von den göttlichen Attributen. — 3. Die Lehre von der Schöpfung. — 4. Die Lehre von den Engeln und der Prophetie. — 5. Die Erklärung der biblischen Gebote.

¹⁾ Der Verf. spricht S. 81 seiner Schrift von „der rationalistischen Tendenz der maimonidischen Gesetzesdeutung“. Entweder verstehen Verfasser und Ref. etwas anderes unter „rationalistischer Tendenz“ oder der letztere muss diese Behauptung eine unbewiesene nennen. G.'s Schrift mit ihren Citaten gibt jedenfalls keine Berechtigung dazu. Ueberhaupt scheint mir der „Rationalismus“, von dem alle neueren Darsteller des Maimonides sprechen, eine Dichtung zu sein. S. Thomas urtheilt anders. Vgl. z. B. S. th. 1. p. q. 50. a. 3. (cit. v. G. S. 74. — G. hat diese Stelle falsch aufgefasst; bei „utrumque“ ist zu verstehen: Die hl. Schrift einerseits, Aristoteles andererseits). Ich bedauere daher, dass Schneid bei seiner Besprechung der auf die jüdische Scholastik bezüglichen neueren Schriften (Siehe Berichte der Görres-Vereins-Versammlungen) dagegen keine Einsprache erhoben hat.

²⁾ Vgl. Werner, der hl. Thomas von Aquin 1858. 1. Bd. S. 578 ff.

³⁾ Der Herr Verfasser citirt jüdische Literatur sehr fleissig, katholische spärlich; erlaube mir daher, diesbezüglich als einschlägige ihm anzuführen: Gutberlet, das Unendliche (1878) u. Metaph. (2. Aufl. S. 254 f.); Stentrup, das Dogma von der zeitlichen Welterschöpfung. Innsbruck 1870. — Vgl. auch Zigliara O. P., Summa philosophica vol. II. p. 45–47. ed. 5a, 1884.

Auffällig ist das Fehlen einer Parallele über die beiderseitige Ethik. Statt weitere Ausstellungen zu machen, bescheide ich mich mit dem Wunsche, dem Herrn Verfasser auf dem Gebiete der Scholastik bald wieder zu begegnen und einen Fortschritt in der Objectivität, nach der er meines Erachtens entschieden gerungen, dabei mit Freuden constataren zu können.

R o m.

Dr. P. Beda Adlhoeh. O S. B.

Die Religion als tiefstes Fundament der socialen Ordnung.

(Vortrag). Von Dr. P. H a k e. Arnsberg, Stein. 1891. gr. 8^o
22 S. № 0,40.

Der Verfasser baut seine Erörterungen auf dem von der Vernunft erkannten und von der Offenbarung bestätigten Grundsätze auf: Gott ist der Urheber aller Dinge, also auch der menschlichen Natur und ihrer Bedürfnisse. „Societas a natura proptereaque a Deo ipso oritur auctore“ (Leo XIII., Encykl. »Immortale Dei«, vom 1. Nov. 1885). Die menschliche Natur hat das unabweisliche Bedürfniss des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Dieses Bedürfniss hat Gott derselben mitgegeben, gerade so wie das Bedürfniss von Speise und Trank. Somit ist der Glaube an Gott die festeste Stütze der Gesellschaft; denn je fester und lebendiger Jemand an Gott glaubt, desto mehr wird er die von Gott gewollte Ordnung respectiren.

Der Verfasser zeigt im einzelnen, wie die nächsten Fundamente der gesellschaftlichen Vereinigung und Ordnung ohne das letzte, die Religion, haltlos sind. Als nächste Fundamente ergeben sich aus der Natur des Menschen und der menschlichen Verhältnisse: Die Gliederung der Thätigkeiten und Stände, das hieraus entspringende Bedürfniss einer socialen Rechtsordnung, zu deren Erhaltung und Bethätigung der staatliche Verband erforderlich ist. Dieser verlangt noch mehr als die Familie eine leitende Auctorität. Doch der Mensch ist nicht bloss ein physisches, sondern auch ein sittliches Wesen, und sein physisches Wohl oder Wehe ist bedingt durch sein sittliches Verhalten. Darum kann die Gesellschaft nicht bestehen ohne eine öffentliche Sittlichkeit. Diese aber hat ihre festeste, ja einzige Stütze in der Religion. Denn eine autonome Moral ist ohne Verpflichtungsgrund und darum ohnmächtig gegenüber den gewaltigen Trieben der Selbstsucht und Sinnlichkeit.

Auf den angegebenen Fundamenten scheint der Bau der menschlichen Gesellschaft sicher zu ruhen. Doch bedarf es, wie der Verfasser

richtig hervorhebt, noch eines Elementes, welches die Theile des Baues zusammenhält. Dieses Element ist die Liebe, welche die socialen Gegensätze mildert und versöhnt, während das strenge Recht trennt, schliesslich gewaltsam trennt. Die Liebe aber kann als freie That des Willens durch kein Gesetz erzwungen werden; sie kann nur von dem geboten werden, welcher allein den freien Willen in seiner Hand hat, von Gott.

Der Verfasser unterlässt es nicht, bei den einzelnen Punkten zu zeigen, wie die Fundamente, welche die materialistisch-atheistische Lehre der Gesellschaft gibt, haltlos sein müssen und thatsächlich haltlos gewesen sind.

Es versteht sich von selbst, dass in dem Rahmen einer Festrede der Gegenstand nur im Umriss zur Darstellung kommen konnte. Aber gerade darum ist das Schriftchen werthvoll, indem es über die Frage orientirt. Eine mehr thesenartige Hervorhebung der Hauptpunkte (auch für das Auge) sowie eine noch knappere Form der Schlussfolgerungen würden diesen Werth noch erhöht haben. S. 7 wäre eine kurze Begründung „der unausbleiblichen Ungleichheit des Besitzstandes“ nicht überflüssig gewesen.

S. 14 wird die Frage behandelt, in wiefern die staatliche Auctorität in concreto, d. i. der jedesmalige Träger derselben mittelbar von Gott gesetzt sei. Der Rechtstitel (Erbberechtigung oder Wahl), welcher das Recht zu regieren gibt, „war begründet in der natürlichen Rechtsordnung und diese hinwieder in Gott als dem Urheber der Natur.“ Doch in welchem Sinne beruht es auf der natürlichen Rechtsordnung und auf dem Willen Gottes, dass gerade dieser und kein anderer zur Herrschaft gelangte? Die Berufung zur Regierung erfolgt auf Grund positiver Bestimmungen (Verfassung). Diese aber sind, abgesehen von dem Walten der göttlichen Vorsehung, Producte des menschlichen Willens und stammen, — vorausgesetzt, dass sie dem Naturgesetz nicht widerstreiten, — nur in dem allgemeinen Sinne von Gott, wie jede Aeusserung der von Gott geschaffenen und in bestimmter Weise veranlagten Menschennatur. In diesem Sinne rührt von Gott her z. B. jeder vernünftige Gesetzesvorschlag eines Abgeordneten. — Im engern und eigentlichen Sinne stammt eine positive Rechtsbestimmung mittelbar von Gott, wenn sie von der rechtmässigen Obrigkeit sanctionirt ist. Will man nicht nur die Regierungsgewalt selbst, sondern auch die Berufung zur Ausübung derselben von Gott herleiten, so muss dies offenbar in dem zuletzt angegebenen Sinne geschehen. Darum ist, wenn wir uns an den Anfang einer (theoretischen) Staatenbildung versetzen, folgendes zu sagen. Eine noch nicht staatlich geordnete Gesellschaft hat ohne Zweifel das natürliche Recht, den Träger der Regierungsgewalt zu bestimmen,

(„providere sibi de rege“ sagt Thomas v. Aquin). Der also Designirte hat nun sofort von Gott die Regierungsgewalt, er ist die rechtmässige Obrigkeit. Er kann die Gewalt behalten, solange er will, er kann sie übertragen, wem er will, sie also entweder vererben oder durch Wahl einem andern übertragen lassen. Beschwört er eine ihm vorgelegte Verfassung, so giebt er dieser eben hierdurch die verbindliche Kraft; er schafft also eigentlich durch die Eidesleistung die Verfassung, während der Unterthan durch den Eid auf dieselbe sich ihr pflichtmässig unterwirft.

Die angegebenen Grundsätze finden auch auf das republicanische Staatswesen Anwendung, nur darf man da nicht übersehen, dass Präsident und Volksvertretung zusammen Inhaber der Regierungsgewalt sind. Roessel (in Ostpreussen).

Dr. Spannenkrebs.

Neuere Werke über Moralphilosophie.

(Fortsetzung.)¹⁾

9) Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung. Von V. Cathrein S. J. Zweiter Band: Besondere Moralphilosophie. Freiburg, Herder 1891. gr. 8^o XIV, 633 S. *M.* 9 [cpt. *M.* 16,50].

Es reicht hin, den Inhalt dieses Bandes, die Anwendung der allgemeinen Moral- und Rechtsgrundsätze auf die einzelnen Beziehungen des Menschen kurz darzulegen, um den Leser zu überzeugen, dass die besondere Moralphilosophie ein gleiches oder höheres Interesse beansprucht wie die im ersten Bande behandelte Allgemeine Ethik. Das Ganze zerfällt in zwei grosse Abtheilungen: Die Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten, die zweite behandelt die Gesellschaftslehre. Das erste Buch der 1. Abth. handelt vom Verhältniss zu Gott, das zweite von den Pflichten gegen sich selbst, das dritte von den persönlichen Beziehungen der Menschen zu einander: Vom Recht überhaupt, Eigenthumsrecht, eingehende Widerlegung des Socialismus, von dem Vertragsrecht. Die zweite Abtheilung behandelt sehr eingehend im ersten Buche die Familie, im zweiten den Staat, im dritten das Völkerrecht.

Mit grossem Interesse, ja mit geistigem Genusse bin ich den klaren und überzeugenden Ausführungen gefolgt, welche alle modernen Verhältnisse in die Beleuchtung der höchsten sittlichen Grundsätze rücken und die brennenden praktischen Fragen der Gegenwart in einer so befrie-

¹⁾ Vgl. ‚Phil. Jahrb.‘ Bd. II. (1889) S. 329 ff. 453 ff.; Bd. III. (1890) S. 90 ff. 188 ff. 440 ff.; Bd. IV. (1891) S. 42 ff. 312 ff.

digenden Weise lösen, wie sie nur die christliche Weltanschauung und ihre consequente Durchführung lösen kann.

Als Grundtendenz kann man bezeichnen, die naturrechtliche Begründung der sittlichen und rechtlichen Verhältnisse überall zur vollen Geltung bringen, was in einer Zeit besonders noththut, wo aus oberflächlicher positivistischer Auffassung der Natureinrichtungen alles zu wanken beginnt. So bekämpft er auch die Staatstheorie seines grossen Ordensgenossen, des Suarez, der durch Vertrag und Uebertragung die staatliche Auctorität zu begründen suchte. Jedenfalls wird man fernerhin diese Theorie nicht mehr die jesuitische nennen können, da unser Verfasser hierin nur den Spuren eines Taparelli, der *Civiltà Cattolica* u. A. folgt. Auch weist er nach, dass man sie mit Unrecht dem hl. Augustinus und dem hl. Thomas zuschreibt, und demgemäss sie nicht die ausschliesslich christlich-philosophische nennen kann.

Ich habe nur einen Punkt gefunden, in dem mir die naturrechtliche Begründung schwach zu sein scheint: Die Sklaverei durch Geburt. Durch Kriegerrecht mag wohl gerechtfertigt erscheinen, dass nicht blos die Besiegten selbst, sondern auch deren Kinder und Kindeskinde den Siegern als Sklaven dienen (selbstverständlich mit Wahrung der unveräusserlichen Menschenrechte). Aber wie lässt sich rechtfertigen, dass die Kinder eines Familienvaters, der seine Arbeit einem Herrn auf Lebenszeit verkauft, nun auch zu demselben Dienstverhältnisse lebenslänglich verpflichtet sein sollen? Der Verf. gibt zu, dass erst da, wo die Sklaverei sociale Einrichtung ist, ein solches Recht des Herrn über die Kinder seiner Sklaven zugegeben werden könne. Aber der Grund, dass die plötzliche Emancipation das öffentliche Wohl beeinträchtigt und den Sklaven selbst hilflos mache, ist jedenfalls nicht allgemein gültig. Der Verf. ist sich übrigens der Schwäche der objectiven Gründe bewusst, und beruft sich auf die allgemeine Ueberzeugung unserer christlichen Vorfahren. Doch dürfte diese Berufung gerade in diesem Punkte weniger Beweiskraft haben: man weiss ja, welchen Einfluss althergebrachte allgemeine Gewohnheiten, namentlich, wenn sie Nutzen bringen, auf die Anschauungen der Menschen ausüben. Wir Kinder einer neuern Zeit sind freilich geneigt, die persönliche Freiheit vielleicht etwas zu stark zu betonen, aber ebenso hat die Vorzeit sie nicht immer genügend betont. Das alte Strafrecht, insbesondere die unsinnige, grausame Tortur, legt davon nur allzu lautes Zeugnis ab.

Der Wichtigkeit der Sache entsprechend, und noch mehr durch die kritischen Verhältnisse unserer Zeit gedrängt, wird mit besonderer Sorgfalt das Eigenthumsrecht und der Ursprung des Staates und der Staatsgewalt, der Zweck des Staates, sein Verhältniss zur Kirche behandelt. Die Abhandlung über den Socialismus ist bereits früher als Separatab-

druck erschienen, und gedenken wir darüber eine eigene Besprechung zu bringen. Darum hier nur Einiges über die vielumstrittene Frage nach dem letzten Zwecke, d. h. dem eigentlichen innersten Wesen der staatlichen Gesellschaft.

In Betreff des Staatszweckes stehen sich zwei extreme Meinungen schroff gegenüber: Die Theorie des reinen „Rechtsstaates“, und die absolutistische Theorie, welche den Staat als Selbstzweck auffasst. Die erste Theorie, welche auf den Kant'schen Grundsatz von der Coexistenz der gleichen Freiheit für alle sich stützt, will nur den Rechtsschutz, d. h. die Wahrung der Privatrechte aller Unterthanen und damit der freien, möglichst ungehinderten Bewegung der Individuen dem Staate zugestehen. Auf volkswirtschaftlichem Gebiete führt diese Anschauung zu unbeschränktester Concurrrenz, welche Fr. Bastiat im Anschluss an Smith, als das einzige und beste Mittel zur allgemeinen Glückseligkeit ansieht: „Lassen wir die Menschen arbeiten, lernen, sich vereinigen, handeln, einander bekämpfen, da ja nach den Rathschlüssen der Vorsehung und ihrer intelligenten Spontaneität nur Ordnung, Harmonie, Fortschritt zum Guten, Besseren, Besten, ja zum Besten bis ins Unendliche hervorgehen kann.“¹⁾ Dass darum der Darwinismus dieser Staatstheorie zugethan sein muss, ist selbstverständlich. Spencer hat sie denn auch warm vertheidigt.

Diese Auffassung ist offenbar zu einseitig; der Zweck des Staates kann nicht lediglich in dieser mehr negativen Leistung bestehen, sondern er muss positiv diejenigen Bedürfnisse befriedigen, welche zur Staatenbildung führen und immer geführt haben. Weil die Familien für sich nicht im stande sind, sich alle diejenigen geistigen und leiblichen Güter zu verschaffen, welche zu einem menschenwürdigen Dasein gehören, vereinigen sie sich zu der grösseren staatlichen Gesellschaft. Diese Güter muss also der Staat ausser dem Rechtsschutz den Bürgern nach Kräften zu verschaffen suchen. In Wirklichkeit hat sich auch niemals ein Staat, selbst England und Nordamerika nicht, wo doch die individuelle Freiheit am entschiedensten zur Geltung kommt, damit begnügt, blos freie Bewegung zu schaffen. Auch diese Staaten suchen den Handel, die Industrie, den Ackerbau, das Schulwesen zu heben. Es kann auch kein Staat von der dringenden Pflicht entbunden werden, Sittlichkeit und Religion zu fördern; denn der Staat darf nicht principiell religionslos und gegen die Sittlichkeit indifferent sein.

Wer da vermeint, durch freiesten Wettbewerb würde die schönste Harmonie, insbesondere unbegrenzter Wohlstand erzielt, der hat keine Spur von Menschenkenntniss. Gegenseitige Vergewaltigung, Ueberlistung, Ausbeutung, allgemeine Verwirrung, Befeindung und Unzufriedenheit ist

¹⁾ Harmonies économiques. Paris 1850.

die Folge, wie wir jetzt zum grossen Theil schon beobachten können, obgleich das Princip des Gehenlassens nur kurze Zeit und nicht uneingeschränkt von dem modernen Staate adoptirt worden.

Auch christliche Staatsrechtslehrer haben die Theorie des Rechtsstaates, freilich auf christlicher Grundlage, zur Geltung bringen wollen. Unter die zu schützenden Rechte nehmen sie auch die der Religion und Kirche auf. Damit verlieren wohl einige, aber nicht alle angeführten Gründe gegen den Rechtsstaat ihre Beweiskraft.

Der Rechtsstaatstheorie steht die Staatsomnipotenz diametral gegenüber. Im antiken Staate ging der Mensch ganz im Bürger auf, und mit dem Wiedererwachen der Antike hat *Macchiavelli* in seinem Buch: „Vom Fürsten“ die Staatsallmacht wieder repristinirt. Noch entschiedener hat *Hobbes* den Absolutismus zu begründen gesucht, für Hegel endlich ist in Consequenz zu seinem Pantheismus der Staat „der prä-sente Gott.“ Durch Hegels Einfluss ist diese Idee ziemlich allgemein unter den Staatsrechtsgelehrten und hat sich zu der specielleren des „nationalen Culturstaates“ ausgebildet.

Insofern sich diese Auffassung auf pantheistische Voraussetzungen stützt — und consequent muss sie sich darauf stützen — bedarf sie keiner eigenen Widerlegung. Aber auch davon abgesehen, vernichtet sie die Würde und Freiheit des Menschen: er ist nicht Mittel für die Gesamtheit, sondern seine Vernünftigkeit macht ihn zur Person, welche ihren Zweck in sich selbst hat, und nur dem höchsten Herrn untergeordnet ist. Alles Irdische, und alle menschlichen Veranstaltungen, also auch die staatliche Einigung, kann nur Mittel sein, um durch die Förderung des irdischen Wohles die Erreichung seines letzten Zieles zu sichern.

Aber, kann man einwenden, es ist doch anerkannter Grundsatz, dass das Privatwohl sich dem allgemeinen Wohl unterordnen muss. Gewiss; aber es ist doch selbstverständlich, dass nicht das Wohl aller Bürger dem allgemeinen Wohl geopfert werden muss. Der Sinn kann also nur sein: Das Wohl einzelner oder auch vieler muss im Falle des Conflictes dem Wohle der Gesamtheit sich unterordnen. Das ist aber etwas ganz anderes, als dem Staate sich unterordnen, der nur Mittel ist, das Wohl der Gesamtheit zu wahren und zu fördern. Mit jener Unterordnung des Einzelwohles unter das Gesamtwohl wird aber die Persönlichkeit des Individuums in keiner Weise angetastet: es handelt nach den Forderungen der Ordnung, der Sittlichkeit, welche ihren letzten Grund im Unendlichen hat, dem Alles untergeordnet sein muss, und darum verschafft ihm das Opfer an die Sittlichkeit eine reichliche Entschädigung wenigstens im Jenseits.

Es kann also der Staat sich nicht Selbstzweck sein, auch nicht das Individuum in dem Sinn, dass der Staat nichts anders zu thun hätte,

als seine Selbständigkeit zu schützen; welches ist nun positiv der Zweck des Staates? Die öffentliche Wohlfahrt. Darunter ist zu verstehen der Inbegriff aller Bedingungen, unter denen alle Mitglieder des Staates einerseits sich frei bewegen, andererseits freithätig ihr irdisches Wohl erreichen können.

Der Staat hat nicht direct das Privatwohl des Einzelnen in's Auge zu fassen; dies muss jeder für sich thun, sondern er muss es den Einzelnen möglich machen, ihr irdisches Glück sich zu verschaffen. Der Staat soll schaffen, was die Einzelnen, beziehungsweise die Familien oder Gemeinden sich nicht in der Vereinzelung an äusseren Gütern, an Einrichtungen, sowie an geistigem Besitze, wie Unterricht, Bildung, verschaffen können, und so die Einigung sich selbst genügend machen. So bestimmt sehr zutreffend Aristoteles den Staat: πόλις . . . ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία . . . ζωῆς τελείας χάριν καὶ ἀντάρκους.¹⁾ Die menschliche Natur verlangt nämlich nicht blos zu sein und zu leben, sondern sie verlangt vernunftgemäss nach einem glücklichen Leben durch Befriedigung aller vernünftigen Bedürfnisse und Triebe. Dieses letztere kann aber nur durch die staatliche Einigung erreicht werden. Darin muss also der naturgemässe Zweck des Staates gesetzt werden. Dies ist auch immer die christliche Auffassung vom Zwecke des Staates gewesen: wie die Kirche den Menschen zu seinem übernatürlichen, so soll der Staat ihn zu seinem natürlichen diesseitigen Ziele führen.

Ueber das Verhältniss der Kirche zum Staate sind die Ausführungen des Verfassers ebenso massvoll wie überzeugend. Hätte Christus keine Kirche gestiftet, so ginge den Staat die Religion näher an, als es jetzt der Fall sein kann. Zwar hätte er auch dann kein Recht, sich in die private Religionsübung direct einzumischen, denn das gehört nicht zum öffentlichen Wohl, sondern zum Privatwohl. Daraus folgt aber nicht, dass er atheistisch oder religionslos sein dürfe. Er selbst hat in Gott sein letztes Ziel und seinen Ursprung, muss also auch dieses Abhängigkeitsverhältniss anerkennen, d. h. er muss selbst Religion haben. Im eigenen Interesse muss er die Religion als festeste, ja einzig ausreichende Stütze der Staaten pflegen und schützen. Die Pflicht des Rechtsschutzes verlangt von ihm, dass er die Unterthanen in der Uebung ihrer Religion schütze und fördere. Die Sorge für die Religion und die öffentliche Religionsübung würde also in diesem Falle einen Theil der Regierungsgewalt, wie etwa die Pflege des Rechtes, des Unterrichts u. s. w. bilden. Aber von einer unabhängigen religiösen Gesellschaft könnte, was Manche meinen, nicht die Rede sein.

Nachdem aber Christus eine Kirche als vollkommene Gesellschaft gestiftet hat, sind die Pflichten und Rechte des Staates in religiösen

¹⁾ Polit. III. 9, 1280 b. 34.

Angelegenheiten nicht mehr dieselben. Die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft, d. h. mit allen Mitteln ausgerüstet, um unabhängig von anderen Einrichtungen ihre Aufgabe zu erfüllen, nämlich die Menschen zum ewigen Heile zu führen. Ihr sind also die religiösen Angelegenheiten ganz in die Hände gelegt, der Domäne des Staates sind sie entzogen: sie ist in dieser ihrer Sphäre ebenso selbständig, souverän, wie der Staat in seiner Sphäre.

Aber so gewiss das Ewige über dem Zeitlichen, das Uebernatürliche über dem Natürlichen, das Geistige über dem Sinnlichen steht, so gewiss ist, wenigstens ideell, die Kirche über den Staat erhoben. Und diese ideelle Prärogative wird zugleich eine reale und praktische, wenn beide Gewalten mit einander in Collision gerathen. Zwar in weltlichen Dingen hat die Kirche nichts dem hierin unabhängigen Staate vorzuschreiben, wie in die geistlichen (religiösen) der Kirche sich der Staat nicht mischen darf. Aber es gibt gemischte Angelegenheiten, wie Ehe, Erziehung, welche Kirche und Staat zugleich angehen: Wie soll hier bei der Unabhängigkeit beider Gesellschaften ein Einvernehmen herbeigeführt werden?

Das natürlichste, einfachste und für beide Theile ebenso wie für die Mitglieder beider Gesellschaften erspriesslichste Auskunftsmittel wäre gegenseitige Verständigung, und zwar nicht bloß von Fall zu Fall, sondern ein dauerndes Zusammengehen der beiderseitigen Gewalten. Denn Unabhängigkeit ist nicht identisch mit Trennung von Kirche und Staat. Wie Leib und Seele, Diesseits und Jenseits nach den Absichten Gottes im innigsten Lebensverkehr stehen und so einander fördern, so sollte auch das Verhältniss von Staat und Kirche geordnet sein. Da insbesondere das Zeitliche dem Ewigen dienen muss, sollte der Staat immer nur mit Rücksichtnahme auf die Kirche, mit Unterordnung der zeitlichen Wohlfahrt unter die ewige der Unterthanen seine Massregeln treffen.

Geschieht das nicht, sondern kommen Anordnungen des Staates mit Einrichtungen der Kirche in Widerspruch, so kann man keinen Augenblick zweifeln, welches Recht das stärkere, welches durch die Collision ausser Kraft gesetzt wird. Das Recht der Kirche gründet sich auf einen höheren Zweck als das des Staates, wie wir schon ausführten. Der Zweck und die Thätigkeit der Kirche ist extensiv und intensiv weiter ausgedehnt als der Zweck und die Thätigkeit des Staates. Die Kirche umfasst die ganze Menschheit, der Staat kann wesentlich nur beschränkte Ausdehnung, auf eine Nation, ein Land haben. Die Thätigkeit der Kirche geht unmittelbar auf alle einzelnen Menschen, sie heiligend, belehrend; Staatsbürger sind unmittelbar nur die Familienväter: auf die Kinder und die übrigen Glieder der Familie hat die Staatsgewalt nicht directen Einfluss wie die Kirche. Die Staatsgewalt ist nicht so direct von Gott gegeben wie die kirch-

liche Regierungsgewalt, und erstere erfreut sich in ihrer Action nicht jenes besonderen Beistandes des hl. Geistes, wie die Kirche in ihrem unfehlbaren Lehramt, in der Spendung der Sacramente u. s. w.

So hebt also der Cäsaropapismus, der Byzantinismus, welcher die Kirche dem Staate unterordnen und dienstbar machen will, in allen Formen, die er anzunehmen pflegt, ‚jus placeti regii‘, ‚recursus tamquam ab abusu‘, Appellation von den kirchlichen an die staatlichen Behörden u. s. w. das Wesen der von Christus zum übernatürlichen Heile der Menschheit gestifteten Kirche auf und macht sie, wie wir es in den Ländern, wo der Fürst den Summepiskopat beansprucht, beobachten können, zu einer Slavine des Staates.

Wir müssen es uns versagen, auf die weiteren interessanten Erörterungen über das Verhältniss des Staates zur Erziehung, zur Schule, zur Presse, zur Volkswirtschaft u. s. w. näher einzugehen: schon die actuelle und praktische Bedeutung dieser Fragen wird den Leser veranlassen, sie an der Hand des Verfassers selbst zu studiren; sie sind hier zwar klar und lichtvoll aber doch nicht in der feuilletonartigen Darstellung unserer Tagespresse behandelt: überall werden mit philosophischem und praktischem Verständnisse die Fragen auf ihre letzten Gründe zurückgeführt und so wahrhaft wissenschaftlich gelöst.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas von Aquino. Von W. Molsdorf. Jena, Neuenhofen 1891. 47 S. *M.* 0,80.

Der Verfasser dieser Inauguraldissertation hat sich die sehr dankenswerthe Aufgabe gestellt, den Begriff des Schönen im Systeme des Thomas von Aquin festzustellen, und die Anwendung desselben auf allen Gebieten der Wirklichkeit darzulegen. Er findet, dass nach Thomas die Schönheit in einer gewissen Verhältnissmässigkeit besteht. Mit Plotin setzt er die Schönheit in die Güte des Objectes, jedoch mit der näheren Bestimmung, dass sie nicht vom Willen, wie das Gute schlechthin, sondern von der ‚vis cognoscitiva‘ erfasst wird; denn schön ist, was durch seinen Anblick gefällt. Präciser werden von Thomas drei Momente zur Schönheit erfordert: 1) integritas sive perfectio, 2) debita proportio sive consonantia, 3) in Anlehnung an das antike *καλόν* claritas sive color nitidus. Also ein „wohlgeordnetes Verhältniss der einzelnen Theile zum Ganzen“ bildet das Wesentliche der Schönheit nach Thomas.

Da also die Ordnung grundlegend für die Schönheit ist, so geht er nun die Ordnung in der ganzen Welteinrichtung der materiellen wie der immateriellen durch, macht aber dabei die wichtige Unterscheidung zwischen der göttlichen ‚ordinatio‘ und der ‚executio ordinis‘ durch die

Geschöpfe. Ein besonderes Gewicht ist auf das Verhältniss des Uebels zur ‚ordinatio‘ und der Willensfreiheit zur ‚executio ordinis‘ gelegt. Das Ergebniss seiner Untersuchungen ist folgendes: Der Gedankenarbeit des Thomas darf man seine Achtung nicht versagen, „sowohl wegen der Grossartigkeit der hier wirksamen Principien, wie der Energie, mit welcher diese ausgeführt werden.“ „Wie bei der Betrachtung der Welt nach ihrem Dasein der Gedanke in dem Mittelpunkt steht, dass sie gewissermassen eine Verkörperung der Harmonie bildet, so wird diese Gesetz- und Verhältnissmässigkeit auch auf alles Wirken übertragen. Es bildet daher das Universum gleichsam ein beseeltes Kunstwerk, das in seinen einzelnen Abstufungen die grösste Mannigfaltigkeit und Abwechselung zeigt. Aber alle diese besonderen kleinen Welten werden wiederum von einer unwandelbaren Ordnung umspannt und zusammengehalten. Jedes Ding steht an der von Gott ihm angewiesenen Stelle, und wie im Gange eines Räderwerkes löst eine Thätigkeit die andere ab, und alles webt sich so zum Ganzen . . . Mag auch, im Einzelnen beobachtet, manche Erscheinung den Stempel des Hässlichen und Mangelhaften an sich tragen, so ist doch darauf nicht der Nachdruck zu legen, sondern ein Blick auf das Ganze lehrt uns, dass gerade das Unzulängliche den künstlerischen Werth des Universums erhöht. Dasselbe gilt auf dem Gebiete der Bethätigung der Lebenskräfte. Auch hier mag es so aussehen, als ob vieles der von Gott bestimmten Ordnung zuwiderlaufe, aber ins Ganze hineingestellt dient es doch nur dazu, den göttlichen Rathschluss der Welterhaltung mit zur Ausführung zu bringen. Das Böse ist darum etwas Nothwendiges und Unvermeidliches.“

Doch erhebt der Verfasser auch einige schwerwiegende Bedenken gegen diese Thomistische Welterklärung. Erstens als ästhetische leide sie stark an Subjectivität. „Denn seine ganze Lehre von der Ordnung, speciell seine grundlegende Unterscheidung der ‚ordinatio‘ und ‚executio ordinis‘ ist doch eben nur eine ganz subjective Annahme. . . . Die Selbständigkeit, die Thomas der ‚executio ordinis‘ einräumt, und auf deren Kosten er alles das setzt, was er auf Gott zu übertragen für bedenklich hält, ist nur eine scheinbare. Wie gezeigt, ist es doch Gott schliesslich selbst, der alles wirkt, und die Creatur kommt dabei nur als ein Werkzeug in Betracht, das gar nicht anders kann, als er will.“ Damit hängt unmittelbar das zweite Bedenken zusammen: „Eine Lösung der schwierigen Probleme der Willensfreiheit und des Ursprungs des Uebels vermag der Thomistische Intellectualismus eben auch nicht zu geben. Um so mehr muss daher der Fortschritt der neueren Denker anerkannt werden, die seit Kant gewohnt sind, mit Bescheidenheit zu gestehen, dass solche Fragen das menschliche Erkenntnissvermögen übersteigen.“

Wir vermögen diese Bedenken nicht zu theilen. Was das erste

anbelangt, so ist die Weltauffassung des Thomas nicht in erster Linie eine ästhetische, sondern eine streng logisch bewiesene. Erst in zweiter Linie sucht sie die Schönheit der Welt darzulegen, ihr erstes Ziel ist Wahrheit, sittliche Güte und Gerechtigkeit in der Welteinrichtung. Wenn er z. B. ausführt, es gäbe in der Welt keine Martyrer, wenn es keine Grausamkeit und Bosheit gäbe, so soll damit die Weisheit und Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung dargethan, nicht eine ästhetische Einrichtung, welche das Licht durch den Schatten hebt, aufgezeigt werden.

Wenn Thomas die Thätigkeit der Creatur gegenüber der göttlichen Bewegung eine werkzeugliche nennt, so ist das eben nur ein Simile; er hat zur Genüge erörtert, wie die ‚causae secundae‘ keine bloßen, leblosen, willenslosen Werkzeuge sind. Die grossen Probleme der Vereinigung der Willensfreiheit des Bösen mit der göttlichen Allmacht hat Thomas nicht adäquat lösen zu wollen sich vermessen: dass hierin der menschliche Verstand auf grosse Schwierigkeiten, auf Geheimnisse stösst, war der christlichen Speculation längst klar, bevor Kant durch einen Selbstwiderspruch behauptete, die menschliche Vernunft könne überhaupt nicht Uebersinnliches erkennen.

Ganz unzutreffend ist übrigens, was der Vf. mit Frohschammer gegen die Lösung jener Probleme durch Thomas vorbringt: „Ein Dilemma ist hier unvermeidlich. Legt man nämlich das Gewicht auf den Gedanken der Unselbständigkeit (des Uebels) so schreibt man dem Uebel eine so nebensächliche Bedeutung zu, wie sie jeder Erfahrung widerstreitet. Betont man aber mehr den Charakter des von Gott Zugelassenen, so führt dies zu der bedenklichen Consequenz, dass dann auch in den göttlichen Ideen die irdischen Defecte eine vorbildliche Existenz haben müssen.“

Schon die Disjunction ist unlogisch. Das Uebel ist sowohl ein bloßes ‚ens per accidens‘ und wird, wenigstens das moralische Uebel, zugleich von Gott zugelassen. Beides macht nicht die mindeste Schwierigkeit. Ersteres nicht, weil auch ein Unselbständiges, ein Nichts eine entsetzliche Bedeutung haben kann. Wenn das Uebel einem grossen nothwendigen Guten entgegengesetzt ist, dann hat es trotz seiner negativen nebensächlichen Bedeutung genau den Unwerth, welcher dem Werthe jenes Guten entspricht. Was aber für Bedenken darin liegen sollen, dass auch die Defecte in Gottes Erkenntniss von Ewigkeit vorhanden sind, ist nicht abzusehen. Freilich werden sie nicht per se, sondern durch Gegensatz zum Sein erkannt.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Von E. König. Leipzig, O. Wigand. 1888. gr. 8. IV, 340 S. *M.* 5.

„Die Anregung zu der vorliegenden Schrift ging von einer durch die Berliner Akademie gestellten Preisfrage aus, in welcher in Anbetracht der noch immer auseinandergehenden Ansichten über den Ursprung, den eigentlichen Sinn und die Geltung des Causalbegriffes und im Interesse einer Entscheidung der betreffenden Streitfragen eine kritische Darlegung der Theorie gefordert wurde.“ Wenn wir nun diese Schrift einer kurzen Besprechung unterziehen, so geschieht es sowohl deswegen, weil das Causalproblem noch immer eine der wichtigsten Fragen, ja der Centralpunkt der heutigen philosophischen Forschung ist, als auch aus dem Grunde, um daran zu zeigen, wie weit die Speculation sich verirren kann, sobald einmal ein schiefer Standpunkt gewonnen wird. Aber selbst die Verirrungen dienen ja dazu, die Wahrheit klar und fest zu stellen, und mit gutem Grunde sagt man, „ohne Geschichte der Philosophie keine rechte Philosophie.“

Der Verfasser steht auf dem Standpunkt Kant's und fühlt sich da so sicher, dass er sagt: „Die Hoffnung allerdings hat die Kritik der reinen Vernunft vernichtet, als ob es je gelingen könnte, das Wesen der Dinge oder das Band, welches alles Geschehen verknüpft, objectiv in abschliessender Weise zu bestimmen, indem sie zeigt, dass wir z. B. das Substrat der Körper immer nur durch Relationen, nie durch absolute Bestimmungen definiren können; aber ihren vollen Werth behalten die Versuche, soweit als möglich die Begriffe der Substanz und des Wirkens auszudenken. . . . Es ist verfehlt, wenn jemand nach Kant noch eine absolute Metaphysik versucht.“ Wenn demnach die Resultate der attischen Philosophie und der Scholastik schlechthin für „verfehlt“ bezeichnet werden, so überrascht aber noch mehr die Behauptung, dass die Bearbeitung des Substanz- und Causal-Begriffes vor Cartesius unbedeutend gewesen sei. „So gross auch das Verdienst des Aristoteles ist, welcher aus dem Gebrauche des gemeinen Denkens mit bewunderungswürdiger Analyse und Abstraction die Grundbegriffe ausschied, so hat doch erst seit Cartesius die philosophische Bearbeitung des Substanz- und Causalbegriffes einen festen Boden gewonnen, von dem aus sie continuirlich fortgegangen ist.“ Hier verlässt der Verfasser nicht allein den „festen Boden“ philosophischer Speculation, sondern auch den der Geschichte, die uns berichtet, wie Aristoteles und mit ihm die Scholastik gerade in die Erkenntniss der Ursachen und letzten Gründe die philosophische Forschung setzten¹⁾: „*Τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν ἐπιστήμη*“, und

¹⁾ Met. I. 2. (982 b.)

gerade über die Substanz und ihr Wirken so eingehend handelten, dass wir es wiederholt lesen können¹⁾: „*Αὐτὰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἰτία ζῆταια τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ἤ ὄντα*“; und ferner²⁾: „*καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία.*“ Und selbst der „Fortschritt in der continuirlichen Entwicklung“ dieser Frage, den der Verfasser bei Leibniz verzeichnet, die „Einführung des Satzes vom hinreichenden Grunde“ — wir finden diesen Gedanken fast mit denselben Worten bei Aristoteles. Man vergleiche doch (Leibniz): „le principe d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un évènement arrive, qu'une vérité ait lieu“ — und (Aristoteles): „*πασῶν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὄθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γηγώσκειται*“.³⁾ Allerdings nachdem Cartesius die Einheit der menschlichen Natur zerrissen und die geistige und körperliche Substanz sich einander gegenüber gestellt hatte, und nachdem Locke mit seiner Theorie des Empirismus in England durchgedrungen war, musste der Boden für Theorien über Substanz und Causalität ein ganz anderer werden; ja er ist allmählich vollends verschwunden, da mit dem objectiven Kraftbegriff auch der Substanzbegriff schliesslich verworfen wurde.

Der Verfasser nennt das eine „Entwicklung“, ein „continuirliches Fortschreiten“, das in Kant seinen Abschluss fand; es ist aber leider nur eine traurige Verirrung, und auch Kant ist es nicht gelungen, auf den rechten Weg zurückzuführen.

Nach einer ziemlich breiten Uebersicht über den Causalbegriff in der Naturlehre des 17. und 18. Jahrhunderts zeigt der Verfasser die doppelte durchaus verschiedene Richtung in der „Entwicklung“ des Causalitätsgedankens: einerseits der Rationalismus und die „ontologische“ Interpretation der Causalität bei Cartesius und bei den sich an ihn anschliessenden Denkern: Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, Crusius; andererseits der Empirismus und die „phänomenalistische“ Interpretation bei Baco, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume; daran schliesst sich die theilweise reactionäre Strömung der schottischen Schule von Reid, und endlich der Versuch Kant's, die rationalistische und empiristische Richtung zu vereinen.

Gehen wir nun kurz auf die einzelnen Theorien ein. Der Rationalismus zunächst hat die objective Giltigkeit des Causalbegriffes nie in Zweifel gezogen; es handelte sich vielmehr darum, wie die Wirkung von der Ursache ausgeht. Cartesius selbst hält an der alten

¹⁾ Met. VI. I. (1028 b.)

²⁾ ibid.

³⁾ Met. IV. 1. (1013 a.)

Lehre von der Causalität und den vier Ursachen fest; unbestritten ist das Princip: „Effectus continetur in causa vel formaliter vel eminenter.“ Aber infolge seines Substanzbegriffes bringt er bereits Elemente in den Causalbegriff hinein, die später verhängnissvoll werden, vor allen seine Lehre von der ‚assistentia divina‘.

Malebranche gelangt von diesem Gedanken der ‚assistentia divina‘ vollends zum Occasionalismus; jede Wirksamkeit der Geschöpfe wird verworfen, Gott ist nicht allein erste, sondern auch einzige Ursache, sowohl im Bereich der Materie, wie des Geistes.

Spinoza kennt in Folge der Verdrehung der cartesianischen Substanztheorie nur eine einzige Substanz, alles andere ist deren Attribut und Modification. Daher wird der Causalbegriff bei ihm zu einem logischen Verhältniss; die eine Substanz (*natura naturans*) ist die „immanente“ Ursache der Dinge (*natura naturata*), und Ursache ihrer selbst (*causa sui*). „Ursache und Wirkung sind hier substantiell identisch“, bemerkt mit Recht der Verfasser; „aber es ist unmöglich, mit dem Begriff der logischen Abfolge auszukommen, vielmehr ist eine zeitliche Disposition der Ursache anzunehmen, vermöge welcher sie den Effect gerade jetzt hervorbringt, und nicht ewig, wie der Grund die Folge, mit sich führt.“

Auch Leibniz wird von der cartesianischen Lehre über die Substanz beeinflusst, und sucht in seinem System von der prästabilierten Harmonie das Problem des 17. Jahrhunderts zu lösen; daher zieht er das Princip vom hinreichenden Grunde heran; alles ist durch die in den Realen gelegenen Gründe bestimmt. Den Causalnexus zwischen den einzelnen Zuständen in demselben Reale leugnet er nicht, wohl aber die „transiente“ Causalität des einen Reale auf das andere.

An Leibniz schliessen sich Wolff und Crusius an, von denen der erstere die Gedanken von Leibniz „ausbildete“, indem er das doppelte Verhältniss der realen Abhängigkeit und des begrifflichen Zusammenhanges erläuterte: „Principia cognoscendi, fiendi, agendi, essendi“, während Crusius „in einer schwachen Gegenbewegung gegen Leibniz-Wolff“ noch weiter zwischen Real- und Erkenntnisgründen unterscheidet. Er formulirte daher sein Causalgesetz: „Was zu sein beginnt, das entsteht von einem andern Wesen.“

Bei all den genannten Philosophen behandelt der Verfasser sehr eingehend ihre Lehre über die Wirkungsweise („Wie“) der einzelnen Ursachen, sowohl mit Rücksicht auf Gott, als auch auf die Causalität in der materiellen Welt und im seelischen Gebiete, (Erkenntnis, Wechselwirkung, Willensthätigkeit), so dass wir sozusagen eine Geschichte der Philosophie dieser Periode vor uns haben. Auf alle diese Punkte näher einzugehen, ist uns unmöglich, obwohl wir auch mit manchen

historischen Auseinandersetzungen nicht ganz einverstanden sind. Nur eines sei noch erwähnt: Der Verfasser klagt über die Inconsequenz des Cartesius in dessen Lehre von der Willensfreiheit; auch Malebranche und Leibniz, selbst Locke ist ihm zu wenig Determinist, während Spinoza als der Urheber des Determinismus gepriesen wird, der „zuerst den Weg gefunden“, um den „unvermeidlichen Conflict des Indeterminismus mit den Grundvorstellungen der Physik“ zu lösen. Jene Denker fühlten eben richtig heraus, dass die Freiheit im Determinismus verloren geht, und es brauchte darum gar keiner weiteren „äusseren“ Gründe für eine solche Auffassung, obwohl es wahr ist, dass Cartesius vor allen katholisch bleiben wollte, und Malebranche „auch den Begriff des Wunders bestehen lässt.“

In ganz anderer Weise entwickelte sich die Lehre von der Causalität bei den Empiristen. Während Baco von Verulam an der alten Lehre nichts ändert, auch Hobbes das Causalprincip keineswegs in Frage zieht, und die Thätigkeit der bewirkenden Ursache in die Summe der Bestimmungsgründe der Wirkung verlegt, leugnet Locke, der Urheber des Empirismus, dass wir die Substanz erkennen. Folgerichtig, — bemerkt der Verfasser, — hätte Locke auch den Kraftbegriff eliminiren müssen, aber so weit geht er noch nicht, auch die Causalität zu leugnen. Berkeley ist der erste, der den Causalnexus aufhebt und alle Erscheinungen auf phänomenale Regelmässigkeit zurückführt; aber auch er thut dies nur für die äussere Erscheinungswelt; für die innere Welt des Geistes und Willens hält er den Causalnexus bei. Hume vollendet dann das Zerstörungswerk: Causalität ist weder auf dem Gebiete der äusseren, noch inneren Erfahrung gegeben, das Causalprincip beruht auf blosser subjectiver Annahme und Gewohnheit; gegeben ist nur die Relation der Contiguität und Succession der Erscheinungen, alles übrige, auch der reale, innere Zusammenhang wird gewohnheitsmässig hinzugedacht. Mit Recht weist der Vf. darauf hin, wie es „wohl selten in der Geschichte ein Beispiel eines solch' inneren Zusammenhanges von Denkern gebe, als dieses zwischen Locke, Berkeley und Hume.“ Dann ist aber folgerichtig mit Hume auch Locke widerlegt. Reid machte gegen Hume's Scepticismus den Causalgedanken wieder geltend, doch mit Berufung auf den „common sense.“ Er leitet über zu Kant, welcher die Einseitigkeit sowohl des Empirismus, als auch des Rationalismus durch eine Verknüpfung beider zu heben suchte. Darin hat Kant recht gesehen, dass weder der Empirismus, noch der Rationalismus zum Ziele führt; das ist ja auch die aristotelisch-scholastische Lehre. Aber zu den weiteren erkenntnisstheoretischen Grundsätzen der Vorzeit wollte Kant nicht zurückkehren, und ist darum über den Subjectivismus nicht

hinausgekommen. Das Causalgesetz ist bei Kant ein synthetisch-apriorisches Urtheil: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.“ Der causale Zusammenhang ist demnach nicht objectiv an den Dingen, da die Causalität eine Kategorie des Verstandes ist, und es wird nicht die Erkenntniss durch das Object, sondern das Object durch die Erkenntniss bestimmt. Es ist daher unsere Erkenntniss immer nur eine subjective und relative; eine „absolute Metaphysik ist unmöglich.“

Da der Vf. ganz an die Lehre Kant's sich anschliesst, so ist aus dem Gesagten ersichtlich, wie viel er „zur Entscheidung“ dieser Frage über das Causalverhältniss beigetragen hat. Das Causalitätsprincip ist ein analytisch-apriorisches Urtheil, wie in der aristotelisch-scholastischen Philosophie oft bewiesen ist, und so lange man zu dieser Theorie nicht zurückkehrt, wird man vergebens eine endgültige „Entscheidung“ erwarten.

Kalksburg.

C. Ludewig S. J.

**De humanæ cognitionis modo, origine ac profectu ad mentem
s. Thomæ doctoris angelici Supplementum. Auctore J. B.
Tornatore. Placentiæ 1891.**

Geht unsere Sinneserkenntniss und unsere Vernunftkenntniss vom Unbestimmten, Allgemeinen zum Einzelnen fort oder umgekehrt? Es ist dieses eine alte Frage. Der Stagirite hat die Lösung derselben mehr oder minder in der Schwebel gelassen, sodass seine Lehre insofern ein Zankapfel der peripatetischen, insbesondere der peripatetisch-scholastischen Schule geworden ist. Nach dem Aquinaten geht sowohl unsere Sinneserkenntniss wie unsere Vernunftkenntniss vom Allgemeinsten aus, um zum Besonderen und Einzelnen vorzuschreiten, sodass das unbestimmt Seiende das Ersterkannte der menschlichen Vernunft ist (*primum cognitum, quod cadit sub apprehensione intellectus*); nach Duns Scotus ist als solches dagegen die unterste Art (*species specialissima*) oder nach anderen Stellen das unbestimmt Einzelne (*individuum vagum*) zu betrachten. Während in nachmittelalterlicher Zeit die Scotistische Lehre anbetrachts dieser ihrer doppelten Ausprägungsweise ein Zankapfel der Erklärer wurde, ist in neuester Zeit umgekehrt die einschlägige Thomistische Lehre ein solcher geworden. So besonders in Italien. Liberatore, Cornoldi u. A. betrachten gleich den ältern Thomisten als erstes Erkenntnisobject der menschlichen Vernunft im Sinne des englischen Lehrers das durch Abstraction vom Sinnlichen gewonnene unbestimmt Seiende, welches als solches weder geschaffenen noch ungeschaffenen Charakters ist, Rosmini mit seinen Anhängern will als

solches im Sinne desselben das unbestimmt Seiende betrachtet wissen, welches realidentisch ist mit dem ungeschaffenen Seienden und somit ein Theilmoment der Gottheit (appertinenzia di Dio) während im strengsten Gegensatze hiezu Tornatore ein geschaffenes Seiende, nämlich die Substanz der menschlichen Seele, sofern sie sich unbestimmt verhält zu allen Gegenständen vernünftiger Erkenntniss, als solches vertheidigt. Der Letztere hat seine Auffassung schon in verschiedenen Artikeln der zu Piacenza erscheinenden Zeitschrift ‚Divus Thomas‘ vertreten und dieselben dann in einer dem Erzbischof von Neapel und Cardinal Sanfelice gewidmeten Schrift: „De humanae cognitionis modo, origine ac profectu ad mentem s. Thomae doctoris angelici“ (1885) einem weitem Leserkreise übergeben. Da seine Auffassung verschiedenen Vertretern der Thomistischen Lehrrihtung als völlig neu erschien und zwar mit vollem Rechte, wie sich zeigen wird, veröffentlichte er im ‚Divus Thomas‘ zur Vertheidigung derselben eine weitere Reihe von Artikeln, die er 1891 als „Supplementum“ zu vorerwähnter Schrift herausgab. Wir wollen uns gegenwärtig zur Aufgabe machen, diese seine mit Aufgebot vielen Scharfsinnes vertretene Auffassung aus dem Netze vielfach sich wiederholender und ineinander verschlungener Gedankenwendungen auszulösen und ihren Grundzügen nach auf freie Weise wiederzugeben und schliesslich einer kurzen Würdigung zu unterstellen.

Vom h. Thomas v. Aq. wird de veritate q. 10. a. 11. ad 10^m das von der menschlichen Vernunft zuerst Erkannte als Seiendes ganz im allgemeinen (ens per communitatem) vom Seienden, welches der Ursächlichkeit nach das Erste ist (ens quod est causalitate primum) unterschieden, wird von ihm also — das ist die Folgerung Tornatore's — als etwas Geschaffenes gefasst im Unterschiede von Gott als dem Unerschaffenen. Welcher Art wird nun dieses Geschaffene sein? Wird es eine rein immaterielle Form sein? Nein; denn die Engel werden von uns nur indirect erkannt, nicht direct. Wird es eine materielle Form sein? Abermals nein; denn eine solche ist etwas Besonderes, nichts Allgemeines. Es bleibt somit nur übrig, dass es eine immaterielle Form sei, welche zugleich der Materie als belebendes Princip verbunden ist, die menschliche Seele nämlich. Diese ist also das erste Object unserer intellectuellen Erkenntniss. Selbsterkenntniss ist die Grunderkenntniss unserer Vernunft. Die menschliche Seele vermag schon als Sinnenseele Vieles zu werden, indem sie sich vermittelst der sinnlichen Erkenntnissformen den materiellen Dingen verähnlicht und sie abspiegelt, besitzt innerhalb dieser Grenze somit Allgemeinheit und Unendlichkeit. Als Princip des an kein körperliches Organ gebundenen intellectuellen Lebens vermag sie aber nicht blos Vieles, sondern Alles zu werden, indem sie vermöge der durch die ‚thätige Vernunft‘ erzeugten geistigen

Erkenntnisformen auf irgend eine Weise kraft göttlicher Mitwirkung alle Objecte zu erkennen, wenngleich nicht voll zu begreifen vermag; sie besitzt insofern also eine Allgemeinheit und Unendlichkeit von ganz unbeschränkter Art trotz der individuellen Beschränktheit ihrer Natur. Wenn sie sich selber als ‚ens commune‘ erfasst, kann sie sagen: „Ich bin ich und nur ich bin, und insofern bin ich das Seiende und alles Seiende; ich bin alles Seiende, weil ohne Figur, schlechthin einfach, unermesslich, weil ohne Quantität, unwandelbar und ewig, weil ohne Zeitfolge, allgemein und in mir Alles umfassend, weil aller Potenz baar und ledig.“ (Suppl. p. 31.)

Auf nachbildliche Weise (modo intentionali, repræsentativo) kann die menschliche Seele so Alles werden, wiewohl nicht auf reale Weise. Sie ist ihrem Erkennen nach erhaben über alle Gattungen, Arten und Unterschiede des Seienden und geht auf alle, ohne ihrer Wesenheit nach mit anderen Wesenheiten deshalb zusammenzufallen. Als allgemein Seiendes erkennt sie sich selber in Allem: in qualibet sua cognitione anima humana apprehendit seipsam (Suppl. p. 124 sq.). Nur dadurch, dass sie als erstes Object sich selber erfasst, vermag sie andere Objecte auf intellectuelle Weise zu erfassen, namentlich auch eine Welt ausser ihr und Gott als unendlichen Urgrund von Allem. Diese ihre Selbsterkenntnis kommt zu stande unter Voraussetzung der sinnlichen Erkenntnis und deren Phantasmen, ganz besonders des Phantasmas des eigenen Körpers, indem die ‚thätige Vernunft‘ durch Abstraction von letzterem das intelligible Bild der eigenen Seele erzeugt und der ‚aufnehmenden Vernunft‘ einprägt. Sie wird somit nur gewonnen durch abstractive Thätigkeit, wiewohl ihr nicht von anderwärtsher Evidenz zukommt, sondern unmittelbar durch sich selber. (Divus Thomas vol. II. p. 540 sq.; Suppl. p. 42 sq.)

Das Ersterkannte der menschlichen Vernunft ist nach der Lehre des h. Thomas v. Aq. das unbestimmt Seiende schlechthin, nicht das unbestimmt Seiende als Theilmoment Gottes im Sinne von Rosmini und nicht die eigene Seele im Sinne von Tornatore. Nur letzteres möge hier näher begründet werden! Allerdings gilt die menschliche Seele dem englischen Lehrer als ein Seiendes, welches dem Ausdrucke des Stagiriten gemäss auf erkennende Weise Alles zu werden vermag; sie gilt ihm insofern jedoch nicht als der erste Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis. Wenn de veritate q. 10. a. 11. ad 10^m als solcher das Seiende im allgemeinen bezeichnet wird im Unterschiede von dem ursächlich Ersten, so kann daraus nicht gefolgert werden, dass es ein erschaffenes sein müsse, weil letzteres ein unerschaffenes ist. Der erste Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis wird an der angeführten Stelle als ein Seiendes bezeichnet, welches von Allem ausgesagt wird und wesen-

haft identisch ist mit jeglichem Dinge (quod de omnibus praedicatur, quod idem est per essentialiam rei cuilibet); ein derartiges Seiende ist die menschliche Seele nicht, da sie nicht aussagbar ist von allen ihr gegenständlichen Dingen und nicht jegliches Ding selber ist. Nach Thomas wird die menschliche Seele erkannt durch Reflexion aus ihrer Thätigkeit, hat also die Erkenntniss dieser letzteren zur Voraussetzung und kann somit nicht erster und directer Gegenstand der Vernunftkenntniss sein. Sie ist nach ihm ferner ein Seiendes, welches nicht miterkannt wird in aller und jeder Vernunftkenntniss. Sie ist nach ihm auch ein bloß thatsächlich Seiendes, dessen Erkenntniss den schlechthin nothwendigen, unveränderlichen Principien nicht als Stützpunkt zu dienen vermag; sie kann vielmehr nur vermöge der letzteren zur Erkenntniss ihrer selbst gelangen. Die Auffassung Tornatore's lässt sich aus diesem Grunde mit der Lehre des h. Thomas nicht vereinbaren. Sie lässt sich auch nicht in Einklang bringen mit der Natur der menschlichen Erkenntniss selber; denn diese kann einen Rückgang auf das eigene Selbst nur bethätigen an der Hand anderweitiger Vernunftkenntnisse, ohne welche ein solcher Rückgang nicht vollzogen werden könnte. Welche unter diesen als die erste zu gelten habe, ob diejenige, welche auf das Allgemeinste geht, wie Thomas annimmt, oder diejenige, welche auf das Einzelne geht, um von ihm erst zum Allgemeinen aufzusteigen, wie stellenweise Duns Scotus, wie Suarez u. A. annehmen, soll gegenwärtig nicht in Erörterung gezogen werden.

München.

Dr. Al. Schmid.

Theorie der Gesichtswahrnehmung. Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnisslehre. Von E. L. Fischer. Mainz, Kirchheim. 1891. XVI, 392 S. *M.* 7.

Mit diesem Werke tritt der bekannte Autor in eine Lücke der philosophischen Literatur. Man hat das Gebiet der Sinneserkenntniss allzu einseitig den Physiologen überlassen und dann von ihnen als gesichertes Ergebniss der Forschung manche Theorien herübergenommen, die zum mindesten höchst zweifelhaft sind. Auf diese Weise hat sich der Idealismus wieder in die Erkenntnisslehre eingeschlichen und wenigstens auf Seite der Gegner unserer Weltanschauung eine grosse Reihe Anhänger gewonnen. Bei uns dagegen verhielt man sich vielfach gegen unbestreitbare naturwissenschaftliche Thatsachen ablehnend und wusste von den Errungenschaften der physiologischen Forschung keinen Nutzen zu ziehen.

Fischer stellt sich die Aufgabe, seinen Standpunkt, den „kritischen Realismus“, sowohl gegenüber dem Idealismus als dem „extremen“ oder

„naiven Realismus“ zu begründen und so zur Lösung des Problems der Wahrnehmung beizutragen. Er theilt sein Werk in vier Abschnitte: 1. der absolute Objectivismus oder der extreme Realismus (S. 5—25), 2. der Subjectivismus der neueren Physiologie (S. 26—118.), 3. der Idealismus der neueren Philosophie (S. 119—196), 4. der relative Objectivismus oder der kritische Realismus (S. 197—392). Die ersten drei Abschnitte sind vorwiegend geschichtlich und kritisch, der letzte soll positiv die Theorie des Verfassers aufbauen. Man muss jedoch bemerken, dass auch der vierte Abschnitt zahlreiche historische und kritische Partien enthält, wodurch der eigentlich constructive Theil auf etwa 130 Seiten beschränkt wird. Wenn man noch dazu bedenkt, dass die Nummer IV des vierten Abschnittes (S. 318—392) nöthige Untersuchungen enthält, die grossentheils nur in losem Zusammenhang mit dem Zweck des ganzen Werkes stehen — der Schluss (S. 376—392) macht eine Ausnahme —, wird man zugestehen müssen, dass der Kritik ein sehr weites Feld eingeräumt wurde. Der Verfasser kritisirt eingehend und scharf, zuweilen etwas höhnisch, wie die Bemerkungen beweisen, die S. 14 f. gegen Pesch oder S. 176 gegen Schuppe, S. 360 gegen Windelband gerichtet sind. Den deutschen Philosophieprofessor hat er offenbar gar nicht lieb. Man wird übrigens Fischer, was die Kritik betrifft, im allgemeinen beipflichten und seine Ausführungen für zutreffend halten müssen.

Ihre Schattenseiten hat dagegen die Eintheilung, welche der Autor seinem Stoffe angeeignet liess. Dieser reine historische Gang bringt es mit sich, dass gegen gleiche bei verschiedenen Schriftstellern vorkommende Irrthümer oft an vier bis fünf verschiedenen Stellen des Buches die gleichen Argumente mit den gleichen Ausdrücken vorgeführt und eine gewisse Eintönigkeit in den sonst flotten Gang der Darstellung gebracht wird. Ein Beispiel hiefür bieten die Argumente gegen die Ansicht, die Empfindungen der Sinne seien Bewusstseinsvorgänge, oder die Veränderungen in den Sinnesorganen seien das eigentliche Object der äusseren Wahrnehmung. Was Fischer Subjectivismus und Idealismus nennt, unterscheidet sich kaum sachlich, es handelt sich um den gleichen idealistischen Standpunkt, das einermal von Physiologen, das anderemal von Philosophen vertreten. Dadurch wird auch die Trennung des zweiten und dritten Abschnittes eine künstliche. Als völlig ungenügend muss die Behandlung bezeichnet werden, die Fischer der Scholastik angeeignet lässt, denn mit dem extremen Realismus meint er offenbar die alten und neuen Vertreter der Scholastik. Ist Pesch ihr einziger oder der einzige Vertreter dieser Richtung, welcher der Erwähnung werth ist? Gerade unter den modernen Schülern des hl. Thomas herrscht nicht ausnahmslos das, was Fischer extremen Realismus nennt. Ich erinnere an Stöckl, dessen Ansicht aus dem „Lehrbuch der Philosophie“ ersehen werden kann.

Für die Behandlung des Themas von der Sinneswahrnehmung gibt es zwei Ausgangspunkte, beziehungsweise zwei Methoden: die eine sucht von den physiologischen Thatsachen zu den allgemeinen Erkenntnisprincipien vorzudringen, die andere von diesen aus zur Erklärung der Thatsachen vorzudringen. Den letzten Weg schlugen die Scholastiker ein, die zwar unbestreitbare Axiome geltend machen, aber sie bisher wohl nicht genügend auf die physiologischen Thatsachen anzuwenden verstanden. Auf dem ersten Weg ging die Physiologie und moderne Philosophie vorwärts, verfiel jedoch schliesslich dem Subjectivismus und Idealismus. Die Lösung des Problems beruht darauf, eine richtige Brücke von den Thatsachen zu den Principien zu schlagen. Dieses gelingt durch den Nachweis, dass äusseres Object, Alteration des Sinnesorgans und Vorgang in der Erkenntnisssphäre der Seele in realem organischem Zusammenhang stehen. Ich kann nun nicht finden, dass Fischer hier einen wesentlichen Fortschritt gemacht hat. Schon seine Definition der Sinnesempfindung gegenüber der Sinneswahrnehmung scheint mir nicht glücklich. Die Empfindung ist nach ihm nicht etwa ein Moment, das unter gewissen psychologischen Bedingungen zur Erkenntnis oder Wahrnehmung führt, sondern eine Begleiterscheinung und zwar eine für das Erkenntnisgebiet ziemlich gleichgiltige Begleiterscheinung der Wahrnehmung, nämlich: „das unmittelbare, durch Reizung eines sensiblen Nerven hervorgerufene Bewusstwerden eines gegenwärtigen inneren Zustandes, beziehungsweise einer gegenwärtigen inneren Zustandsänderung des eigenen Organismus“ (S. 222). Vergl. dazu die Stelle auf S. 236: „Auf dem Gebiet der theoretischen Erkenntnis spielt also die Empfindung, wie wir sie fassen, nur eine untergeordnete Rolle.“ Trotzdem widmet ihr Fischer 40 Seiten. — Gehen wir auf die Darlegung des eigentlichen Wahrnehmungsvorganges über. Die Wahrnehmung definiert unser Autor als „die unmittelbare psychische Auffassung eines dem Bewusstsein gegenwärtigen Objectes.“ Diese Definition sucht er durch Analyse der Gesichtswahrnehmung unter Aufzeigung von fünf auf einander folgenden Stufen oder Processen zu rechtfertigen: 1. des chemisch-physikalischen, 2. des physiologisch-sensorischen, 3. des psychologischen, 4. des physiologisch-motorischen, 5. des Perceptions-Processes.

Mit dem zweiten Process gelangt er bis zur Constatirung eines eigenthümlichen Reizzustandes gewisser sensorischer Nervencentra der grauen Gehirnssubstanz, welche von der Stäbchen- und Zapfenschicht der Netzhaut aus erregt wurden. Soweit stimmt Fischer ungefähr mit den Physiologen überein. Wie geht nun aber der Reizzustand der Hirncentra auf die Seele über (Process 3.)? Fischer weiss sich nicht anders zu helfen, als einen functionellen Parallelismus zwischen Leib und Seele anzunehmen. Der Leib ist ein höchst verwickeltes Sy-

stem von materiellen Elementen oder Kräften, die Seele eines von immateriellen Energien. Beide Systeme entsprechen einander, das eine steht mit dem andern in Wechselwirkung, jede Veränderung des Leibes bringt einen Vorgang oder Zustand in der Seele mit sich. (S. 270.) Wie aber? Erzeugt die Seele diesen neuen Zustand aus sich selbst, nur angeregt vom Leibe, oder wird der neue Zustand in ihr schlechtweg durch den des Leibes hervorgebracht, so dass sie sich passiv dabei verhält? Fischer lässt uns darüber im Unklaren, aber fast scheint es, weil er sonst die Passivität bei der Erkenntniss der Seele zurückweist, und in der That deren Immaterialität nicht aufrecht erhalten werden könnte, wenn in ihr durch den Leib schlechtweg Veränderungen bewirkt würden, als trete er für die erste Alternative ein. Das wäre dann eine Erkenntniss durch eine Art von prästabiler Harmonie (Lotze nach Leibniz?), aber damit müssen idealistische Zweifel über die Objectivität der Erkenntniss erst recht aufsteigen. Sei dem übrigens wie ihm wolle, diese Zustandveränderung der Seele, welche durch einen Reizzustand des Gehirnes hervorgerufen und von Fischer im Gegensatz zur „Empfindung“ der Physiologen als „Sensation“ bezeichnet wird, bezieht sich auch nach der Darstellung unseres Autors zunächst lediglich auf eine Erscheinung des Gehirns, nicht auf eine in der Aussenwelt. Wie erfassen wir denn die Aussenwelt? Wir erfahren darüber nichts anderes als was uns in der Darlegung des vierten Processes mitgetheilt wird. Da ist die Rede zuerst von der Accommodation (durch einen lapsus calami wird immer Accommodation geschrieben), dann von den Kurzsichtigen und ihren Brillen, endlich, und darauf kommt es hier an, von der Projection (S. 290). Fischer versteht darunter „einen eigenthümlichen dynamischen Vorgang, der auf einer speciellen Energie der vitalen Netzhaut beruht, welche das Vermögen besitzt, die auf ihr entworfenen und von der Seele unbewusst empfangenen Bilder nach aussen zu versetzen.“ Ferner: Das Gesetz der Projection ist „ein Gesetz, das unserm optischen Apparat von Natur aus innewohnt und darum schon dessen erste Functionen beherrscht. Dieser Vorgang erfolgt ganz unabhängig vom Bewusstsein und durchaus unwillkürlich vermöge eines Naturmechanismus des Sehapparates.“¹⁾ Allerdings ist dieser Process seinem innersten Wesen nach für uns räthselhaft. Aber das ist kein gültiger Grund, ihn zu leugnen; denn es gibt noch vieles Andere, das ebenso räthselhaft erscheint, aber dennoch von der Wissenschaft festgehalten wird, wie z. B. die Gravitation, sowie überhaupt das Wesen der Naturkräfte und ihrer Wirkungen“ (S. 302 f.). Also das ist es: wir erfassen beim Sehen die Aussendinge durch eine Art von Umstülpung oder von Abschiessen der Netzhautbilder! Dieses Abschiessen ist nicht bildlich, sondern grob mechanisch zu

¹⁾ Beim Autor nicht durchschossen gedruckt.

nehmen; räthselhaft, in der That! Die Physiologen selber erklären die Erscheinungen der Projection als durch einen psychologischen Act hervorgerufen, das kann man verstehen, wenn auch vielleicht nicht billigen; was aber Fischer bringt, ist eine ganz undenkbare Aufstellung. Wäre sie aber auch richtig, was hätte er damit gewonnen? Damit wäre sich die Seele im Erkenntnissact nur bewusst, dass die Netzhaut mit Naturnothwendigkeit ein irgendwie entstandenes Bild hinausverlege, d. h. eine Aussenwelt erschaffe, der Zweifel aber, ob draussen ein entsprechendes Object existire, wäre nicht beseitigt und so auch der Idealismus nicht überwunden.

„Daran“ (an den vierten) „reihet sich unmittelbar der Perceptionsprocess“, d. h. indem die Seele sich der Projection bewusst wird, erkennt sie die Aussendinge. Wenigstens bringt der Autor nichts Neues mehr über die Perception, sondern legt den Inhalt derselben auseinander als einer auffassenden, unterscheidenden, zusammenfassenden Thätigkeit, und bespricht weiters verschiedene Bedingungen derselben, wie Intensität der Lichtstrahlen, Dauer ihrer Einwirkung, Ort und Grösse der gereizten Netzhautfläche, normale Constitution des Sehapparats, Bedingungen, die zum Theil besser im Vorausgehenden hätten besprochen werden sollen. Hiemit glauben wir nachgewiesen zu haben, dass die fünf Prozesse bei Fischer in kein reales Verhältniss gebracht sind, und auf diese Weise trotz aller Betonung des realistischen Standpunkts nicht einmal der Idealismus besiegt erscheint.

Im Anschluss an das Gesagte seien uns noch einige specielle Bemerkungen gestattet. Zu S. 18 ff. Fischer missversteht hier die Scholastiker. Nach dem hl. Thomas (Quodlib. VII. a. 1.) heisst die Wahrnehmung trotz der ‚species sensibilis‘ unmittelbar, weil sie sich direct auf die Aussendinge als Object bezieht, nicht auf die species, wenn auch durch sie. Der Einwurf Fischers träfe seine eigene Ansicht. — S. 172. „Durch die Perception werden wir befähigt, das äusserlich Wahrgenommene in einem analogen ideellen Bild innerlich zu reproduciren.“ (?) Die äussere Wahrnehmung besteht in dieser inneren Reproduction. — S. 237. „Die Wahrnehmung ist die unmittelbare psychische Auffassung eines dem Bewusstsein gegenwärtigen Objectes.“ (?) Eines gegenwärtigen Objectes ja, aber dem Bewusstsein gegenwärtig wird ein Object eben durch die Wahrnehmung. — S. 239: Dass das Gefühl sich selber fühlt, ist kaum richtig. Das psychologische Object der Gefühle ist der im Zustand der Trauer, des Schmerzes, der Lust befindliche Mensch; es handelt sich um eine Reflexivthätigkeit. — S. 245: Diese Darstellung des Brennpunktes ist falsch. — S. 260: Die betreffende Folgerung hat nichts Zwingendes, selbst gleichartige Nerven vorausgesetzt; können ja auch ganz verschiedene Wellensysteme des Lichts, entsprechend der rothen, grünen

Farbe u. s. w., durch den gleichen Aether, sowie alle Schallwellen durch die gleiche Luft und die gleichen Organe des Ohrs fortgepflanzt werden. — S. 365 ff.: Mit seinen Erörterungen über „Wahrheit“ stösst Fischer offene Thüren ein, denn die Scholastiker definiren so wie er, Stöckl z. B.: „Wahrheit ist Uebereinstimmung des Inhalts unserer Erkenntniss mit dem Erkenntnissgegenstand.“

Vielleicht hätte sich der Autor seine philosophische Aufgabe erleichtert, wenn er die Tast- oder Hörwahrnehmung zum Object seiner Analyse gewählt hätte. Der Hörapparat z. B. ist anatomisch genau bekannt, seine Function sicher constatirt, während Auge und Sehen noch soviel Unbekanntes und ihre Theorie soviel Zweifelhafte bieten, dass sie sich schlecht als Ausgangspunkt philosophischer Erörterungen eignen. In den rein physiologischen Fragen hat Fischer entschieden für die Nativisten und speciell für Hering Partei genommen, während er Helmholtz und die Empiristen recht stiefmütterlich behandelt. Doch ist er keinem Problem aus dem Wege gegangen und hat es trefflich verstanden, das schwierige Gebiet der physiologischen Optik der Einsicht des Nichtfachmannes näher zu bringen. Die Fülle des Materials, welches durchgearbeitet werden musste und in diesem Werke gesammelt vorliegt, war eine erstaunliche. Gewandt wie immer lässt uns der Autor die Geistesmühe nicht merken, die er auf dessen Sichtung und Ordnung verwendet hat. Ja, seine Klarheit und die Anschaulichkeit seines Stiles bewirken, dass wir mit ihm scheinbar ganz leicht und mühelos durch die Irrgärten der physiologischen und philosophischen Theoreme hinwandern. Ein Hauptverdienst hat sich Fischer offenbar damit erworben, dass er es endlich einmal unternahm, streng und consequent die auf dem erkenntniss-theoretischen und physiologischen Gebiete gangbare Münze, d. i. die gebräuchlichen Begriffe und Schlagwörter, auf ihre Berechtigung zu prüfen. Das wird seiner Arbeit ihren Werth stets erhalten, denn es herrschte hier eine unbegreifliche Gedankenverwirrung, ein wahrer logischer Laicismus. Wenn wir auch glauben, der Autor sei in einem Hauptpunkt hinter der Grösse und Schwierigkeit seiner Aufgabe zurückgeblieben, so hat er doch für eine künftige Theorie der Sinneswahrnehmung wacker vorgearbeitet; er wollte ja auch nur „zur“ Theorie der Sinneswahrnehmung seinen Beitrag liefern (Vorrede S. X).

Eichstädt.

Dr. Jos. Schwertschlagel.

Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicbron). Von Dr. A. Löwenthal. Berlin, Mayer und Müller. 1891. 131 S. *M.* 3.

Die Bemerkung Schneid's, die Schriften jüdischer Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik gruppiren sich sämmtlich um die französischen Werke ihres deutschen Glaubensgenossen Munk, und ihr Verdienst liege darin, dass sie die Gedanken, die Munk in seinen gediegenen Schriften niederlegte, im Detail ausführen und zu allgemeiner Anerkennung zu bringen suchen (Jahresbericht der Görres-Gesellschaft über die Verhandlungen der Section für Philosophie im Jahre 1877. Köln 1878, S. 79.), — diese Bemerkung vom Jahre 1877 bewahrheitet sich noch fortwährend, so unter anderem an der im Jahre 1889 erschienenen beachtenswerthen Monographie G u t t m a n n's: „Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol“ (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht) und nunmehr an der erweiterten Dissertation A. Löwenthal's: „Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol.“ Die erstgenannte Schrift verdankt ihren Ursprung der Thatsache, dass weder die Darstellung Munk's noch jene Seyerlen's eine ausreichende Kenntniss von der Gabirol'schen Philosophie ermöglicht, und zu dem, wie bereits Haneberg bemerkt hatte, auffällige Abweichungen zwischen beiden Darstellungen sich geltend machen. Guttman, auf dessen, wie es scheint, gediegene Arbeit, wir nicht näher eingehen, — eine Beurtheilung wird erst möglich sein, wenn die von Professor Cl. Bäumker angekündigte Ausgabe des lateinischen Textes vom „fons vitae“ vorliegt, — sucht nun eine auf Grund der lateinischen Uebersetzung des „Mekor Chajim“ unternommene möglichst treue und vollständige Wiedergabe der Gabirol'schen Gedanken zu bieten.

Löwenthal beabsichtigt in seiner Abhandlung mit Hilfe scharfsinniger Combinationen den Nachweis zu liefern, dass der nämliche S. ibn Gabirol auch Verfasser eines psychologischen Werkes gewesen sein müsse, das man im Mittelalter fälschlich, wenn auch nicht allgemein, dem A r i s t o t e l e s zuschrieb. Zu diesem Resultate führt ihn die Untersuchung eines bisher nur beiläufig erwähnten Tractates, welcher ihm in zwei Handschriften vorlag, einmal unter dem Titel: „Liber de anima a Dominico Gundisalino ab arabico in latinum translatus, continens decem capitula“, (so Löwenthal S. 79. Davon weicht die Angabe S. 14 nicht weniger als dreimal ab. Uebrigens hat bereits Prof. Cl. Bäumker im Archiv f. Gesch. der Phil. V, S. 116 f. darauf hingewiesen, dass die Publication nicht mit der wünschenswerthen Genauigkeit gemacht sei. So sei z. B. hier nicht Gundisalino, sondern Gumdissalino zu lesen;) — dann unter dem anderen: „Liber Dominici Gundisalini de anima ex dictis plurimum philosophorum

collectus.“ A. Jourdain ist der Erste, welcher den Tractat, der bisher nur in einer Handschrift bekannt war, erwähnte. Munk betrachtete ihn als ein Werk Avencebrol's oder seiner Schule. Guttmann, welcher bereits vor L. die Vermuthung ausgesprochen hatte, dass der eben genannte Avencebrol einen ‚liber de anima‘ verfasst habe, hielt ihn für eine Uebersetzung eben dieses Buches von der Seele.

Dem gegenüber zeigt nun L., dass der vorliegende Tractat eine Compilation sei. Die Capitel 8 und 9 mit den Fragen: „*utrum anima sit immortalis, de viribus animae, de propriis viribus hominis*“ entstammen fast wörtlich dem lib. VI. naturalium des Avicenna. Ferner stimmen die Einleitung von de anima und der Prolog des Joh. Hispanus zur Uebersetzung des l. VI. nat. in ihren ersten Hälften überein, während die zweiten darauf hindeuten, dass die ganzen Abschnitte auf eine gemeinschaftliche dritte Quelle zurückzuführen sind. Nun findet sich aber die nämliche Einleitung wie bei Dom. Gundisalvi auch in einer hebräischen Schrift des Gerson ibn Salomon (aus dem Ende des 13. Jahrhunderts.) Dadurch gewinnt L. einen Anhaltspunkt zu dem Beweise, dass das gemeinschaftliche Archetyp aller Wahrscheinlichkeit nach kein anderes als ein arabisches gewesen sein wird. Der Verfasser desselben muss seinen philosophischen Anschauungen zufolge Neuplatoniker, er muss ferner sehr vertraut gewesen sein mit der Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Noch mehr; da sich unter den bei Gerson und Dom. Gundisalvi vertretenen Theorien die für Avencebrol charakteristische Lehre von der Materie findet, so sind wir geradezu auf diesen jüdischen Philosophen selbst hingewiesen. Und in der That scheint aus dem ‚*fons vitae*‘ hervorzugehen, dass der Genannte ein psychologisches Werk verfasste.

Der bisherige Gedankengang begründet also eine höchst annehmbare Hypothese, deren volle Bewahrheitung bei dem seit einigen Jahrzehnten bethätigten Eifer für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und der stets wachsenden Kenntniss der Schriften und Anschauungen des 12. und 13. Jahrhunderts kaum mehr in allzuweiter Ferne steht. Alles übrige freilich, was L. zur Bestätigung seiner Meinung beibringt, ist ohne wesentlichen Belang. Erwähnenswerth ist nur noch, dass diese angeblich Avencebrol'sche Schrift in einer Uebersetzung auch dem Albertus Magnus vorlag. Nach der Jammy'schen Ausgabe citirt er sie unter dem Namen ‚*Collectanus*‘ und Joh. Toletanus, in dem wir offenbar den wohlbekannten Johannes des Uebersetzercollegiums zu Toledo wiederfinden, also Johannes Hispanus. Die Uebersetzung des Joh. Hispanus wird also wohl auch Dom. Gundisalvi benutzt haben.

Nun ist also die Herkunft der Einleitung und der ersten sieben Capitel, ferner des 8. und 9. Capitels der Schrift Gundisalvis, soweit möglich, erwiesen. Eine Schwierigkeit bietet nur noch das 10.

Capitel. Es enthält eine Reihe von Stellen aus dem neuen Testament (L. sind deren mehrere entgangen), mehrere offenbare Anklänge an das bekannte Buch ‚de spiritu et anima‘; endlich ist einmal Boëthius citirt. L. hält dafür, dass auch dieses Capitel der Hauptsache nach dem jüdischen Philosophen entnommen sei. Mir scheint es dem Inhalt und der Form nach entweder eine selbständigere Leistung Gundisalvis oder einen überwiegenden Einfluss christlicher Quellen zu verrathen.

Der Verfasser theilt am Schlusse seiner Abhandlung den lat. Text des Gundisalvi'schen Tractates mit, die Excerpte aus Avicenna ausgenommen; ebenso einen Abdruck des hebräischen Textes der Schrift des Gerson ben Salomon. Was den lateinischen Text betrifft, so vermag ich nicht zu entscheiden, inwieweit derselbe Anspruch auf Verlässigkeit erheben kann. Jedenfalls wäre es zweckmässiger gewesen, denselben ganz zu veröffentlichen. Ein Mangel sodann, der wohl leicht hätte vermieden werden können, ist die im ganzen Buche herrschende auffallende Incorrectheit des Druckes. Ausserdem will ich nur noch darauf hinweisen, dass eine viel einflussreichere Beziehung, als sie zwischen Dom. Gundisalvi und Wilh. von Auvergne besteht, in der älteren Franciscanerschule zu suchen ist. Es war nämlich nicht erst Duns Scotus, wie L. meint, welcher die eigenthümliche Lehre des Avencebrol von der Materie in die christliche Scholastik hinüber nahm. Endlich wird sich schwerlich beweisen lassen, dass der „Materialismus der neueren Zeit keinen anderen Ausgangspunkt“ gehabt habe, als die durch eben jene Lehre von der Materie bedingte Annahme von der Zusammensetzung der menschlichen Seele, namentlich wenn man berücksichtigt, welche Umdeutung diese Lehre in der christlichen Schule von Anfang an erfuhr. — Im Ganzen ist jedoch die Schrift L.'s ein schätzenswerther Behelf für jeden, welcher die Entwicklung der Scholastik genauer verfolgen will.

Regensburg.

Dr. J. A. Endres.