

Recensionen und Referate.

Gegen den Materialismus. Gemeinfaßliche Flugschriften. — Nr. 4:

Die Seele in der Schrift. Graphologische Forschungsergebnisse. Von J. Mendius. 31 S. (Erfurt, Institut für wissenschaftliche Graphologie). — Nr. 5: **Kunst und Nachahmung.**

Von Dr. W. Bormann. Stuttgart, C. Krabbe. 1892. 48 S. à Ab. 0,75.

Die zwei hier genannten Flugschriften entsprechen dem früher¹⁾ dargestellten Charakter des Unternehmens. Sie behandeln Gegenstände, welche auf ein allgemeines Interesse Anspruch machen können, in leicht verständlicher, ansprechender Form, um dem allgemeinen Bewusstsein der Menschheit, dass ohne Vernunft das menschliche Leben unverständlich sei, lebhaften Ausdruck zu geben.

1. Man kann über die Graphologie als Wissenschaft verschiedener Ansicht sein. Es wird noch lange brauchen, bis dieselbe die vom Vf. ihr zugewiesene Bedeutung in der Criminaljustiz erlangen und kein Vater seine Tochter verheirathen wird, bevor er die Schrift des Bräutigams einem Graphologen zur Beurtheilung übergeben hat. Ebenso wird es der Graphologie nicht zur Empfehlung dienen, wenn man sie mit der Phrenologie und Chiromantie zusammenstellt. Dennoch ist es aber unbestreitbar, dass die Schrift des Menschen als Fixirung des inneren Wortes eine ähnliche Bedeutung wie das mündliche Wort hat und nur als Ausdruck des Gedankens und als Werk des Geistes begreiflich ist. Die Hand, welche schreibt, schafft ein rein geistiges Werk, das die Seele dictirt. Ist es aus der Vorliebe für die eigene Disciplin zu erklären, wenn der Vf. sagt, die Graphologie sei wie keine andere Wissenschaft dazu geeignet und berufen, die rohe That des Materialismus in vielen Fällen zu vereiteln, so weiss doch jeder aus Erfahrung, welchen Einfluss die Stimmung des Gemüthes auf seine Handschrift hat. Die Proben,

¹⁾ Vgl. „Phil. Jahrb.“ 6. Bd. (1893) S. 73 f.

welche zum theil facsimilirt sind, und das überraschende Beispiel, welches aus dem Leben des Alex. v. Humboldt angeführt wird, sind allerdings geeignet, für die Sache einzunehmen und zum Nachdenken anzuregen.

2. Während die Schrift etwas specifisch Menschliches ist, begegnen wir der Kunst im weiteren Sinne überall in der Natur, in der anorganischen wie in der organischen Welt. Ja, die Natur ist das unentbehrliche Vorbild für die menschliche Kunst. Diese ist Nachahmung der Natur. Aber diese Nachahmung, welche bereits Aristoteles als die allgemeine Eigenschaft aller Künste, der bildenden Künste, der Poesie, der Musik und des Tanzes, bezeichnete, ist ein Beweis für das Wirken eines denkenden Geistes. Deshalb nennt der Vf. seine Abhandlung einen Beitrag zur Kunst- und Erkenntnisslehre. Denn die Nachahmung erstreckt sich nicht allein auf die Gegenstände ausserhalb uns, sondern auch auf den Menschen, seine Vernunft und seine Empfindung. „Ohne die lebendige Theilnahme unseres Inneren an der Aussenwelt gibt es keine Begriffe, keine Dinge und, wenn daher unser Geist und Gemüth so vieles zur Aufnahme aller Sachen mitwirkt, erhellt es, dass doch auch diese lebendige Achse alles Lebens vor allem übrigen Gegenstand der Nachahmung sein könne.“

Hieraus lässt sich bereits der Zug zur spiritualistischen Philosophie der Neuzeit und zum Kant'schen Criticismus erkennen. Der Vf. beginnt deshalb seine geschichtliche Uebersicht mit Descartes (1596—1640?) und wirft dem Mittelalter vor, dass es „von der göttlichen Gnade wie von etwas ausser und über uns Waltendem geträumt“ habe. Er scheint nicht zu wissen, dass Augustinus längst vor Descartes das *cogito ergo sum* der modernen Philosophie gegenüber dem Skepticismus der Akademie zur Grundlage der Erkenntnistheorie gemacht und neben der Gnade von oben die Wirksamkeit im Inneren des Menschen, neben den That-sachen der Aussenwelt die That-sachen des eigenen Bewusstseins und die ewigen Ideen anerkannt und verwerthet hat. Das Mittelalter ist aber dem Augustinus gefolgt. Nicht erst in der Neuzeit fasst und fühlt der Mensch Gott unmittelbar in seinem Inneren gegenwärtig wie in der ganzen Schöpfung. Würde man von einem mittelalterlichen Heiligen berichten, er habe „wie der grosse deutsche Reformator vor einem Düngerhaufen stehend sich überlegt, dass auch darin die Gottheit zugegen sei“, so würde es wahrscheinlich an Spott nicht fehlen. Zu Bruno und Spinoza ging man allerdings nicht fort, auch wenn man sie durch Leibniz und Kant ergänzen lässt. Noch weniger konnte man mit Hartmann und Häckel eine allbeseelte Materie annehmen, um im geistigen Monismus oder transscendentalen Idealismus die Lösung des Räthsels zu finden.

Sehen wir aber von dieser gegenwärtig weit verbreiteten verschwommenen Philosophie ab, so können wir den schönen Ausführungen

über die Kunst im wesentlichen unsere Anerkennung nicht versagen. Ist bei der Sprache die Nachahmung vielleicht etwas zu stark betont, da auch die aus Carriere angeführten Beispiele mehr für die Begriffsbildung beweisen, so ist der Nachweis für das tiefe Eindringen der Kunst in die Geheimnisse der Natur um so überzeugender. Auch was über die Dichtkunst im Unterschied von anderen Künsten und über die Herrschaft des Geistes über das Körperliche und Sinnliche, welche das Wesen jeder Kunst ausmache, ausgeführt wird, ist sehr lesenswerth. Von der Musik wird insbesondere bemerkt, ihre Geistersprache sei die vollkommenste Offenbarung für alle unsere religiösen Gefühle. Ihr Gebiet sei mit zunehmender Cultur ein immer höheres, reineres geworden, und der Materialismus habe viel zu verleugnen, wenn er diesen veredelten Gehalt der Musik zu verleugnen habe.

Es ist daraus zu erschen, dass der Vf. keineswegs dem modernen Realismus in Poesie und Kunst das Wort redet. Seine Erläuterung des Nachahmungsbegriffes soll nicht eine naturalistische Gleichung, sondern ein geistiges Gegenüber aufstellen. Damit glaubt er dem Materialismus mehr zu schaden, als wenn andere die Wahrheit der Ideale der Menschheit zu beweisen versprechen. „Man kann und darf nichts Weiteres wollen, als dass man wissenschaftlich durch Thatsachen die Oberflächlichkeit des Materialismus einerseits und die in den Thatsachen liegenden Anhaltspunkte für eine geistige Weltanschauung andererseits an den Tag legt. Das Höchste aber, das Sittengesetz, das Gewissen, die vollkommene Gottheit, die unsterbliche Seele kann man keinem je beweisen.“ Damit werden aber die Waffen gegen den Materialismus wieder gewaltig abgestumpft.

Tübingen.

P. Schanz.

Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Von E. v. Hartmann. Zweite erweiterte Auflage. Leipzig, W. Friedrich 1892. gr. 8. 373 S. *Nr.* 5.

Es ist wohl begreiflich, wenn der vielgefeierte und vielgeschmähte Vertreter der Philosophie des Unbewussten mit Nachdruck dagegen sich verwahrt, dass sein Pessimismus eine bloße phantastische Grille sei, entstanden etwa aus rein persönlichen Anschauungen und Erlebnissen, und wenn er ihn andererseits als eine wissenschaftliche Theorie angesehen wissen will. Nach meiner Auffassung (so formulirt er seinen Standpunkt) ist der philosophische Pessimismus ein rein theoretischer Pessimismus oder eine pessimistische Theorie, welche weder mit dem Situationschmerz (Verdross über die persönliche Lage), noch mit dem Weltchmerz, weder mit augenblicklichen Verstimmungen noch mit dauernder Dyskolie

das Geringste zu thun hat. Der philosophische Pessimismus beschäftigt sich mit der Frage, ob die Lustbalance der Welt negativ sei; dies ist eine rein theoretische Frage, welche nur mit intellectuellen Hilfsmitteln gelöst werden kann (S. 244). Aber es ist eben eine Frage kritischen Ranges, ob er sich empirisch begründen lässt, so dass z. B. von einer „Thatsache“, dass die Lustbalance der Welt negativ sei, gesprochen werden kann. Wir wollen dabei die Einrede der subjectiven Stimmung und Disposition gern preisgeben, aber wie steht es mit der wissenschaftlichen Möglichkeit eines solchen allgemeinen Calculs? Es bedarf geringen Nachdenkens, um einzusehen, dass sich dieselbe inductiv niemals erhärten lässt. Kein Mensch, auch nicht das erhabenste Genie, dem der ganze Weltlauf bis auf die geringfügigsten Einzelheiten, alle Menschenherzen bis in die geheimsten Falten offen liegen, vermöchte das gewünschte Facit der Weltgeschichte zu ziehen; der endliche Verstand des Menschen reicht an die Lösung einer solchen unendlichen Aufgabe nicht entfernt heran. Nur eine voreingenommene Meinung kann in dem Pessimismus daher eine „inductive“ Wahrheit sehen. Dagegen ist Hartmann voll und ganz der rücksichtslose Kampf gegen jede Verwendung der Lust als eines erstrebenswerthen Zieles in der Moral zuzugestehen (das gilt z. B. auch von der neuerdings so beliebten utilitaristischen Hypothese), in dieser Perspective kommt man nie über pseudomoralische Trugbilder hinaus. Auch ist der Versuch, von der Ethik eine Brücke zur Metaphysik zu schlagen, wie das z. B. in der folgenden Darstellung geschieht, nur zu billigen: „Die Sittlichkeit erschöpft sich darin, dass das Individuum sich (um der Wesensidentität Aller willen) der objectiven Teleologie des Weltprocesses hingibt, und zwar an der Förderung der inductiv erkannten nächsten Mittelzwecke sich nach Kräften activ theiligt, unbekümmert darum, welchem Endzweck die Vorsehung den Process zuführt, weil überzeugt, dass es der aus absolut eudämonistischem Gesichtspunkte bestmögliche sein werde. Es ist für die Ethik als solche ganz irrelevant, ob der eudämonologische Optimist es sich nicht nehmen lassen will, sich diesen Endzweck als einen positiven vorzustellen, oder ob der Pessimist seine Hoffnung darein setzt, dass er ein negativer sein werde: beide werden durch ihre Hoffnung in gleichem Maasse in ihrer sittlichen Hingebung an die objective Teleologie gestützt werden, und nur die Furcht, dass ihre Hoffnung (auf Seligkeit oder Erlösung des Absoluten und Theilnahme an derselben) illusorisch sein könnte, würde auf beide gleich deprimirend wirken“ (S. 287). Aber freilich wird mit dieser Verflüchtigung in das Nichts — denn das ist letzten Endes dieser eigenartige Erlösungsprocess H.'s — die ganze Reihe der metaphysischen Bedenken wachgerufen, welche dieser Weltanschauung im Wege stehen. Wie immer, so müssen wir auch bei der Lectüre dieses Buches gestehen: Die Kritik H.'s ist scharf, unerbittlich und vernichtend, der positive

Aufbau dagegen phantastisch und wissenschaftlich werthlos. Wenn der Vf., dessen Vertrauen zu seiner Sache offenbar in den letzten Jahren gewachsen ist, sagt: Der Pessimismus gehört schon jetzt zu den wissenschaftlich bestbegründeten Wahrheiten und seine Gewissheit wird sowohl mit dem Fortgang des realen Weltlaufs als auch mit dem Fortgang seiner heute noch so jungen wissenschaftlichen Behandlung stetig wachsen, so ist es wohl erlaubt, besonders an dem ersten Theile dieser Behauptung ernste Zweifel zu hegen. Die Schaar der Anhänger, welche unser Philosoph unter seinen Fahnen versammelt, recrutirt sich doch vorwiegend aus den weiten Schichten der philosophirenden Dilettanten oder gar der unreifen radicalen Stürmer und Dränger: Die besonnene wissenschaftliche Forschung hat er noch nicht zu überzeugen vermocht. — Schliesslich sei noch bemerkt, dass die vorliegende zweite Auflage in mehr als doppeltem Umfange vorliegt und Abhandlungen enthält, die sich bis auf die neuesten Erscheinungen auf dem philosophischen Büchermarkt erstrecken, z. B. auf Döring's philosophische Güterlehre.

Bremen.

Dr. Th. Achelis.

Zur Orientirung in der Energielehre. Von L. Dressel, S. J.
(Sonderabdr. aus „Natur u. Offenbarung“.) Münster, Aschendorff
1893. *Nb.* 1.

Wer auch nur oberflächlich die Entwicklung der Energielehre verfolgt hat und einigermaassen den Stand der Frage in der neuesten Zeit kennt, insbesondere die wahre oder angebliche Bedeutung, die derselben nicht bloß für die Naturerkenntniss, sondern für die gesammte Welt-erkenntniss beigemessen wird, der muss eine Orientirung über diese Theorie höchst willkommen heissen. Orientiren kann aber hier nur derjenige, welcher selbst auf dem Gebiete der Naturwissenschaften als Fachmann heimisch ist, und nicht etwa bloß den einen oder anderen Zweig der Naturforschung, sondern ihre Gesamtheit gründlich kennt. Sonst wird er die Missverständnisse, welche hier leicht unterlaufen können, nicht vermeiden, geschweige denn aufdecken können. Er wird auch nicht die weittragenden Folgerungen, welche aus dem Gesetze der Erhaltung der Energie gezogen werden, auf ihren wahren Werth prüfen können. Weil jene Folgerungen meistens auf erkenntnistheoretisches, metaphysisches, psychologisches Gebiet übergreifen, so gehört zu ihrer Beurtheilung eine gründliche philosophische Schulung.

Ich wüsste nun nicht, wem ich als zuverlässigerem Führer hier folgen möchte, als dem Vf. vorliegender Schrift, der die genannten erforderlichen Eigenschaften in einem seltenen Grade in sich vereinigt.

Zu den leicht zu verwechselnden und misszuverstehenden Begriffen gehören z. B. Quantitätsfactor, Intensitätsfactor und Capacität der Energie. Der erstere gibt „den Umfang, die Menge des die Energie bedingenden physikalischen Zustandes“ an. Der Energiewerth hängt zweitens „von der Beschaffenheit des Materials und der damit gegebenen Capacität für den betreffenden energischen Zustand ab“. Der Intensitätsfactor bezeichnet, (wenn es sich z. B. um die Energie eines gespannten Kautschukstreifen handelt) „die Intensität der Spannung, d. h. die Intensität der Kraft, mit welcher der gespannte Körper der äusseren spannenden Kraft entgegenwirkt“. Bezeichnet l den Quantitätsfactor, λ die Capacität, p den Intensitätsfactor, so ist $l = p \cdot \lambda$. Und da die Energie L durch $L = lp$ ausgedrückt werden kann, so ist $L = \frac{lp}{2} = \frac{\lambda p^2}{3} = \frac{l^2}{2\lambda}$ Erg.

In Betreff des Nachweises und der Erläuterung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie müssen wir auf das Werk selbst verweisen, da ohne die Rechnungen und Figuren desselben doch kein rechter Einblick auf diesem knappen Raum gegeben werden kann. Nur über die Entropie oder allmähliche Entwerthung der Energie, bei deren Verschiebung und Verwandlung im Naturgang und Weltgang möge einiges bemerkt werden.

Der Vf. findet den berühmt gewordenen Beweis von Clausius für die Verschlechterung der Arbeitsleistungsfähigkeit der Energie nicht für zwingend und gibt eine andere allgemeinere Ableitung des sog. zweiten Hauptsatzes der mechanischen Wärmelehre. Er macht unter anderem dagegen geltend: „Bei dem Beweise wird erstens stillschweigend eine Voraussetzung, welche weder *a priori* selbstverständlich ist, noch auch in experimentellen Thatsachen eine Stütze findet, angenommen. Diese Voraussetzung besteht in der Annahme: bei Wärmeübertragungen von warmen Körpern auf kalte erfolge nur Temperaturerniedrigung ohne Umwandlung eines Theiles der Wärmeenergie in eine andere Energieform, wodurch für die Wärmeverschiebungen ein von den anderen Energieverschiebungen abweichendes Verhalten behauptet wird“. Die Ableitung des Entropiesatzes, wie sie der Vf. gibt, haben wir früher¹⁾ mitgetheilt. Dem Referenten ist dieselbe um so willkommener, als er auch eine allgemeinere auf das Streben nach Ausgleich aller Energie gestützte Begründung des Satzes wiederholt versucht hat.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

¹⁾ „Philos. Jahrbuch“ 1893. S. 457 f.

Katholische Apologetik. Von Dr. P. Hake. 2. Ausgabe. Freiburg, Herder. 1892. 8. XII, 221 S. *M.* 2,40.

Die vorliegende Apologetik fand, wie die Thatsache der zweiten Auflage zeigt, im allgemeinen eine günstige Aufnahme, wiewohl gegen die pädagogische Brauchbarkeit Zweifel geäußert wurden. Das Hauptverdienst des Verfassers besteht darin, dass er eine Ueberfülle von Stoff in Kleindruck bietet, dass er diesen Stoff systematisch verarbeitet und eine scharfsinnige Dialektik zur Anwendung bringt. Das philosophisch wissenschaftliche Verdienst ist grösser als das pädagogische, für ein pädagogisches Handbuch ist des Stoffes namentlich hinsichtlich der schwierigen Probleme zu viel, es wird zu viel die Sprache des Verstandes und zu wenig die Sprache des Herzens geredet; ein Hauptfehler aber ist die unmässige Häufung von Distinctionen und die zerhackte Darstellung. Der Verfasser unterscheidet Momente und Beweise, die selbst der schärfste Verstand nicht mehr auseinander halten kann, z. B. gleich S. 2, wo die Beweise dafür gegeben werden, dass die natürliche Religion Grundlage und Voraussetzung der übernatürlichen sei; der zweite und dritte hätte entschieden zusammengezogen werden können. Ebenso ist S. 9 f. nicht nur die Bedingtheit und Zufälligkeit der Welt Dinge unterschieden, sondern Bedingtheit und Zufälligkeit selbst wird jedesmal in eine Fülle von Momenten zerlegt. Und doch ist die Bedingtheit und Zufälligkeit sehr nahe verwandt, ja identisch. Denn zufällig ist gerade, was bedingt ist, einen reinen Zufall oder etwas Zufälliges im Sinne des gemeinen Sprachgebrauchs kennt das philosophische Denken nicht, die Anwendung des Begriffes „zufällig“ unterschieden und abgelöst von bedingt und bestimmt ist sogar irreführend. Gerade, dass in der Welt alles bedingt ist und zwar gesetzlich bestimmt, ja näherhin bestimmt für Zwecke, bestimmt für die Entwicklung animalen und geistigen Lebens, dass der Zufall und zufällige Combinationen ausgeschlossen sind, ist das Hauptmoment am Beweise für Gottes Dasein. Und es ist ein Verdienst der neueren Naturforschung diese Bedingtheit und Bestimmtheit, die gesetzliche Constanz aller Beziehungen in der Welt entdeckt und bewiesen zu haben, während an dem alten Begriff der Contingenz noch ein Rest nicht ganz überwundener Zufälligkeitsvorstellungen haftet. Anstatt subtile Distinctionen anzubringen, wäre es, wenn der Vf. den Verstand durchaus beschäftigen wollte, besser gewesen, die zahlreichen Einwürfe gegen die Gottesbeweise zu widerlegen, wie es Schell in seiner Dogmatik in mustergiltiger Weise gemacht hat.

Der Verfasser unterschätzt und missachtet überhaupt die Einwürfe der Gegner, dieses ist der zweite Hauptfehler. Er kämpft zum theil gegen veraltete und leicht zu überwindende Irrthümer, bietet dagegen keine oder nur unzureichende Waffen gegen die Macht der ganzen

modernen Welt- und Geschichtsanschauung, wie sie etwa ein Wundt oder Harnack vertritt. Er kennt den Pantheismus nur in jener Gestalt, wo er zum Materialismus hinüberneigt, aber fremd ist ihm jener idealistische Pantheismus, jener bezaubernde Monismus, der die Resultate der Kant'schen Vernunftkritik mit den Ergebnissen der mechanischen Naturauffassung und der Entwicklungslehre verknüpft, also die stärksten Punkte der modernen Wissenschaft in ihren Dienst stellt. Ich habe diesen Monismus an verschiedenen Orten¹⁾ behandelt und auch bedauert, dass die Apologeten — Hake ist nicht der einzige — ihn so wenig beachten; ich glaube daher an diesem Orte nicht näher auf ihn eingehen zu müssen.

Im historisch-positiven Theil des Buches, welcher die Offenbarung behandelt, ist gleichfalls zu viel Stoff aufgehäuft, und dadurch wird das Wichtige und Wesentliche zu sehr erdrückt. Die Hauptsache wäre gewesen, die moderne Bibelkritik und die Mythenhypothesen zu widerlegen, und zu diesem Zwecke hätte manches kürzer und manches länger gefasst werden müssen. Hinsichtlich der Bibelkritik (namentlich auch des Pentateuchs) verweise ich auf die Apologie von Schanz. Dass Mythen nur in vorhistorischer Zeit entstehen, wie S. 123 behauptet wird, ist in dieser Allgemeinheit gesagt, nicht richtig. Wie viele Legenden und Mythen knüpften sich nicht an unzweifelhaft historische Persönlichkeiten, z. B. noch an Napoleon I.? Aus der Zeit Christi ist Apollonius von Tyana bekannt. Die Mythenhypothese will nicht etwa die ganze Geschichte Christi zur Mythe machen, wie etwa die Geschichte des Orpheus, sondern nur die Ausschmückung mit Wundern und Göttlichkeitsbezeugungen, wie sie das 4. Evangelium bietet.

Diese Ausstellungen wollen den Werth des im übrigen vielfach sehr interessanten Buches nicht schmälern, sondern nur veranlassen, dass man auf apologetischem Gebiete nach grösstmöglicher Gründlichkeit und Vollendung strebt. Nur zu leicht versucht sich der Dilettantismus auf diesem Boden und es wäre kein Gewinn, wenn unter der Häufung der Versuche die Gründlichkeit noth litte.

Maibingen.

Dr. G. Grupp.

Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens.

Nach den Quellen dargestellt von Dr. E. Hardy. (9. u. 10. Bd. d. ‚Darstellungen aus d. Gebiete d. nichtchristl. Religionsgesch.‘.)
Münster, Aschendorff. 1893. gr. 8. VIII, 249 S. *Nb.* 4.

Vorliegende Darstellung der indischen Religion steht in einem starken dem ersten Blick sich aufrängenden Contrast zu den entsprechenden Arbeiten M. Müller's, und durch diesen Contrast können wir das Werk

¹⁾ ‚Jahrb. für Phil.‘ V., 217. VI., 286 ff. — ‚Literar. Rundschau‘. 1886. Nr. 5.

Hardy's am füglichsten charakterisiren. Während Müller's Vorlesungen in glänzender und pikanter Darstellung seine phantasievolle Speculation über die Religion überhaupt der eigentlichen Religionsgeschichte einflechten, oder besser gesagt, bei ihm das speculative Moment das historische überwuchert, haben wir bei Hardy eine durchaus nüchterne, objective, wirklich aus den Quellen geschöpfte Darstellung der alten indischen Religion. Derselben kommt auch darum ein wirklich historisch kritischer Charakter zu, als ein bestimmter Zeitraum der indischen Religion in's Auge gefasst und aus seiner Quelle, dem Rigweda dargestellt, dagegen die spätere Entwicklung, insbesondere die speculative Weiterführung des Brahmanismus durch die Theosophie von der vedischen Religion streng geschieden und getrennt behandelt wird. Alles ist durch die genauesten Citate belegt, häufig sind längere Texte in Uebersetzung oder selbst im Urtexte beigegeben, *termini technici* werden regelmässig in Sanskrit gegeben. Man sieht an allem, dass er seinen Gegenstand vollständig beherrscht; vielleicht setzt er bei seinen Lesern etwas zu viel Sanskritkenntniss voraus. Auch die allzuhohe Bedeutung, welche M. Müller dem Rigweda beilegt, mindert Hardy ziemlich kühl herunter.

„Im Gegensatz zu den übertriebenen Vorstellungen, die sich in den ersten Stadien der Vedenforschung an den R. V. geknüpft hatten, wonach die poetischen Ergüsse, welche seinen Inhalt ausmachen, den Niederschlag urzeitlichen Denkens und Dichtens darstellen und möglichst nahe an die Zeit der Trennung der indischen und iranischen Arier treten sollen, hat allerdings heute eine weit nüchternere Auffassung und Beurtheilung Platz gegriffen und am R. V. vieles entdeckt, was auf den kunstmässigen Charakter dieses Dichterwerkes schliessen lässt.“

Die Religion nun, welche urkundlich im Rigweda enthalten ist, charakterisirt H. in folgender Weise:

„Ausgehend von einem lebensfrohen Naturdienst, der des sittlichen Gehaltes nie völlig entbehrte und sich mehr und mehr in eine im Bewusstsein der Einheit mit dem Göttlichen Ruhe suchenden Andacht umsetzte, wendet sich aufsteigend vom sinnlich Nächsten zum sinnlich Fernsten und von diesem wieder absteigend zum geistig Nächsten, dem eigenen Selbst, das religiöse Gemüth vom vergänglichen Diesseits dem unvergänglichen Jenseits zu. Die Natur mit ihren Vorgängen, die in das Dasein des Menschen so mächtig eingreifen und Wohl und Wehe desselben bedingen, wird als Sitz thätiger Wesen gedacht, und in jeder ihrer (wohlthätigen) Erscheinungen die Anwesenheit eines »*deva*« empfunden. Feindliche (und sittlich böse) Naturmächte werden als Dämonen gefürchtet und theils mit Hilfe der Götter theils durch Beschwörungen unschädlich gemacht, allein Gegenstände eines Cultus sind sie nicht oder nur vereinzelt gewesen. Für die religiöse Betrachtung und Verehrung gab es daher ursprünglich personificirte Naturgewalten von unbestimmter Zahl. Denn nach dem Eindruck, den eine Erscheinung im Beschauer hervorrief, gab man ihr bald diesen bald jenen Namen, und eben aus diesen Namen oder Attributen, die eine verbale Bedeutung hatten, entsprang die Personification des Benannten. Einen Rangunterschied unter den *devas* zu machen, sah man sich zunächst

nicht veranlasst, umsomehr aber bemerkte man die durch die ganze Natur sich hindurchziehende Zweigliederung. Himmel und Erde, Licht und Dunkel, Tag und Nacht, vornehmlich aber Sonne und Mond erscheinen als Repräsentanten dieses Dualismus, der nicht nothwendig einen unverträglichen Gegensatz bedeutet.“

„Der Glaube an die überirdischen Mächte enthielt zugleich in sich die Vorstellung des »Gesetzes« (*ṛta*), d. i. einer Naturordnung, welche der Ordnung im Cultus (Opfer) und im sittlichen Leben der Menschen zum Vorbild dient, und weiterhin verband sich damit der Glaube an die Seelen der Dahingegangenen und die Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode. Somit erhebt sich die religiöse Weltanschauung dieser Zeit auf drei Grundpfeilern. Es dient ihr zur Stütze einmal das Bewusstsein vom Dasein geheimnissvoller Naturgewalten, an deren Zurückführung auf eine höhere Einheit bereits erfolgreich gearbeitet wird, sodann die Gewissheit, dass alles, sowohl Götter- als Menschenwelt, an Gesetz und Ordnung gebunden ist, und dass hierauf zumal die sittliche Pflicht des Einzelnen beruht, nicht minder aber auch das frohe Gefühl, nach dem Tode noch fortzuleben in der Gesellschaft der gütigen Götter und der stammverwandten Ahnen (*Pitrs*).“

Das hier angedeutete Einheitsstreben kommt nun in der theosophischen Speculation zu seiner rechten Geltung, ja wird schliesslich in's maaslose getrieben. Es zeigt sich dem Vf., „dass es eine Strasse ist, die von den speculativen Ansätzen im R. V. zur vollendeten Theosophie der Upanischaden führt.“

„So geht die indische Speculation ruhig und gemessenen Schrittes ihren Gang durch die Jahrhunderte, sie selbst in gewissem Sinne ein Reflex des unpersönlichen Brahman, ihres höchsten und lange Zeit einzigen Forschungsobjectes: *tat tvam asi*, »das bist Du«. Das ist jene »eine Lehre, die im R. V. schon angedeutet, in den Upanischaden aber ohne Rückhalt ausgesprochen, entfaltet und ausgebildet wird, um ein Jahrtausend später in den Brahma-Sūtras zu einer Dogmatik der Vedantalehre bearbeitet zu werden“.

Das Wissen des Weisen, demgegenüber die Erkenntniss der gewöhnlichen Menschen vom Vergänglichen und Sinnenfälligen *avidyā*, Nichtwissen ist, hat das unwandelbare Jenseits zum Gegenstande.

„Dasjenige nun, das über allen Wechsel und Wandel erhaben ist und doch demselben zu Grunde liegt . . . , das wahre Wesen und Innerste von allem . . . , heisst das Brahman, ein Wort, welches die Kraft des Gebetes ausdrückt, oder es heisst der *Ātman*, das Selbst im transcendenten Sinne als wahres Selbst und eins mit Brahman.“

„Alles was ist und lebt, lebt durch das Brahman, alles was erkannt wird, wird durch das Brahman oder das Selbst erkannt. ‚Wer alles in etwas anderem als im Selbst erkennt, der hat alles preisgegeben. Dieses Selbst ist alles.‘ Das Innerste im Menschen, sein Selbst, kleiner als das kleinste und grösser als das grösste, ist der Weltgrund, das Brahman. ‚Es ist das Wirkliche, es ist das Selbst und das bist Du!‘ (*tsatyam sa ātmā tattvamasī*). ‚Ich bin das Brahman‘ (*aḥam brahmāsmi*).“

„Weltflüchtige Ruhe ist das Summum bonum (*sāntim atyantam eti*).

An diesem Ziele ist die Religion der alten Indier oder jedenfalls der edelsten aus diesem Volke nach einer vielhundertjährigen Geschichte angekommen.“

„Die vedisch-brahmanische Periode schliesst ab mit der vollkommenen Abkehr von allen Erscheinungen der Sinnenwelt. Dort leuchtet die Sonne nicht, noch Mond und Sterne. . . . Das Selbst (der *Âtman*) allein leuchtet und ihm leuchtet alles nach. Durch sein Licht leuchtet alles (*tasya bhâsa sarvam idam vibhâti*).“

Ist aber dieser Abgrund von Verirrung das Resultat der hundertjährigen Speculation der edelsten der Indier — und hierin stimmen die Ergebnisse Hardy's mit denen M. Müller's vollkommen zusammen — und ist, wie M. Müller sagt, die Verehrung von Affen und Kühen das Endergebniss der religiösen Entwicklung des indischen Volkes, dann lehrt uns die vergleichende Religionswissenschaft das gerade Gegentheil von dem, was die ungläubigen Vertreter derselben aus ihr ableiten wollen. Nicht alle Religionen sind gleichwerthig, keine menschliche Speculation, keine rein natürliche religiöse Entwicklung konnte die Welt erlösen.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Von Dr. Eugen Rolfes. Berlin, Mayer und Müller. 1892. gr. 8. IV, 202 S. *M.* 3.

Ein mehrfaches Interesse haftet an der Frage, wie Aristoteles das Verhältniss zwischen Gott und der Welt gedacht wissen wollte. Dem Philosophen bietet sie den Reiz, weittragende Grundgedanken in ihrer durchgreifenden Anwendung zu verfolgen. Dem Historiker lohnt sie mit einem seltenen Ausblick auf die verschiedenen Höhenzüge menschlichen Forschens. Dem christlichen Apologeten bedeutet Gunst oder Ungunst des Entscheides eine Förderung oder Erschwerniss der eigenen Sache. Von solchen Erwägungen geleitet (Einl. 1—10), unterzog der Vf. den schwierigen Gegenstand einer erneuten Prüfung. Bereits 1884 hatte er sich damit beschäftigt und Stöckl's Darlegungen gegenüber den Standpunkt Brentano's vertreten. Unsere Schrift hält denselben im wesentlichen fest, modificirt aber, vertieft und erweitert manche Einzelausführung. Fünf Thesen gliedern den Stoff und weisen dem Beweise wie der Einrede ihre Bahn. Ihrem Wortlaut fügen wir die Andeutung der Beweise ¹⁾, sowie eine genaue Seitenangabe für die einzelnen Abschnitte bei.

Erste These. „Gott ist nach Arist. Ursache der Weltordnung als wirkende Ursache (S. 16—65) und als Zweckursache zugleich“ (S. 11—15). — Theil 1 wird bewiesen *a)* aus dem „unbewegten Bewegten und seiner unendlichen Kraft“

¹⁾ Der Vf. hat es leider unterlassen, ein Verzeichniss der von ihm benützten Stellen zu geben. Für die Zwecke des Referates beschränken wir uns auf These 1—3.

phys. 7,1; 8,5; 8,10; met. 12,7. *b*) aus der „lauteren Wirklichkeit“ met. 12,7; 12,9; 12,10. *c*) aus einzelnen Aussprüchen: met. 2,1; coel. 1,9; gen. et corr. 2,10. *περὶ κόσμον* 6. *d*) aus Unmöglichkeit „der Allmacht des Zweckes“ phys. 2,6 (fin.). coel. 1,4 (fin.). top. 4,5 [Eth. 10,8; coel. 2,12; pol. 7,3 (fin.)]. Theil 2 aus: phys. 2,3; 2,8; 9,5; 9,7; 8,12; 8,13; 8,1; met. 12,10; 12,7.

Zweite These. „Auch die Weltsubstanz hat nach Arist. in Gott ihren Ursprung (S. 66—74). [met. 12,8; 11,2; 12,10; 3,1000. a. 5 (al. II, 4,11)]. Es finden sich auch bei ihm die Prämissen, aus denen der Ursprung der Welt durch eigentliche Schöpfung gefolgt werden kann (S. 75—80), und andererseits enthält sein System nichts, was nach seiner Ansicht die Schöpfung ausschliesse (S. 80—88). [Ewigkeit und Nothwendigkeit der aristot. Welt?] Bezüglich der himmlischen Sphären [met. 12,1; gen. u. corr. 2,10; met. 12,10] und der menschlichen Seele [met. 12,3. 1070. a. 21] lehrt er sogar eine Weise des Ursprungs, die an sich jede andere Entstehung als diejenige durch die schöpferische Macht Gottes ausschliesst (S. 88—92). Dennoch lehrt er diese nicht direct (S. 93—95). [S. th. 1. p. q. 44. a. 2. — met. 4,1.] Er verfolgt seine Principien nirgends soweit, dass er auf Grund derselben die Hervorbringung aus nichts als Kennzeichen des göttlichen Wirkens aufstellte (S. 95—97). [phys. 1,4; 3,1; met. 12,5; 9,1; coel. 1,9.] Auch findet sich das, was er richtig über die Schöpfung dachte, in manchen Erörterungen wieder ausser Acht gelassen“ (S. 97—98). [phys. 8,1.]

Dritte These. „Arist. lehrt eine göttliche Vorsehung.“ Er lehrt ein göttliches Wissen des Aussergöttlichen ¹⁾ (S. 101—108) [met. 1,1, 981. b. 28; 1,2, 983. a. 5—9; 3,4, 1000. b. 3. an. 1,5, 410, 6. 4; Eth. 10,9, 1179. a. 22. Mg. mor. 2,8. Oecon. 1,3. *Περὶ κόσμον* 6, 399 b. coel. 1,4 fin. met. 12,9], ein entsprechendes Wollen (S. 108—115) [met. 12,7 vitale Kraft; Eth. N. 10,8; 6,2. top. 4,5; met. 12,10 = nach aussen wirkende Macht], eine göttliche Freiheit (S. 115—126), eine allwaltende Fürsorge“ (S. 126—130) [de divin. per som. 1,462. b. 20 u. 2. 463. b. 15. Eth. N. 7,14, 1247. a. 28. Oecon. 1,3, 1343, b. 26. coel. 2,9. Suarez, dispp. met. 30,16]. Bezüglich der göttlichen Freiheit gibt R. als Befund und „Ergebniss sorgfältiger Prüfung“ (S. 115 f.): *a*) „Arist. hat sich mit der Frage von der göttlichen Freiheit nicht eingehend beschäftigt. *b*) Eine directe Längnung der Freiheit Gottes findet sich bei ihm nicht, *c*) vielmehr manche zerstreute Aussprüche, in denen er sie anerkennt [S. 124 zählt R. auf: Eth. N. 10,8. Mg. mor. 2,8. Top. 4,5. Eth. 6,2. Phys. 2,5 coll. 2,8 *περὶ κόσμον* 6, 400, b. 6 ff.]. *d*) Er hat aber nicht den Versuch gemacht, die so behauptete Freiheit mit den anderen Principien seiner Speculation in Einklang zu bringen. *e*) Vielmehr spricht er sich an mehreren Stellen über die Nothwendigkeit der ewigen Bewegung und die Einförmigkeit der ersten von Gott ausgehenden Bewegung in einer Weise aus, dass dabei die göttliche Willensfreiheit ganz ausser Acht gelassen wird.“ [met. 12,6, 1071. b. 17. 19. — 12,7, 1072, b. 10. 13. — 12,8, 1073. a. 23 — phys. 8,6, 259. b. 32 ff. u. 260. a. 3 ff. — met. 9,8, 1050. b. 22.]

Vierte These. „Die Seele des Menschen, so lehrt Arist., ist ihrem höchsten Theile nach ein für sich daseinsfähiges geistiges Wesen (S. 131—142), und ge-

¹⁾ Unter v. Hertling's Leitung vertheidigte am 9. Juli 1892 in seiner Promotionsdisputation Dr. Kiefl als dritte These: „Zeller's Ansicht über das Nichtwissen des arist. Gottes um die Welt ist nicht richtig.“

hört dem Menschen selbst an als Theil seiner Natur (S. 142—148). Sie hat vor dem Leibe kein Dasein (S. 148—158), entsteht auch nicht durch körperliche Zeugung, sondern ist göttlichen Ursprungs (S. 159—162). Sie lebt nach dem Untergang des Leibes ewig fort“ (S. 162—168).

Fünfte These. „In der Lösung der ethischen Fragen vom menschlichen Endziel und dem Wesen der Sittlichkeit ist Arist. weniger glücklich gewesen, indem die natürliche Vollendung des Menschen durch die Tugendübung einseitig auf Kosten des religiösen Moments bei ihm hervortritt, auch von der jenseitigen Vollendung nichts verlautet (S. 169—189). Erklärt sich beides daraus, dass er in seiner Ethik nur von dem irdischen Endziel redet und des jenseitigen als einer dem menschlichen Wissen entzogenen Sache keine Erwähnung thut (S. 189—190), so ist doch in seiner Lehre von der Erkenntniss der Wahrheit als dem höchsten Ziel des Menschen das Band gegeben, durch welches dessen zeitliche Bestimmung mit der ewigen sich verknüpft“ (S. 190—193).

Hat nun der H. Vf. den Beweis mit Erfolg geliefert? Nicht ohne alles Zagen gehe ich an die Antwort. Das Urtheil wird ja bei allen Controversen sehr vom eigenen Standpunkt beeinflusst; hier aber treffen mehrere Streitfragen zusammen. Meine Stellung ist zum Theil schon bestimmt durch die Referate über Bäumker¹⁾ und Guttman²⁾. Hinzufügen muss ich, dass mir Aristot. die Ideen des Plato nicht schlechthin bekämpft zu haben scheint. Auf solchem Boden stehend sage ich: These 5 ist zwar freudigst zu begrüßen als ein entschiedener Ansatz zur Emancipation vom verbreiteten ungünstigen Urtheil, ist aber selbst noch zu ungünstig und nicht hinlänglich bewiesen. These 1—4 können, speculativ betrachtet, als erhärtet angesehen werden, historisch-kritisch aber genügen sie nicht allweg, weder in ihrer Formulirung, noch in ihren Belegen.

Wir haben unverrückt drei Fragen im Auge zu behalten: a) Was hat Arist. gelehrt in den uns erhaltenen ächten Schriften? b) Was hat er gedacht? c) Was lässt sich aus seinen Principien ableiten? Die dritte Frage ist speculativ, die erste vorwiegend historisch-kritisch, die zweite fast zu gleichen Theilen gemischt. — Ich räume als Ergebniss der Schrift ein: Für die Frage c: Die Arist. Principien verlangen, consequent verfolgt, eine Schöpfung aus nichts. Es fehlen die ausreichenden Anhaltspunkte, um als eine absolut unfreie sie zu erklären. Auch liegt in ihrer Consequenz eine göttliche Vorsehung. Diese Folgerungen haben die Scholastiker gezogen und darin hatten sie Recht. — Für Frage b) ergibt die Schrift nur: *non liquet*. — Für Frage a) lautet das Resultat

¹⁾ Philos. Jahrb. 4. Bd. (1891). 172—185. — Bei dieser Gelegenheit verbessere ich einen Druckfehler. S. 183 Z. 3 v. u. muss es heißen statt (S. 297): (Vgl. S. 237 A. 10). — Zugleich bitte ich mehrdeutige Ausdrücke, wie: „Arist. kennt keine Schöpfung“ im Sinne des gegenwärtigen Referates zu nehmen. — ²⁾ Ib. 5. Bd. (1892). 64—70.

dahin: Arist. hat nicht ausdrücklich eine Schöpfung aus nichts oder mit Freiheit, auch keine Vorsehung in unserem Sinne gelehrt: *Tacet.*

Mit dieser Concession wird der H. Vf. noch zufriedener sein, wenn ich beifüge: Was den Punkt betrifft, ob Arist. das selbst auch gedacht habe, so ist es mir persönlich zum mindesten höchst wahrscheinlich, Arist. habe für seine Person eine Schöpfung aus nichts und eine höchst umfassende Vorsehung angenommen, sei aber bezgl. der Freiheit des Weltenherrschers entweder selber nicht im reinen gewesen oder habe seine Zeitgenossen für eine solche Idee nicht als reif genug erachtet, oder sei von anderen praktischen Rücksichten geleitet worden. Leider geben die Ausführungen der Schrift keine hinreichenden Stützpunkte für diese Meinung; sie zu begründen, liegt ausserhalb der gegenwärtigen Aufgabe.¹⁾

Nachdem so zwischen Rolfes und mir in den Hauptfragen keine zu grosse Verschiedenheit besteht, kann sich meine Sachkritik auf folgende Bemerkungen beschränken. Ich sehe hiebei von der vierten These ganz ab und berühre die fünfte nur mit grösster Kürze.

S. 18 heisst es: „Auf keinem anderen Wege als von seiten der Bewegung beweist A. das Dasein jenes höchsten und unendlich vollkommenen Wesens, das wir Gott nennen.“ Ich finde im Gegentheil, seine Speculation komme von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zum obersten Princip. — S. 63 wird gefragt nach der eigentlichen Causalität des Zweckes und geantwortet: „Der Zweck gibt also immer einer Thätigkeit nur ihre Richtung.“ Ist das wahr? — S. 79 sagt R. „Gott ist ja dem Arist. Urheber aller Formen“, und beruft sich auf met. 12,10. 1075. a. 22. *τοιούτη γὰρ ἐκάστων ἀρχὴ ἀπὸ τῶν ἢ φύσις ἐστίν.* Liegt hier kein Sprung von der Formalursache auf die wirkende vor? — Die Speculationen von S. 82—87 über den Widerspruch einer ewig geschaffenen Welt sind ganz *præter rem*. Ewigkeit und unendliche Zeit sind grundverschiedene Dinge. Mit den ausgefahrenen Geleisen fährt Arist. nicht gut. Der Stagirite würde Hr. Rolfes wohl bemerken: „Gott schütze mich vor meinen Freunden, vor meinen Feinden will ich mich selbst schützen.“ Er darf auch fragen: „Wie erklärt denn Eure Scholastik ihre Formel: Die Schöpfung von seiten Gottes (active) ist ewig, von seiten ihrer selbst (terminative) ist zeitlich? Noch dazu lehrt Ihr: Die Welt war nicht nöthig. Also war sie *ἐν δυνάμει* und kam erst zur *ἐντελέχεια*. Das heisse ich eine *κίνησις* im weitesten Sinne. Alle denkbare Zeit her konnte sie nach Euch die *ἐντελέχεια* gewinnen oder nicht gewinnen (*στέρησις*). Sie musste also constant (*ἀεί*), entweder zur *στέρησις* oder zur *ἐντελέχεια* energirt werden. Die Wirklichkeit zeigt das Letztere. Das ist nach meinen Begriffen *κίνησις*. Habe ich also einen Irrthum begangen, wenn ich eine ewige Bewegung mit der Wesensabhängigkeit vereinbar hielt? Oder wollt Ihr mit Cartesius sagen, die Wesenheiten selbst seien nicht mit der Actualität des ersten Principis schon gegeben, sondern werden nach

¹⁾ Vgl. Plutarch. im Leben d. Alex. c. 7. (Ende.). Die Stelle wird mit Unrecht von manchen Kritikern verdächtigt; sie zeigt, dass Arist. in der *Metaph.* keineswegs Alles und Jedes offen vorlegte, was er bei sich fertig hatte.

Willkür erdacht? Einen Fehler hierin, wenn Ihr es so heissen wollt, habe ich gemacht: Wie ich nicht ideale, reale und actuale Zeit unterschied, so auch nicht ideale, reale, actuala *κίνησις*. Aber ist es nicht wahr, zu sagen: Die actuala Zeit d. h. die Zeit in Gott ist ewig? Die reale der physikalischen Welt ist vergänglich, die ideale d. h. die unseres Geistes ist auch ewig, nach vorwärts wenigstens. Unterscheidet also Ihr recht fein und Ihr braucht mir keine Unbegreiflichkeiten vorzuhalten. »Aber guter Herr Aristoteles, eine Frage! Was fangen wir denn mit Deinen unvergänglichen Sphären an? Das gibt ja eine ganz „falsche Kosmologie“?« „Lass sie rollen, *ῥηλατέ μοι*, wie und wie lange Du willst. Setze Euren Aether meinewegen ein und gib meinen alten Herren Collegen von der Astronomie Eure Instrumente zur Hand; möglicherweise machen sie Euch bald viel klüger. Steht dann die Athenische Theokratie vom Grabe auf und fragt, wo denn die Götter ihren Platz finden sollen — Du verstehst und übersiehst nicht met. 12,8 fin. —, so machst Du gefälligst den Cicerone in Euren Museen und Du wirst bald merken, dass dieses Lehrstück zum organischen Gefüge meines eigensten Systems nicht gehört. Es ist ein Tribut an die Zeit.« »Aber!« — „Nichts aber; die eine Frage ist beantwortet. *ἔρρησσο*.“

Die Concession S. 96 „Dagegen einer Weise des Wirkens, die da nichts für das Werk voraussetzt ausser der Macht des Wirkenden, gedenkt er an keiner Stelle“, ist mit Bezug auf gen. et corr. I, 3, 317. b. 33 ff. einzuschränken. Dort kommt Arist. auf diese Möglichkeit, verfolgt sie aber nicht, sondern begründet sein Abspringen mit den Worten: *περὶ δὲ τούτων ὄν ὅσον ἐνδέχεται πραγματεύτερον*. Vgl. auch phys. 1,8 und dazu Phil. Jahrb. IV, 182. 183. — S. 97/98 wird die Lösung der Schwierigkeit aus phys. 8,1, 251. a. 16. f. kaum befriedigen. — Bei der dritten These war genauer zu unterscheiden zwischen Vorsehung und Weltregierung Gottes.

Zugleich durfte man Etwas erwarten über *μοῦρα* und *τύχη* (vgl. Windelband) und über des Arist. Stellung zum Vorsehungsglauben des Homer und der Tragiker. Der Beweisapparat ist zu dürftig.

Für die fünfte These war unerlässlich eine klare Begriffsbestimmung der *ἀριστοθεωρία* und deren Verhältniss zur *ποίησις* u. *πραξις*. St. Thomas verwendet die *θεωρία* ausgiebigst in seinen Artikeln über das Ordens-, contemplative und active Leben. — Arist. erklärt als Idealziel des Lebens die möglichst grosse *ὁμολοίσις πρὸς θεόν*, daher ist schliesslich alles Gottesdienst, und es fehlt ihm keineswegs das richtige, religiös gültige Moralprincip. — Bei der heidnischen Ethik ist die Frage wesentlich: Lässt sie Platz für den Messias? R. sagt darüber gar nichts. — Sätze wie S. 177 sollten nicht vorkommen: „Was die jenseitige Vergeltung betrifft, so konnte zwar Arist. von Himmel und Hölle auf dem Wege der phil. Forschung keine Kunde haben. Denn Himmel und Hölle gehören ins Gebiet des Uebernatürlichen.“ Warum dann das Citat aus Suarez S. 125? Warum die Forderung des hl. Paulus: Wer zu Gott kommen will, muss wissen, dass Er ist und dass Er ein Vergelter ist? Ist das schon übernatürlich?

Bezüglich der Art und Weise, wie der H. Vf. seinen Gegenstand behandelt, darf ich eine Reihe von Bedenken nicht verschweigen nach dem Spruch: „Es will der Feind, es darf der Freund nicht schonen.“

Die gewählte Thesenform hat ihre Vortheile und ich kann sie nur als geschickten Griff betrachten. Sie darf aber nicht dazu führen, dass die einschlägige Literatur nur höchst sparsam benützt wird, und manche nicht eben belanglose Schwierigkeit keine Stelle findet. In der Entgegnung Stöckl's z. B.¹⁾ steht Manches, das durch unsere Schrift keineswegs beseitigt wird. Von Bullinger, Baeumker, Hertling, Schell u. s. f. erfahren wir kein Wort. Man braucht nicht zu denen zu gehören, welche absolut erreichbare Vollständigkeit in diesem Betreff verlangen²⁾, zumal solche Herren nicht selten zu allerwenigst ihrer Forderung nachkommen; wir wollen Zeit und Kraft für einen selbständigen und eigenen Gedanken uns wahren; aber eine Monographie muss zugleich über den Stand der einschlägigen Fragen ein Bild geben und darf daher nicht so Vieles bei Seite lassen.³⁾

Eine Schöpfung aus nichts setzt vorbildliche Ideen voraus. Auf die Frage, wie es mit der Ideenlehre bei Arist. steht, war also gründlich einzugehen, und der Unterschied zwischen Plato und Arist. nicht nur mit logischer Deduction, sondern auch historisch klarzulegen.⁴⁾ Zugleich konnte die Frage nicht umgangen werden: Wohin ist denn das alte Chaos nunmehr bei Arist. gerathen? Das führte zur Form- u. Materienlehre, welche viel allgemeiner und tiefer die Scholastik beeinflusste und alle ihr voraufgegangene Philosophie als andere Principien. Von dieser Seite aus aber erheben sich bedeutende Schwierigkeiten, welche R. nicht genug würdigt.⁵⁾ Hier haben wir also grosse Lücken zu verzeichnen, um so grösser, als diese zwei Gesichtspunkte entweder einen positiven Beweis liefern oder unseren Anschauungen verhängnissvoll werden müssen. Einer findet sich angedeutet ‚Philos. Jahrb.‘ IV. S. 179 u. 183, der andere lässt sich aus dem gegnerischen Vorwurf gegen Arist., er überspanne die Analogie mit dem künstlerischen Schaffen, durch *retorsio argumenti* gewinnen.

Sehr zu beanstanden ist ein Beweisverfahren wie das S. 50. Dort wird *περὶ κόσμου* c. 6, 397, b, 9 ff. zum Belege herangezogen und in Anm. 2 also gerechtfertigt: „Wir geben die Stelle, weil sie jedenfalls ihrem Inhalte nach sich mit den arist. Ideen nahe berührt.“ Wiederum tritt *περὶ κόσμου* 400, b, 6 ff. auf S. 124 und nochmal S. 104 Anm. 3.

¹⁾ Katholik, 1884. II. 592—609. — ²⁾ Manche Philologen sind besonders streng in ihren Forderungen über Benutzung der Literatur. Die Thaten entsprechen aber öfters gar schlecht. Ein nahezu abschreckendes Beispiel hierfür bietet der Abschnitt B des Anfanges (III) der gr. Lit.-Gesch. von Christ. — ³⁾ Dass in der 5. These auf Cathrein und Gutberlet keinerlei Rücksicht genommen wird, ist höchst befremdlich. — ⁴⁾ Man lese die Fragen Stöckl's Kath. I. c. S. 605. — ⁵⁾ Was R. S. 79 und S. 90 ff. über die Materie sagt, genügt unmöglich. Arist. hat zwei Definitionen der Materie. Baeumker durfte hierbei in keinem Falle unberücksichtigt bleiben.

R. täuscht sich, wenn er meint, das Buch sei nur aus inneren Gründen verdächtigt. Christ, gr. Lit.-Gesch. 2. Aufl. S. 408 kann ihn eines besseren belehren. Man fragt sich übrigens unwillkürlich: Sind denn innere Gründe von vorne herein nichtig? Es musste doch die Aechtheit vorher vertheidigt werden, bevor man ein Argument daraus holt! Damit hätte sich der Vf. Dank verdient.

In einer anderen Weise übrigens konnte, selbst für den Fall der Unächtheit, *περὶ λόγων* dem H. Vf. treffliche Dienste leisten: gegen den Einwurf nämlich, erst die Scholastik habe in den Weltprocess des Arist. ein schöpferisches Entstehen hineingetragen. Die Schrift *περὶ λόγων* ist zugestandenermaassen sicher vorchristlich. Damals gab es noch keine Scholastik. Und doch diese Auffassung des Aristoteles!

Schr misslich wirkt der letzte Theil der zweiten These S. 97—98. Was hilft es, wenn R. sein tüchtiges Denken bei der Prüfung der Prämissen mit Erfolg geltend macht und falschen Schlüssen ihre Zähne ausbricht, schliesslich aber solchen Rückzug, und zwar ohne Deckung, nicht vermeiden kann? Stöckl kann wie 1884, so auch 1892¹⁾ mit Recht fragen: „Warum thut das Aristoteles? Wie erklärt sich das?“ Hier hilft nur die historische Methode. Dass sie der H. Vf. zu wenig mit der speculativen verband, das ist der hervorstechende Mangel der Schrift und das ist im Interesse der Sache zu bedauern.

Es war hier frischweg zu entscheiden: Was wollte eigentlich Arist.? Wollte er ein lückenloses, ebenmässig durchgeführtes System geben? Möglich. Wir haben jedenfalls ein solches thatsächlich nicht vor uns. — Wie erklären sich nun die einzelnen Lücken und Schwankungen? *Resp.* Entweder lag ihm die Sache fern oder verstand sich für seine Kreise von selbst (dabei war das Verhältniss zu Plato zu besprechen und Bäumker zu benutzen, der manchen neuen Strich dem bisherigen Bilde zugefügt); oder die Sache war zu ungewiss und schwierig; oder die Erörterung war unbequem aus verschiedenen Rücksichten oder gar lebensgefährlich. Der Stagirite aber war praktischer Politiker so gut wie theoretischer. An Belegen für diese Antworten fehlt es ja nicht. Ihre Zusammenstellung und Verwerthung sichert erst die Positionen, welche R. durch Exegese speculativer Art gewinnt.

Endlich wären an sehr vielen Stellen, wo die Uebersetzung freier ist oder paraphrasirt, oder wo es auf den Ausdruck ankommt, die griech. Belege beizudrucken gewesen. Dabei hätte sich für met. 12,7. 1072. b. 5—7 auch das Nothwendige über die abweichende Leseart und Interpunktion leicht eingeschaltet. Sehr zu rühmen dagegen ist die Heranziehung der Commentare des hl. Thomas. Nur wer sie selber studirt, der glaubt an ihren Nutzen und ihre moralische Unentbehrlichkeit.

Ungeachtet unserer obigen Ausstellungen muss das Buch einem jeden, der nicht zu jenen seltenen Glücklichen gehört, denen Aristoteles

¹⁾ Das Referat wurde August 1892 gemacht.

so geläufig ist wie ihre Handbücher oder selbst ausgearbeiteten Vorlesungen, sich empfehlen. Er wird sicher eine mächtige Förderung erfahren und vor manches ernste Problem sich gestellt sehen. Möge die vorstehende Kritik einen entsprechenden Nutzen stiften, wie Referent ihn selber aus der tüchtigen Geistesarbeit des Hrn. Verfassers gewonnen zu haben glaubt.

Rom (Colleg S. Anselm).

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

Saggio sulla filosofia del Duns Scoto. Per E. Pluzanski. Traduz. ital. di Aug. Alfani. Firenze, Ariani, 1892. 8. VIII, 300 p.

Unter sorgfältiger, kritischer Benützung der besonders in Frankreich publicirten neueren Quellenwerke über die Scholastik bietet der Vf. nach kurzer Angabe der sicheren Lebensdaten — die Legenden werden als solche bezeichnet — eine ausführliche klare Darlegung der philosophischen Lehren des *Doctor subtilis*. Das Ergebniss der gewissenhaften Untersuchung fasst er am Schlusse (S. 286 ff.) in diese drei Punkte zusammen.

„1. Die sinnliche Erfahrung bildet (nach Scotus) die Grundlage des Wissens, weil ihr unsere Ideen entstammen. Ohne sie würde selbst das directe Wissen der Seele um ihre Existenz und ihre Thätigkeit unfruchtbar bleiben. Der Verstand aber vermag (im Gegensatz zum Thiere, dem diese eigenartige Energie abgeht), dem von aussen ihm zufließenden Stoff den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu verleihen . . . indem er die sinnlichen Erkenntnissbilder zu intelligibeln umgestaltet, . . . welche in einer durch Selbstthätigkeit des Geistes zu stande gekommenen Gestaltung des letzteren bestehen. . . .“

„2. Die Anschauung des Duns Scotus kann man mit Kleutgen treffend als einen objectiven Formalismus bezeichnen. Weit entfernt, wie Kant, die Ideen für rein subjective Formen zu halten, fordert er einen realen, objectiven Grund für unsere Unterscheidungen und Gleichsetzungen: daher die *universalia cum fundamento in re*, die *haecceitas*, die Unterscheidung der Attribute selbst im göttlichen Wesen. . . . Aber dieser Realgrund wird bei Scotus nicht zu einem substantialen Elemente: es fällt ihm nicht ein, die Individuen oder Species in der substantialen Einheit der Gattung aufgehen zu lassen . . . noch kann seine Unterscheidung der göttlichen Attribute den Sinn eines metaphysischen Polytheismus haben. . . .“

„3. Der beherrschende Gedanke in der Theodicee des S. ist die Freiheit Gottes, Pantheismus somit eine Unmöglichkeit. Die Geschöpfe sind ihrem wirklichen und möglichen Sein nach durchaus contingent. . . . Diese ihre wesenhafte Unbestimmtheit besitzen sie in einem, Materie und Geist gemeinsamen Substrat, der *materia primo-prima*. Weder die Schöpfung selbst, noch die Ordnung der Welt ist nothwendig. . . .“

„Im ersten Punkte stimmt Scotus im allgemeinen mit Thomas überein: rücksichtlich des zweiten und dritten ist der Unterschied bedeutend, wenn auch weniger in den Grundprincipien.“

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.