

Recensionen und Referate.

Enchiridion Theologiae dogmaticae generalis. Auctore Dr. Fr. Egger. Brixen, Weger. 1893. 644 S. *M.* 7,20.

Der Name des Vf.'s verdient es wohl, in einer kathol. Zeitschrift für Philosophie genannt zu werden, wegen der Verdienste, die er sich um die Förderung des philosophischen Studiums erworben hat. Dass man sich nunmehr an den theologischen Lehranstalten Oesterreichs durchgehends nicht mehr mit jener philosophischen Vorbildung begnügt, welche das Gymnasium gibt, darf vor allem seinem Einfluss zugeschrieben werden, seinem trefflichen philosophischen Lehrbuche¹⁾ sowie seiner gründlichen, viel verbreiteten Specialdogmatik²⁾, die ohne Philosophie nicht verstanden werden kann.

Das vorstehende Werk ist die Ergänzung der genannten Specialdogmatik. Es hat die Offenbarung selbst zum Gegenstande und zerfällt in die fünf Tractate: *De Revelatione* (S. 18—176), *de Traditione* (177—236), *de Scriptura* (237—320), *de Ecclesia Christi* (321—550), *de fide et intellectu fidei* (551—620). Was den Standpunkt betrifft, so behandelt der Vf., wie es schon dem Namen Generaldogmatik oder Fundamentaltheologie entspricht, die Offenbarung nicht religionsphilosophisch, vom Standpunkte der Philosophie und Geschichte, sondern theologisch, in dem eigenen Lichte der Offenbarung, und gebraucht darum in erster Linie theologische Beweise, erst in zweiter Linie philosophische Argumente. Diese haben den Zweck, ein möglichst tiefes Verständniss der Offenbarung zu geben, die Vernünftigkeit des Glaubens zu zeigen, gegen die Gefahren des Unglaubens zu schützen, die Offenbarung gegen Angriffe zu vertheidigen. Weil es sich aber dabei um das Fundament der kathol. Religion handelt, so bringen es die Natur der Sache sowie die Zeitverhältnisse mit sich, dass der Vertheidigung der kathol. Lehre oder dem apologetischen Momente besondere Aufmerksamkeit zugewendet

¹⁾ Propaedeutica philosophica-theologica. Brixen, Weger. 1. Aufl. 1878; 4. Aufl. 1893. — ²⁾ Enchiridion theologiae dogmaticae specialis. Brixen, Weger. 1. Aufl. 1887; 3. Aufl. 1894.

wird, und dass dieses theilweise sogar in den Vordergrund tritt, besonders im Tractat *de Revelatione*. So entgeht dem Theologen kein wesentlicher Vortheil der religionsphilosophischen Behandlung, da ja der Beweis vom Standpunkte der Philosophie und Geschichte als Theil im Ganzen enthalten ist und unschwer ausgehoben und selbständig gemacht werden kann. Vielmehr bietet die Methode des Vf.'s dem Theologen den nicht geringen praktischen Vortheil, dass sie ihn vor der Gefahr bewahrt, die apologetische Predigt mit der Conferenzrede zu verwechseln und sich dabei auf den Standpunkt des Ungläubigen zu stellen.

Als allgemeine Vorzüge sind neben der gefälligen und fließenden Sprache jene Eigenschaften an dem Werke zu rühmen, auf welche bei einem Schulbuche alles ankommt: Correctheit der Lehre, Ordnung und Uebersichtlichkeit, Klarheit, Gründlichkeit, Bündigkeit. Dazu kommt als ein besonderer Vorzug der engste Anschluss an das Vaticanische Concil, das Concil der Fundamentaltheologie, wie es mit Recht genannt worden ist. Aus dem reichen und gediegenen Material, welches die Concilsacten für die Fragen der G.-D. enthalten, hat sich der Vf. gerade das Beste zu eigen gemacht, besonders die Relationen seines sel. Bischofs Vincentius Gasser, dessen wissenschaftliche Grösse die Acten des Vaticanums so recht an's Licht gebracht haben.

Wegen seines speculativen Inhaltes nennen wir noch eigens den fünften Tractat *de fide et intellectu fidei*. Er behandelt zwar kurz, aber klar und sicher eine Reihe der wichtigsten Fragen; im ersten Abschnitt die schwierige Frage nach der Natur des Glaubens sowie die Glaubensregel mit der diesbezüglichen Terminologie; im zweiten die drei Kapitel: De valore rationis in se spectatae, De valore et munere rationis in negotio fidei, De valore et munere rationis in scientia theologica.

Wir zweifeln nicht, dass die G.-D. sich derselben Verbreitung wie die früheren Werke des Vf.'s erfreuen und gleich diesen geordnetes, klares und gründliches Denken fördern wird, und schliessen mit dem Wunsche, der Vf. möge seine philosophisch-theologische Propädeutik recht bald durch eine Moral- und Rechtsphilosophie ergänzen. Die Zeiten scheinen vorbei, da diese als unnütze Beigabe betrachtet wurden, und der dritte Band eines Liberatore, Zigliara, Stöckl unberührt in den Bibliotheken standen. Bei der Gabe des Vf.'s, mit wenig Worten viel, und zwar klar und gründlich zu sagen, dürfen wir uns von einer solchen Ergänzung mit Grund die Förderung des Studiums auch der praktischen Philosophie versprechen.

Regensburg.

Dr. Sachs.

Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Von D. Hume. Deutsch von C. Natanson. Leipzig, Fricshahn. 1893. gr. 8. 223 S. *M.* 2.

Es ist eigentlich Privatdocent Dr. H. Schmidkunz, der hiermit die Uebersetzungsarbeit eines seiner Schüler veröffentlicht; er war auch nicht unwesentlich bei der Fertigstellung betheilig; nicht der Uebersetzer, sondern er hat darum in einem Nachwort die bei der Arbeit leitenden Gedanken dargelegt.

Nicht der Skeptiker Hume ist es, den sie einem weiteren deutschen Leserkreis zugänglich machen wollten, sondern „in der Hauptsache galt es, ein klassisches Werk der Philosophie dem Lernenden und dann auch dem sonstigen Liebhaber so nahe als möglich zu bringen und namentlich den philosophischen Seminarübungen, die sich gerade seit einiger Zeit mit Hume gern beschäftigen, eine verlässliche Unterlage zu geben“. Zu diesem Zwecke sollte das Original möglichst treu wiedergegeben, dann aber auch sollte die im argen liegende deutsche Terminologie fixirt werden. Um dem Leser ein Urtheil über die Erreichung dieser beiden Ziele in der Uebersetzung zu ermöglichen, sind zwei lexikalische Anhänge beigegeben, welche über die Wiedergabe der englischen Termini Aufschluss geben.

Was die Opportunität der Arbeit anlangt, so ist gewiss, dass Hume gerade jetzt wieder stark in den Vordergrund tritt; die Positivisten und Empiristen finden seine Kritik des Causalbegriffes ganz klassisch, und die wunderscheuen Kritiker finden es sehr bequem, seine Ausführungen gegen die Constatirbarkeit eines Wunders zum Deckmantel für ihren Unglauben einfach hinzunehmen. Der Versuch S.'s aber, den Skeptiker Hume vom Philosophen zu trennen, wird schwer gelingen, namentlich wird durch solche Lectüre die unter der akademischen Jugend um sich greifende Zweifelsucht nur gefördert werden. Besonnenere Denker unserer Tage, Wundt, Volkelt, Hartmann u. A. haben eingesehen, dass mit der Leugnung des Causalbegriffes alle Erklärung der Welt und alle Wissenschaft wegfällt und haben seine Realität mit aller Energie zu vertheidigen unternommen; einer derselben steht nicht an, gegen Hume zu erklären, dass die ein Brett vor dem Kopf haben müssen, welche jenen Begriff anzweifeln¹⁾. Leider ist die andere Grossthat Hume's: seine Angriffe auf die Wunder, nicht wie sie es doch verdiente, in derselben Weise von der zeitgenössischen Wissenschaft beurtheilt worden. Wir gedenken auf diesen Punkt bei einer anderen Gelegenheit zurückzukommen.

Immerhin mag die Uebersetzung für Freunde wie für Feinde Hume's

¹⁾ Vgl. Der Causalitätsbegriff in der Philosophie und im Strafrechte. Von R. Horn. Leipzig, 1893. S. 24—36.

willkommen sein; denn die meisten, welche für oder gegen ihn Partei ergreifen, werden ihn bloß aus zweiter Quelle kennen. Die Kirchmann'sche Uebersetzung von Hume wurde von B. Erdmann im ‚Archiv für Gesch. der Philos.‘ und von A. Meinong in den ‚Philosophischen Monatsheften‘ weniger günstig beurtheilt. Die Uebersetzer haben aus den Ausstellungen für ihre Arbeit Nutzen gezogen.

Das Grundproblem der Metaphysik. Von Dr. E. L. Fischer.
Mainz, Kirchheim. 1894. gr. 8. XII, 212 S. *Nb.* 3.

In vorliegender Schrift bietet uns ein unermüdlicher, origineller und gewandter Denker, nachdem er bereits alle Hauptprobleme der Philosophie behandelt, auch eine Lösung des fundamentalsten von allen, des metaphysischen Problems.

Nachdem er die wichtigsten metaphysischen Systeme: den metaphysischen Materialismus, den metaphysischen Pantheismus, den metaphysischen Idealismus, den metaphysischen Psychologismus eingehender Kritik unterworfen, stellt er selbst den metaphysischen Vernunftenergismus als allein befriedigendes System auf.

Um die „Vernunft-Energie“ als das Grundwesen aller Dinge festzustellen, geht der Vf. von dem allgemeinen Causalzusammenhang aller Dinge aus.

„Die Annahme eines solchen bildet nämlich die Grundvoraussetzung aller realen Wissenschaften und insbesondere der Naturwissenschaften, wird aber von keiner von ihnen principiell gerechtfertigt und erklärt. Es ist daher die vornehmste Aufgabe der Metaphysik, diese Rechtfertigung und Erklärung zu unternehmen, d. h. das Problem zu lösen: wie ist der allgemeine Causalzusammenhang der Dinge und damit die Welt bei aller Verschiedenheit im einzelnen als einheitliches Ganze möglich und begreiflich?“

Er findet, „dass nur unter der Voraussetzung ein allgemeiner ursächlicher Zusammenhang der Dinge möglich sei, wenn derselben bei all ihrer Verschiedenheit etwas Gemeinschaftliches zukomme, welches wir ihr Grundwesen nennen“.

Als ein solches ergibt sich dem Vf. die Vernunftenergie.

„Denn alle realen Wesen ohne Ausnahme sind, wie wir gesehen haben, energetische Wesen, in denen von Natur aus die Grundsätze der Vernunft oder der Logik walten. Dieses gilt nicht nur von den endlichen und bedingten Dingen, welche sich in die zwei grossen Klassen der physischen und psychischen Wesen theilen, sondern auch von dem Absoluten oder Gott. Somit haben sämtliche Wesen, mögen sie auch noch so verschieden von einander sein, einen gemeinsamen Grundcharakter, die Vernunftenergie. Und eben weil dieses der Fall ist, so ist die Möglichkeit und damit die Begreiflichkeit ihres causalzusammenhanges gegeben; denn dadurch besitzen sie hinreichende Berührung- und Anknüpfungspunkte, um mit einander in gegenseitige Verbindung und Wechselbeziehung zu treten.“

Ein Urtheil über dieses geistreiche System zu fällen, überlassen wir kompetenteren Kritikern. Nur auf ein thatsächliches Versehen wollen wir aufmerksam machen. Um darzuthun, dass alle Wesen vom unvollkommensten Körper bis hinauf zum Absoluten selbst bis zur allerheiligsten Dreifaltigkeit mehr oder weniger complicirte („concrete“, d. h. aus einer Mehrheit von Momenten bestehende) Kraftsysteme darstellen, wird auf die Mehratomigkeit der chemischen Elemente hingewiesen. In Wirklichkeit gibt es aber auch einatomige Elemente, wie Quecksilber, Arsen. Ich gebe übrigens gern zu, dass dies keine principielle Schwierigkeit für den Vf. bietet, er kann ja die Atome aus Uratomen z. B. Aetheratomen zusammengesetzt nehmen. Dagegen dürfte er aber bei den Theologen mit seiner Behauptung, der dreieinige Gott sei ein „concretus“, d. h. ein zusammengesetztes Kraftsystem, auf entschiedenen Widerspruch stossen.

Der psychophysische Parallelismus. Eine philosophische Skizze von R. Eisler. Leipzig, Friedrich. 8. 33 S. *M.* 1.

Der Vf. will in dieser kleinen Schrift nicht den dogmatischen metaphysischen Parallelismus zwischen geistigem und leiblichem Geschehen, wie er von Spinoza, Leibniz, Descartes aufgestellt wurde, sondern den auf die Empirie gestützten psychophysischen Parallelismus Fechner's, Wundt's zur Darstellung bringen. Nach letzterem lehrt uns die psychologische Forschung zunächst, dass es kein geistiges Geschehen gibt, dem nicht ein körperlicher Vorgang zur Seite geht. Das psychische Geschehen ist eine lückenlose Einheit, genau so wie es der Körper ist. Eine consequente logische Bearbeitung der biologischen Thatsachen führt weiter zu der Annahme, dass alles psychische Geschehen eine Objectivation eines Geschehens ist, das analog unserem geistigen Leben zu denken ist. Die zwei Causalreihen laufen einander parallel: in der äusseren, der physischen Causalität findet Constanz der Energie, in der geistigen Reihe Wachsthum der Energie statt. Daraufhin spricht der Vf. nun seine eigene allgemeine Weltauffassung so aus:

„So stellt sich uns denn die Welt dar als ein einheitlicher Zusammenhang von Wesen, welchen allen ein mehr oder minder hoher Grad psychischer Activität zukommt, vermöge welcher allein sie gegenseitig auf einander einwirken. Jede Einwirkung, die ein Einzelwesen erfährt, hat in demselben eine Veränderung seiner (molecularen) Bewegungen zur Folge, und diese wiederum ist von einem psychischen Geschehen begleitet. Das Resultat ist schliesslich eine Reaction gegen die erlittene Einwirkung. Zwischen den geistigen und körperlichen Vorgängen besteht durchgängig eine Parallelität, wobei die beiden Arten des Geschehens ihren eigenen ihnen eigenthümlichen Gesetzen folgen.“

Dieser neuere psychophysische Parallelismus scheint sich doch von dem älteren metaphysischen Dogmatismus nicht wesentlich zu unter-

scheiden. Fr. Paulsen, der den ersteren in seiner ‚Einleitung in die Philosophie‘ vertritt, stützt ihn ganz und gar auf Spinoza. Es ist ja auch offenbar metaphysischer Dogmatismus, den leblosen Wesen psychische Thätigkeit, von der die Erfahrung nicht das Mindeste berichtet, zuzuschreiben.

Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes. Eine historisch-kritische Untersuchung von Josepha Kodis. Berlin, Calvary. 1893. 8. 202 S. *M.* 3,50.

Diese Schrift zerfällt in zwei Theile: einen historischen, der die Apperception bei Descartes, Leibniz, Wolf, Kant, Herbart, Steinthal, Lazarus, Wundt und Avenarius untersucht. Alle Fassungen dieses ziemlich schwankenden Begriffes lassen sich auf drei Haupttypen zurückführen: 1^o Apperception als reflexive Erkenntniss, d. h. als Beziehung des gedachten Objectes auf das denkende Subject; 2^o als Bewegung zweier Vorstellungsmassen zur Erzeugung einer Erkenntniss; 3^o als ein Vorgang, der den Vorstellungen die Klarheit oder die Bewusstheit mittheilt.

Im zweiten Theile beschäftigt sich die Verfasserin mit Avenarius' „Kritik der reinen Erfahrung“, welche zwar von der Apperception nicht eigens handelt, aber doch die Acte, welche der Apperception zu Grunde liegen, durch die bekannten, aber selbst für Mathematiker und Philosophen zu abstrusen mathematischen Formeln zu erklären sucht. Wie dies in die Frage über die Apperception gehört, ist nicht recht einzusehen, wäre jedenfalls besser Fachmännern überlassen worden.

Avenarius selbst schliesst sich in der ‚Philosophie als Denken der Welt‘, wo er von der Apperception spricht, der Fassung von Herbart, Lazarus, Steinthal an, welche den zweiten der obengenannten Typen vertreten.

Der Causalitätsbegriff in der Philosophie und im Strafrechte.

Eine rechtsphilosophische Untersuchung von Dr. R. Horn. Leipzig, Duncker & Humblot. 1893. 8. IX, 91 S. *M.* 2.

Es ist ein erfreuliches Zeichen zunehmenden Interesses für Philosophie, wenn Männer von praktischem Fach sich mit speculativen Fragen beschäftigen, und noch mehr, wenn sie wie der Vf. vorliegender Schrift solche mit Gewandtheit behandeln.

In Bezug auf die philosophische Fassung des Causalitätsbegriffes stimmt der Vf. im wesentlichen mit Sigwart überein, indem er definiert:

„Ursache eines Phänomens ist eine Veränderung (Eintreten oder Auftreten eines Zustandes) [ein Ereigniss], welche durch ihre Kraft und Thätigkeit eine

zweite Veränderung (Eintreten oder Aufhören eines zweiten Zustandes) [ein zweites Ereigniss] mit Nothwendigkeit nach sich zieht, wenn die für das Eintreten des Erfolges nothwendigen Bedingungen vorhanden sind.“

Sehr entschieden betont er dagegen den Unterschied zwischen Ursache und Bedingung, den Sigwart, St. Mill u. A. verwischen.

„Bedingungen eines Erfolges sind ruhende stabile Zustände, von deren Vorhandensein oder Deficiren die Fähigkeit einer Ursache, überhaupt zu wirken und das Maas ihrer Wirksamkeit abhängen, die aber für sich allein keine Wirkung erzeugen.“

Die energische Kritik, welche der Vf. an der Hand Schopenhauer's, Hartmann's, Volkelt's an der Leugnung oder Verkümmernng des Causalitätsbegriffes übt, müssen wir im allgemeinen für zutreffend anerkennen, können jedoch nicht umhin, in Betreff seiner eigenen Begriffsbestimmung zwei Bemerkungen zu machen. Diese erkennt nur accidentale Ursachen (Veränderungen); substantiale Causalität, gegen welche auch Wundt so heftig polemisirt, kennt sie nicht. Es ist aber doch zum mindesten denkbar, dass auch eine Substanz als solche Causalität entfalten kann. Von der unendlichen Substanz ganz abzusehen, die ohne alle Veränderung verursacht, kann Niemand, der an eine Seele glaubt und dieselbe nicht in Bewegungen von Atomen, wie die Materialisten, oder in aufeinanderfolgenden psychischen Acten wie Wundt u. A. aufgehen lässt, die von ihr ausgehende Causalität leugnen. Und selbst die Naturkräfte zu bloßen Bedingungen herabsetzen zu wollen, wie der Vf. thut, ist nicht annehmbar. Die Gravitation, der schwere Körper z. B., ist wirklich Ursache des Falles des Steins: Bedingung ist eine bestimmte Entfernung der sich anziehenden Körper.

Unsere zweite Bemerkung richtet sich gegen die vom Vf. behauptete Nothwendigkeit der Wirkung gegenüber ihrer Ursache. Es besteht allerdings eine absolute Nothwendigkeit, eine Ursache zu postuliren, wenn die Wirkung gegeben ist; dass aber auch die Wirkung nothwendig erfolgen müsse, wenn die Ursache gegeben ist, liegt weder im Begriff der Ursache, noch lässt es sich aus dem Causalitätsprincip erschliessen. Freilich wenn ich die Ursache als Ursache denke, muss ich auch eine Wirkung hinzudenken; aber die Ursache kann als reales Wesen existiren, mit der Kraft ausgerüstet, zu wirken, muss aber nicht nothwendig wirken, selbst wenn alle Bedingungen zum Wirken gegeben sind. Eine solche Ursache wäre eine freie Ursache; dass aber eine solche unmöglich sei, lässt sich nicht als so unmittelbar einleuchtend ansehen, dass man die Nothwendigkeit des Wirkens mit in den allgemeinen Begriff der Causalität aufnehmen könnte. Wenn man diese letzte Bemerkung vor Augen behält, wird man nicht allen Anklagen, welche der Vf. gegen die Rechtswissenschaft in Betreff der juridischen Causalität erhebt, beipflichten können.

Im zweiten Theile seiner Abhandlung nämlich, der „die Kritik des Causalitätsbegriffes im Rechte“ enthält, findet er, „dass die Rechtswissenschaft, indem sie mit dem Causalitätsbegriffe operirt, in einer zweifachen Hinsicht sich an der Lehre der Philosophie verständigt hat, indem sie in ihren Anordnungen unzählige Male den Begriff der Bedingung mit dem der Ursache verwechselt, daher dem Erkenntnißgrunde nicht vollständig Genüge leistet, zum zweiten aber ein dem Begriffe der Ursache wesentliches, ja unentbehrliches Merkmal, den unfehlbaren Eintritt der Wirkung in vielen Fällen fallen gelassen und durch den abgeschwächten Begriff der Wahrscheinlichkeit des Erfolgs ersetzt hat.“

Ersteren Fehler findet der Vf. in der Bestrafung der Unterlassung; aber die Unterlassung, wenn sie frei gewollt war, ist (zwar nicht physische, wohl aber) moralische Ursache des daraus erfolgenden Schadens. Was die zweite Anklage anlangt, so ist Jemand strafbar wegen einer Handlung, aus der mit grosser Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht nothwendig eine Rechtsverletzung erfolgt, und dieser Erfolg vorausgesehen und also frei gewollt ist.

Darum dürfte wohl auch einem Nicht-Juristen nicht verwehrt sein, das Verwerfungsurtheil des Vf.'s für zu streng zu bezeichnen: nämlich das Endresultat, „dass das Strafrecht in seinen Normen sich zwar von der Macht ethischer Gebote, aber nicht von dem Zwange logischer Gesetze bestimmen lässt, dass daher das Recht den Gedanken einer sittlichen Verantwortlichkeit ausbildete, den philosophischen Causalitätsbegriff aber gänzlich fallen gelassen hat“.

Nur in den vom Vf. berührten Fällen, wo das Strafrecht Jemanden für Folgen verantwortlich macht, die er nicht vorausgesehen und also nicht gewollt hat, kommt der Causalitätsbegriff nicht zu seinem Rechte. Aber hier sind es nicht ethische Normen, sondern Rücksichten auf das Gemeinwohl, welche die Strafe legitimiren. Das Recht muss eine gewisse Ueberlegung und Voraussicht bei Allen voraussetzen und Jeder, der dieselbe nicht angewandt hat, zur Verantwortung ziehen, weil sonst sehr gefährliche Schädigungen ungeahndet bleiben müssten.

Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Von Dr.

K. Elser. Münster, Aschendorff. 1893. gr. 8. VIII, 228 S. *M.* 6.

Die Ergebnisse dieser mit grosser Akribie und Benutzung aller nur zu Gebote stehenden Quellen und Hilfsmittel angestellten Untersuchung über eine viel verhandelte Frage fasst der Vf. in folgende neun Punkte zusammen:

„1. Gott ist nach Aristoteles ein Wesen, das denkt. Und zwar denkt Gott ohne Unterlass, in solcher Weise, dass eine Ausschliessung aller anderen Thätigkeit in diesem Geist als nothwendig gegeben erscheint. Dieser unzweifelhaft

aristotelischen Lehre gehen, freilich in argem Widerspruche hiermit, andere Aeusserungen parallel, die theils die Möglichkeit eines Denkens aussergöttlicher Objecte offen lassen, theils die Wirklichkeit eines solchen Denkens voraussetzen und dasselbe mit anderen Wesen vergleichend, näher qualificiren. Dabei erscheint die Einschränkung des göttlichen Denkens auf sich selbst als die specifisch aristotelische Lehre, der gegenüber die anderen Auslassungen des Philosophen, an und für sich schon weniger zahlreich, weniger deutlich und weniger principiell gehalten, als Inconsequenzen gehalten werden können.

„2. Fast noch eigenthümlicher als in Betreff des Denkens gestaltet sich das Resultat den Willen Gottes anlangend. Nicht zu leugnen wird sein, dass die Consequenz des ganzen aristotelischen Systems darauf hindrängt, in Gott keinen Willen zu setzen. Dennoch aber sind vom Stagiriten nicht alle Aeusserungen vermieden worden, die auf einen Willen in Gott schliessen lassen. Aber selbst die wenigen Stellen, wenn als beweisend genommen, vermögen dem Willen in Gott keine solche Bedeutung zu geben, dass derselbe als coordinirter Factor neben das Denken des höchsten Geistes gestellt werden könnte. Kurz: theoretisch unberechtigt, und factisch nur einige Mal in Gott gesetzt, spielt dieser Wille eine ganz zweifelhafte, und, wenn doch angenommen, eine höchst untergeordnete Rolle.

„3. Gott, das *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*, bewegt. Diese Thätigkeit, doch nach dem sub 1 und 2 Gesagten unter allen Umständen eine auffallende, wenn nicht geradezu widerspruchsvolle Erscheinung, wird von Niemanden in Zweifel gezogen, mag man auch weder in Betreff der Objecte dieser Bewegung, noch in Hinsicht auf die Art und Weise des Zustandekommens dieser Wirksamkeit zu klaren Vorstellungen gelangen.

„4. Doch der eine Punkt scheint betreffs dieser Bewegungsthätigkeit Gottes als gesichert angesehen werden zu können, dass dieselbe nicht ausschliesslich als zweckursächliche Wirksamkeit gefasst werden darf. Nicht nur an einer Stelle erscheint der aristotelische Gott in einer Weise dargestellt, dass er nicht als *terminus ad quem*, sondern als *terminus a quo* bezeichnet werden muss, ohne dass man auch nur an ein Zweckprincipsein im entferntesten denken möchte. An anderen Orten werden beide Principien (wirkendes und zweckliches) in Gott wenigstens als coordinirt gesetzt, und der Zweckursache nicht jene entscheidende Bedeutung beigemessen, welche das Wirken allein ermöglichen sollte. Nur an einer Stelle kann nicht geleugnet werden, dass Gottes Wirken an sein Endzwecksein als die *conditio sine qua non* geknüpft ist, wie denn auch der ganze *tenor* der aristotelischen Auslassungen im allgemeinen mehr Gewicht auf die attrahirende Bewegungswirksamkeit Gottes, der Zweckursache legt, denn auf seine Thätigkeit als *causa efficiens* im stricten Sinne.

„5. Ausser der nie geleugneten Bewegungsthätigkeit, öfters in unklarem Verhältniss zu derselben stehend, findet man, selbst wenn man die zahlreichen zweifelhaften Stellen ausscheidet, auch noch eine sonstige allgemeine Einfluss-thätigkeit Gottes auf die Welt sicher ausgesprochen. Eine nähere Qualification dieser Wirksamkeit wäre hierbei ausser Auge gelassen.

„6. Einen Schritt weiter führen uns andere Ausführungen des Philosophen, in denen eine göttliche Vorsehung nach irgend einer speciellen Seite hin gelehrt zu sein scheint. Diese Stellen sind allerdings nicht gerade besonders zahlreich,

wenn man alle jene abzieht, die theils aus äusseren Gründen nicht verwendet werden können, theils wegen ihrer Dunkelheit die Frage nicht entscheiden lassen. Aber selbst an jenen Orten, wo von Gottes vorsehender Thätigkeit in mehr specialisirender Weise die Rede ist, fehlt noch viel zu einem so umfassenden und durchgebildeten Vorsehungsbegriff, dessen sich jetztzutage eine theistische Philosophie rühmen könnte. Nach allen drei Seiten hin, nach welchen eine Vorsehung gelehrt wird (erhaltende, ordnende und regierende Seite), sind so bedeutende Mängel vorhanden, dass diese Wirksamkeit Gottes als eine kalte und todte, liebeleere und engumschlossene erscheint, die kaum einige Ansätze zu lebensvollerer Erfassung bietet. Dass aber selbst dieses Wenige den früheren Bestimmungen des Aristoteles widerspricht, braucht nicht erst bemerkt zu werden.

„7. Was sodann die Frage nach der Schöpferkraft des aristotelischen Gottes anlangt, so sind viele der Einwendungen, die man dagegen gemacht hat, für sich nicht conclusent. Wenn man aber alles, was sich für und wider diese Idee anführen lässt, zusammennimmt, so muss es zum wenigsten als bedeutend wahrscheinlicher bezeichnet werden, ja beinahe als gewiss erscheinen, dass Aristoteles die Schöpfungs-idee, dieses Unicum in der alten Philosophie, nicht gekannt hat.

„8. Trotz der Ablehnung einer Schöpfungs-idee, die für alles gälte, liesse sich immer noch die Möglichkeit denken, dass derselbe Philosoph für einige Species des Seienden eine solche Schöpfung annahm. . . Aber es findet sich bei Aristoteles nicht eine Stelle, welche deutlich eine Schöpfung der Astralgeister vortragen würde, ja dieselbe auch nur als wahrscheinlich erschliessen liesse. Sie ist also wohl abzulehnen.

„9. Etwas verschieden hiervon scheint die Frage nach der Schöpfung des Menschengeistes beantwortet werden zu müssen. Denn *a.* ist es ohne Zweifel wahr, dass Aristoteles nirgends die Präexistenz des *Nus* unwiderleglich und klar ausspricht. *b.* Die zweite These, Aristoteles leugne die Präexistenz des *Nus* ausdrücklich, hat die Stelle *Met. XII,3* (1070 a 21 ff.) für sich. Allein da sich aus dem Geiste der aristotelischen Philosophie und aus dem Texte der Stelle selbst doch einiges, freilich nichts durchschlagendes, einwenden lässt, so wagen wir es nicht, diese These als unzweifelhaft erwiesen zu bezeichnen. *c.* Was endlich die dritte Frage anlangt, ob Aristoteles seinen Gott positiv als Schöpfer des Menschengeistes darstelle, so lässt sich dieselbe nicht so einfach beantworten. In allen zur Sache gehörigen Aeusserungen herrscht so viel Unklarheit, Abgerissenheit und Dunkelheit, dass wir diese Frage mit einem *non liquet* beantworten müssen. So steht denn also in Betreff der Erschaffung des Menschengeistes nur das eine fest, dass man darüber nicht zur Klarheit kommen kann“.

Diese Resultate entsprechen allerdings wenig den Anschauungen der Aristotelesverehrer, aber sie könnten sich auf eine ebenso grosse Anzahl von Gegnern des grossen Philosophen im Alterthum, im Mittelalter, in der neueren und neuesten Zeit berufen. Jedoch will der Verfasser nicht durch Auctoritäten, sondern durch eine erneute, eingehende, selbständige Untersuchung etwas zur Lösung einer Frage beitragen, die, wie die Geschichte der Aristotelesliteratur zeigt, nie endgültig gelöst werden wird. Um nicht den Anschein zu erwecken, „ein Schiedsrichteramt zwischen

zwei Aristotelesforschern unserer Tage“ ausüben zu wollen, hat er seiner Untersuchung eine so breite Unterlage gegeben, die strittigen Punkte so in's einzelne verfolgt, dass wohl kaum eine andere Arbeit nach dieser Richtung ihr gleichgestellt werden kann. Er hat so viel als möglich alle Parteien zu hören versucht, ihre Gründe geprüft und „auf Grund aller in Betracht kommenden Momente nach bestem Wissen und Gewissen seinen Entscheid gegeben“. Vf. hat diesen Umständen dadurch Rechnung zu tragen gesucht, dass er bei seiner Erklärung die Aristotelescommentare in weiterem Umfange als es bisher geschehen ist, heranzog. Dass er die neueren und die alten griechischen benutzt, ist dabei selbstverständlich, aber auch die mittelalterlichen (Albertus M., Thomas, Scotus) und die Spätscholastiker (Sylvester Maurus) leisteten ihm, wie er bekennt, gute Dienste.

In einem Schlussparagraphen rechtfertigt der Vf. noch besonders seine dem Aristoteles weniger günstigen Resultate aus seinen Lebensumständen, aus Vereinzelung seiner Stellung, welche nicht, wie wir, in so wichtigen Fragen vorausgehende Meister hatte, aus der Unordnung und Mangelhaftigkeit seiner Schriften, wie sie uns vorliegen usw.

Soll Ref. sein eigenes Urtheil über die Schrift, welche ihn sehr interessirte, abgeben, so glaube ich, lässt sich gegen den Nachweis der Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit der aristotelischen Gotteslehre wohl nichts Begründetes einwenden; was aber die Widersprüche anlangt, die der Vf. in dem Gottesbegriffe nachweist, so sind dieselben allerdings nicht wegzuleugnen, dass aber der scharfsinnige Denker dieses nicht bemerkt haben sollte, scheint doch wenig glaublich. Auch unsere theistische, durch die Offenbarung geklärte Gotteslehre kann über die genannten „Widersprüche“ nicht hinaus. Wir beweisen, dass Gott ganz Denken ist, und müssen doch auch Willen neben dem Denken annehmen. Wir beweisen, dass seine Thätigkeit eigentlich nur sein eigenes Wesen zum Gegenstand haben kann, und doch auch Anderes erkennen muss; wir müssen sein Denken wie alle seine Thätigkeit als absolut unveränderlich fassen, und doch eine Vorsehung in Betreff der veränderlichen Welt annehmen. Wir müssen diese Gegensätze oder Widersprüche als gegeben hinnehmen und können nur eine indirecte Lösung geben. Beide Glieder des Gegensatzes werden von uns nachgewiesen, deshalb können sie keinen wirklichen Widerspruch in sich enthalten, wie aber z. B. unveränderliches Schauen des göttlichen Wesens mit Erkennen und Wollen aussergöttlicher veränderlicher Dinge vereinbar ist, vermögen wir nicht in sich zu erfassen.

Diese indirecte Hebung der Widersprüche im Gottesbegriffe hat nun allerdings Aristoteles nicht ausdrücklich ausgesprochen. Sollte sie aber nicht mehr oder weniger bewusst seinem Geiste vorgeschwebt haben, wenn er so unbefangen die sich widersprechenden Glieder eines Gegensatzes und zwar in ein und derselben Schrift vorträgt?

Vielleicht trägt diese unsere Vermuthung dazu bei, den schroffen Riss, der noch immer die Aristotelesforscher trennt, etwas abzuschwächen und insbesondere die vorliegende Schrift mit der ebenfalls sehr interessanten und auch von Elser als solche anerkannten Arbeit von Rolfes in ein freundlicheres Verhältniss zu setzen. Zur Stütze dieser unserer Auffassung dienen gerade jene Momente, welche der Vf. zur Rechtfertigung einer weniger günstigen Beurtheilung des Stagiriten anführt. Die Lösung von Widersprüchen, insbesondere solcher die nur indirect zu lösen sind, ist Sache einer späteren, reiferen, revidirenden Reflexion. Eine solche war aber bei der verhältnissmässig kurzen Arbeitszeit des Aristoteles ausgeschlossen, jedenfalls kann sie in den Schriften, wie sie uns vorliegen, ohne abschliessende Redaction, nicht erwartet werden.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die Physiognomik des Aristoteles. Mit vergleichender Berücksichtigung neuerer physiognomischer Studien von Lavater, Gall, Darwin usw. Von Dr. Nik. Kaufmann, Prof. der Philos. Luzern, Räber. 1893. 4. 31 S.

Der Verfasser ist uns durch sein treffliches Werk: „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart“ als gründlicher Kenner der aristotelischen Philosophie bereits bekannt. In seiner neuesten Abhandlung bewegt sich K. auf dem Gebiete der Physiognomik, derjenigen Wissenschaft, deren specifische Aufgabe die Beurtheilung der inneren psychischen Zustände aus äusseren körperlichen Anzeichen ist, welche die Principien und Regeln jener Beurtheilung, die Gesetze der Beziehungen zwischen dem Aeusseren und Inneren des Menschen aufzufinden sucht; er will die Gebildeten wieder mehr auf einen ersten selbständigen Versuch einer wissenschaftlichen Physiognomik aufmerksam machen, auf die für aristotelisch ausgegebene Schrift „*Ἐνδοσκόπουικά*“, und versucht zu zeigen, dass diese Schrift auch neben neueren physiognomischen Studien sich sehr wohl sehen lassen darf, ja sie in gewisser Beziehung übertrifft. Diese Schrift hat, meint K., im Laufe der Zeit nicht jene Beachtung gefunden, welche sie trotz ihres kleinen Umfanges und anhaftender Mängel verdient¹⁾.

K. hält die Physiognomik ihrem Inhalte nach für ein echtes Werk des Aristoteles, dagegen sei sie jedenfalls nicht in der vorliegenden Form

¹⁾ Der bemerkenswerthe „Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik“ von Fülleborn in „Beiträge z. Geschichte der Philosophie“, Bd. II., 8. Stück, Züllichau u. Freystadt 1797, scheint dem Vf. nicht bekannt geworden zu sein.

aus der Hand des Philosophen hervorgegangen. Von dieser Voraussetzung ausgehend, behandelt er in zwei Abschnitten kurz und präcise, klar und übersichtlich den Inhalt der nur sechs Kapitel umfassenden *Φυσιγνωμικά*, bespricht den Begriff und die Möglichkeit der Physiognomik als Wissenschaft und betont dabei mit Recht, dass durch die Lehre von der Seele als der Wesensform des Leibes und die dadurch gegebene tiefere Begründung der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib ein sehr solides Fundament für die Physiognomik gelegt sei (Abschn. I.). Dann folgt (Abschn. II.) die Lehre von den physiognomischen Zeichen, die Semiotik, die in echt aristotelischer Weise mit der Kritik der früheren Physiognomiker beginnt. Die *Φυσιγνωμικά* selbst unterscheiden vier Gattungen physiognomischer Zeichen: 1) Die Beschaffenheit einzelner Theile des menschlichen Körpers, 2) die Gesamterscheinung des Körpers als Ausdruck bestimmter Affecte und Charaktere, 3) der charakteristische Unterschied in der ganzen äusseren Gestalt des männlichen und weiblichen Geschlechtes, 4) der innere Zusammenhang einzelner psychischer Eigenschaften unter sich. Diese einzelnen Gesichtspunkte werden durch Beispiele hinreichend erläutert. In Abschn. III. vernehmen wir die Kritik der dargelegten Physiognomik: Der zweite Gesichtspunkt verdient den Vorzug, aber jeder der übrigen hat auch in der Gegenwart wissenschaftliche Berechtigung. Daran schliesst sich eine kurze Charakteristik einiger hervorragender Erzeugnisse der späteren physiognomischen Litteratur (Lavater, Gall, Darwin u. a.) und ihres Verhältnisses zu den *Φυσιγνωμικά*.

Wie sehr wir nun auch die trotz der Kürze klaren Ausführungen der beiden ersten Abschnitte lobend anerkennen müssen, so fühlen wir doch bei der Lectüre des letzten Abschnittes lebhaftes Bedauern, dass der Vf. „durch den zu Gebote stehenden Raum“ von einer etwas eingehenderen Darstellung abgehalten wurde. Die gebotene Beschränkung hat hier seiner Abhandlung wesentlichen Abbruch gethan. Die Kritik der *Φυσιγνωμικά* hebt etwas einseitig das Gute und Brauchbare hervor, und die Verdienste der neueren und neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Physiognomik auf Grundlage der Anatomie, Physiologie und Psychologie kommen fast gar nicht zur Geltung. Wir stimmen K. bei, wenn er in der Lehre von der innigen Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib, von der Seele als der Wesensform des Leibes die tiefste Begründung einer wissenschaftlichen Physiognomik für alle Zeiten findet, wir stimmen ihm bei, wenn er die Universalität in weitgefassten Gesichtspunkten, die hier bereits in den Anfängen der physiognomischen Wissenschaft hervortritt, bewundert; aber bei all dieser Bewunderung darf es uns nicht entgehen, dass das eigentlich wissenschaftliche Ziel einer jeden Physiognomik, die Untersuchung der an die Affecte gebundenen Ausdrucksbewegungen und ihre Zurückführung auf psychologische Principien,

noch nicht in's Auge gefasst ist. Gewiss ist die Semiotik sehr interessant für die praktische Menschenkenntniss, aber auf das Wesen der Ausdrucksbewegungen werfen derartige Classificationen nur höchstens ein indirectes Licht. Es blieb erst der neueren und neuesten Zeit vorbehalten, jene streng wissenschaftliche Aufgabe zu erkennen und ihre Lösung zu versuchen, und da hat sich Darwin, wenn auch seine psychologischen Ausführungen oft unzureichend sind, durch Subsumtion aller Ausdrucksbewegungen unter drei allgemeine Principien auf Grundlage eines ausserordentlich reichen Beobachtungsmaterials ein bleibendes Verdienst erworben. Wir hätten erwartet, dass K. gerade bei der Anführung der Darwin'schen Principien auf den wesentlichen Unterschied der neuen und alten Physiognomik etwas näher eingegangen wäre; lieber hätten wir statt dessen die Argumentation Darwin's auf die Einheit des Menschengeschlechtes vermisst. Nur ungern vermissen wir auch unter den neuesten Psychologen Wilhelm Wundt, der in seiner „Physiologischen Psychologie“ für die Physiognomik manch treffliche Winke gibt.

Was nun die Frage nach der Echtheit der *Φυσιογνωμικά* angeht, so steht gewiss ausser allem Zweifel, dass diese kleine Schrift in der vorliegenden Gestalt und Form nicht von Aristoteles herrührt; ebenso unzweifelhaft enthält aber die Schrift echt aristotelische Ideen. Jedoch können wir nach den Untersuchungen Rose's mit Zeller die Ueberzeugung K.'s von der materiellen Echtheit nicht theilen; wir halten die Schrift nach wie vor auch nach dieser Seitē hin für unterschoben, für unecht.

Bei Anführung der Citate vermissen wir, wie bereits in dem angegebenen früheren Werke des Verfassers, die übliche Form (nach der Bekker'schen Ausgabe).

Im übrigen sind wir dem Vf. dankbar, dass er durch seine Abhandlung die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf ein grundlegendes physiognomisches Werk hingelenkt hat; er hat der Geschichte der Physiognomik und somit der Geschichte der Psychologie einen wesentlichen Dienst geleistet.

Münster i. W.

Dr. Matth. Kappes.

Leben und Schriften Ernst Rénan's. Von Prof. Dr. St. Pawlicki.

Wien, Selbstverlag der Leo-Gesellschaft. 1894.

Der Vf. bemerkt nicht mit Unrecht, dass es zur Zeit, wo einerseits die Begeisterung für den „zweiten Plato“, andererseits die Entrüstung gegen den Vf. des „Leben Jesu“ eine so ungeheuerere ist, es kaum möglich sein dürfte, schon eine objective Darstellung seines Lebens und seiner Schriften zu geben. Und doch muss man ihm zugestehen, dass er sich einer grossen Mässigung in Beurtheilung dieses grossen Christusleugners

beflissen hat. Er erkennt unumwunden seinen eisernen Fleiss, seine grosse Gelehrsamkeit, seinen musterhaften Stil an und lässt den einzelnen Werken alle die Gerechtigkeit widerfahren, die sie verdienen.

Mein Urtheil über Rénan, sein Leben und seine schriftstellerische Thätigkeit habe ich mir aus der Vorrede zu seinem Drama „*L'abbesse de Jouarre*“ gebildet, von dem der Vf. sagt, es sei besser nicht gedruckt worden: allerdings für ihn und seine Verehrer; aber um ihn kennen zu lernen, musste es gedruckt werden. Ein gewiss unverdächtiger Kritiker A. Harnack sagt darüber:

„Die schlimmsten Andeutungen seines ‚Lebens Jesu‘ sind hier zu einer Art von perverser Metaphysik geworden, die trotz und wegen ihres Halbdunkels den brutalsten Instincten raffinirter Subjecte verständlich und genehm sein mag.“

Uns könnte hier nur die Philosophie Renan's interessiren; doch was haben wir bei ihm für eine Metaphysik zu erwarten, wenn ein corrumpirtes Herz sich den Verstand dienstbar gemacht hat. Der Vf. bemerkt darüber:

„Dreierlei hält er für gewiss: dass es keinen persönlichen Gott gebe, keine Unsterblichkeit der Seele, kein übernatürliches Eingreifen der Gottheit in den Lauf der Weltereignisse, folglich keine geoffenbarten Religionen.“ „Es gibt, sagt Rénan, einen unermesslichen Drang, eine unaufhaltsame Anstrengung, einen allgemeinen *nisus*, um Einheit und Harmonie und zuletzt ein universelles Bewusstsein in der Welt hervorzubringen. Diese unanhörliche Bewegung, dieses unbegreifliche und unendliche Werden, das durch eine sorgsame, beständige Entwicklung zur Verwirklichung des Selbstbewusstseins hintreibt, das ist Gott, oder eigentlich das Göttliche.“

Dieser Gott missbraucht den Menschen zu seinen selbstsüchtigen Zwecken. Der grosse Mann, meint er, müsse an dem Betrüge mitarbeiten, der die Grundlage des Weltganzen bilde usw. *Sapienti sat.* — Wir begrüssen diese Publication der Leo-Gesellschaft als eine sehr zeitgemässe.

Fulda.

Dr. Gutberlet.