

Recensionen und Referate.

- 1) **Ueber die Abstraction.** Von Dr. Hans Schmidkunz. Hallea/S., Pfeffer. 43 S. *M.* 0,90. — 2) **Analytische und synthetische Phantasie.** Von demselben. Ebenda. 103 S. *M.* 1,90. — 3) **Théorie du Beau.** Par Martin Schweisthal. Bruxelles. 1892. 47 S.

Ad 1. Diese kleine Schrift besteht aus zwei Abschnitten, wovon der erste das Wesen der Abstraction, der zweite die Grenzen von Concret und Abstract behandelt.

Im ersten Abschnitt spricht der Autor zuerst von zwei Abstractionstheorien, deren eine als Allgemeinheitstheorie, die andere als Negationstheorie bezeichnet wird. Dann wird an Beispielen gezeigt, dass in allen Fällen, wo Abstraction vorliegt, auch in jenen, wo mit dem Abstrahiren ein Verallgemeinern verbunden ist, ein Weglassen, ein Uebersehen gewisser Bestandtheile irgend welcher Erscheinungen stattfindet. Eben dieses Weglassen sei das gemeinsame negative Merkmal aller Abstraction. Zu diesem negativen Merkmale trete aber noch ein positives hinzu, nämlich die Hervorhebung, sozusagen psychische Verstärkung eines Bestandtheiles des Vorstellungsinhaltes (S. 12). Der Zusammenhang der negativen und positiven Seite der Abstraction wird (S. 16) in dem Satze ausgesprochen: „Der Geist hat abstrahirt, indem er auf etwas reflectirt“.

Der zweite Theil, der die Ueberschrift führt: „Die Grenzen von concret und abstract“ handelt eigentlich nicht von den Grenzen, sondern vom Unterschiede zwischen Concret und Abstract, wobei insbesondere hervorgehoben wird, dass die Concretheit und Abstractheit Grade oder Stufen habe. Auf das, was schon in den Werken der Scholastiker und der neueren Philosophen, z. B. in Wundt's Logik über Abstraction gesagt ist, hat der Autor allzuwenig Rücksicht genommen.

Dass durch diese Schrift die Lehre von der Abstraction in irgend einem wesentlichen Punkte verbessert oder weitergebildet worden sei, findet Recensent gerade nicht heraus. Einigermassen neu ist bloß die Hervorhebung des sogenannten positiven Momentes, dass nämlich die in der Abstraction liegende Wegwendung der Aufmerksamkeit von gewissen Vorstellungen die Folge der Hinwendung der Aufmerksamkeit auf etwas Anderes ist,

Ad 2. In dieser Schrift, deren Vf. mit dem der vorher besprochenen identisch ist, wird der Versuch gemacht, den Unterschied zwischen einem analytischen und synthetischen Verfahren, der bekanntlich im Gebiete der wissenschaftlichen Denkhätigkeit geläufig ist, auch auf die Phantasie, resp. deren Bethätigungen anzuwenden. Principiell ist gegen einen solchen Versuch nichts einzuwenden; aber die in dieser Schrift vorliegende Durchführung desselben hat den Recensenten — offen gesagt — gerade nicht sehr befriedigt, und zwar aus mehreren Gründen. Einmal sind Dinge, die mit dem Thema nur in einer sehr entfernten Beziehung stehen, herbeigezogen, sodann vermischen wir eine klare und präcise Bestimmung des Unterschiedes zwischen analytischer und synthetischer Phantasie, für welche beide Arten dann durch treffende Beispiele aus den verschiedenen Gebieten der Kunst der inductive Nachweis ihrer wirklichen Existenz und ihrer eigenthümlichen Thätigkeitsweise hätte geführt werden sollen. Für einen solchen inductiven Beweis liegen zwar einzelne Ansätze vor, aber es fehlt an einer systematischen Durchführung. Es hätte z. B. in dem Theile, der von der schaffenden Phantasie handelt, die Geschichte der Architektur ein grossartiges Beispiel von dem analytischen Fortschreiten der architektonischen Phantasie dargeboten, denn die Geschichte der monumentalen Architektur zeigt eine stetig fortschreitende Auflösung und Gliederung der Massen. Man vergleiche nur eine ägyptische Pyramide mit dem Kölner Dom und der kolossale Fortschritt in der Analyse der Baumassen springt sofort in das Auge.

An dem Gedichte Schiller's von der Glocke hätte die Verbindung des analytischen mit dem synthetischen Verfahren recht anschaulich demonstriert werden können.

Statt an derartigen concreten Beispielen das Wesen und den Unterschied analytischer und synthetischer Phantasie zu erklären und zu beweisen, bewegt sich die Schrift grösstentheils in Allgemeinheiten und in Citaten aus verschiedenen Schriftstellern.

Das Ganze ist in sechs Theile zerlegt, welche folgende Ueberschriften führen: 1) Besondere Grundlage. 2) Allgemeine Grundlage. 3) Die schaffende Phantasie. 4) Die geniessende Phantasie. 5) Beziehung zur Erkenntniss und Natur. 6) Werthunterschiede. — Der letzte Theil, worin dem analytischen Verfahren ein relativer Vorzug vor dem synthetischen vindicirt wird, hat den Recensenten verhältnissmässig noch am meisten befriedigt.

Ad 3. Diese Theorie des Schönen besteht aus 12 Thesen und einer an die Thesen sich anschliessenden Abhandlung, welche in zwei Theile sich gliedert, deren erster vom Naturschönen, der zweite vom Kunstschönen handelt. Da die Thesen die Quintessenz der Abhandlung enthalten, wird es angezeigt sein, jene, die am meisten zur Charakteristik des Ganzen dienen, resp. deren Grundgedanken hervorzuheben.

In der Thesis Nr. 2 werden drei psychische Facultäten des Menschen unterschieden, nämlich persönliches Bewusstsein, Vernunft und Einbildungskraft, und in These Nr. 3 wird dann behauptet, dass das Schöne in der simultanen Ausübung jener drei Kräfte im Contacte mit der Sinnenwelt bestehe. In der 8. Thesis werden zwei Haupterscheinungen des Schönen, das Naturschöne und Kunstschöne unterschieden und Nr. 11 die Aesthetik als eine psychologische Disciplin bezeichnet. Vgl. S. 42. Wenn damit gesagt sein soll, die Aesthetik sei ein Theil der Psychologie, so werden wohl viele Psychologen und Aesthetiker nicht damit einverstanden sein, denn der Umstand, dass die Aesthetik an psychologische Lehren anknüpfen muss, macht dieselbe noch nicht zu einem Theile der Psychologie.

Im ersten Theile, der vom Naturschönen handelt, kommt der Autor auf die Naturgesetze zu sprechen und stellt hier einen Satz auf, den wir für einen naturphilosophischen Irrthum halten. Der Satz lautet (S. 12): „Nous pouvons affirmer que les lois sont la seule essence de la matière“. Gegen die Identificirung des Wesens der Naturdinge mit dem Gesetze hat P e s c h in seinem Werke: „Die Welträthsel“ I. S. 251 ff. sich ausgesprochen. Was nun den Begriff oder das Wesen des Schönen betrifft, so werden im ersten Theile drei Postulate desselben aufgestellt. Diese lauten: 1) Bei jedem ästhetischen Eindruck wird sich die Seele ihres Lebens bewusst und bekundet Freude am Leben. 2) Die Befriedigung, welche die Seele empfindet in der Erkenntniss der Ordnung, d. i. der Naturgesetze, ist das zweite Erforderniss des Schönen. 3) Die Erweckung der Thätigkeit der Phantasie ist das dritte. Am Schlusse des ersten Theiles wird die Erklärung des Naturschönen zusammengefasst in den Satz: „Le Beau naturel est donc la satisfaction que nous éprouvons en nous assimilant la Bonté, la Sagesse et la Grandeur de l'univers“.

Recensent hat gegen diese Definition hauptsächlich dies einzuwenden, dass in derselben das Schöne oder die Schönheit verwechselt ist mit der Wirkung, welche im Subject bei Betrachtung des Schönen entsteht, denn jene Satisfaction, wovon in obiger Erklärung die Rede, ist offenbar eine Wirkung des Schönen im Subjecte. Ausführlicher als das Naturschöne ist im zweiten Theile das Kunstschöne behandelt.

Entsprechend der schon in der 2. These aufgestellten und am Schlusse des zweiten Theiles S. 42 wiederholten Behauptung, dass die Aesthetik eine psychologische Wissenschaft sei, werden im zweiten Theile ziemlich eingehend die psychologischen Bedingungen und Ursachen, wovon sowohl die Production des Kunstschönen, als auch dessen ästhetischer Genuss abhängt, erörtert. Besonders ausführlich ist die Function der Phantasie behandelt¹⁾. Wo vom Zweck der Kunst die Rede ist (S. 22),

¹⁾ Ein Beispiel synthetischer Phantasiethätigkeit findet sich Seite 27.

weist der Autor die Behauptung, dass die Kunst sich selbst Zweck sei, als eine Verabsolutirung der Kunst zurück. Ueberhaupt finden sich in diesem Theile viele treffende und von psychologischer Beobachtung zeugende Bemerkungen. Da jedoch auf die objectiven Bedingungen und das metaphysische Wesen der Schönheit nicht näher eingegangen wird, so kann die immerhin interessante Abhandlung doch nicht als eine erschöpfende Entwicklung des Schönheitsbegriffes gelten. Zum Schluss sei noch bemerkt, dass der Autor seinen religiösen Standpunkt und seine metaphysische Auffassung des Schönen in folgendem Satze ausgesprochen hat: „Was das metaphysische Wesen des Schönen anlangt, so wird der Christ denken, dass das höchste Wesen, indem es den Menschen nach seinem Bilde schuf, ihm einen Abglanz seiner Güte, Weisheit und Macht geben wollte“. Hiemit soll wohl gesagt sein, dass in den Erscheinungen des Schönen ein Widerschein von Gottes Güte, Weisheit und Macht sich zeige. — Druck und Papier dieser Schrift sind sehr schön.

Dillingen.

Dr. Fr. X. Pfeifer.

Die Ethik des Stoikers Epiktet. Von Adolf Bonhöfer. Stuttgart, Enke. 1894. 278 S.

Epiktet, der philosophirende Sklave aus Hierapolis, eine Charakterfigur des ausgehenden Alterthums, konnte wohl zu erneuter und eingehender Behandlung auffordern. Vf., der sich bereits in einem früheren Werke ¹⁾ mit ihm beschäftigt hat, will in dem vorliegenden eine Darstellung der Ethik Epiktet's bringen. Der Ausdruck ist nicht ganz einwandfrei. Epiktet war, wie Zeller sagt, „mehr ein ernster und von frommer Begeisterung erfüllter Sittenprediger, als ein systematischer Philosoph“. Er war kein origineller Denker, sondern in dem stoischen Gedankenkreise aufgewachsen, und das Bedürfniss, die sittlichen Wahrheiten von festen Obersätzen aus consequent und einheitlich zu entwickeln, lag ihm fern. Worauf es also allein ankommen kann, ist, die besondere Gestalt und Färbung zu kennzeichnen, welche die stoischen Gedanken bei ihm gewonnen haben, und womöglich die Factoren aufzusuchen, welche auf diese Ausgestaltung einwirkten.

Untersuchungen dieser Art sind in den letzten Jahren, seit Hirzel's Vorgang, von verschiedenen Seiten her unternommen worden. Hatte man sich früher begnügt, die stoische Schule in der Hauptsache als ein einheitliches Ganzes zu betrachten und nur die abweichenden Ansichten einzelner ihrer Mitglieder anzumerken, so war man jetzt bestrebt, die Eigenart ihrer verschiedenen Vertreter und den Antheil, den sie an der

¹⁾ Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890

Entwicklung der Lehre genommen haben, schärfer hervortreten zu lassen. Dass der Erfolg in jeder Weise der aufgewandten Mühe entsprochen hätte, möchte ich nicht behaupten, allerdings auch nicht, dass er völlig ausgeblieben wäre. Gelang es auch nicht, die Geschichte der Philosophie um Züge von erheblicher Wichtigkeit zu bereichern oder an entscheidenden Punkten zu berichtigen, so fand sich doch Anlass zu gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen über Detailfragen der litterarischen Kritik und der Gelehrten-geschichte, da und dort auch zur Auseinandersetzung mit Fragen von weitergehender, culturgeschichtlicher Bedeutung. Auf dies letztere insbesondere ist Gewicht zu legen. Die culturgeschichtliche Bedeutung der Stoa überragt bei weitem den speculativen Gehalt ihrer Lehre. Fasst man die Entwicklung der griechischen Philosophie für sich allein in's Auge, so bezeichnet Aristoteles den Höhepunkt, den sie nicht überschritt; auf die Geschichte der menschlichen Civilisation und Bildung überhaupt aber hat die von dem Phönikier Zenon gestiftete Schule vielleicht einen noch tieferen und weiter reichenden Einfluss ausgeübt. Indem ihre ethische Reflexion die Schranken des griechischen Nationalgeistes überschritt, indem sie die Gedanken einer allgemeinen Menschenwürde und eines alle Menschen umfassenden natürlichen Bandes aussprach, verkündete sie das Heraufkommen einer neuen Zeit und trug sie zu ihrem Theile dazu bei, die Geister zur Aufnahme der Botschaft vorzubereiten, welche alle Menschen zur Einheit und Freiheit der Kind-schaft Gottes berufen sollte.

Gilt das von der Stoa überhaupt, so kommt bei den Stoikern der Kaiserzeit noch das Weitere hinzu, dass sie ja nun bereits die Zeitgenossen des grössten Ereignisses der Weltgeschichte waren, der Begründung und Ausbreitung des Christenthums, und man daher alle Veranlassung hat, nach dem Verhältnisse ihrer Gedanken und Anschauungen zu den Lehren des Evangeliums zu fragen. Und zwar nicht nur ganz allgemein in Bezug auf Uebereinstimmung oder Verschiedenheit des Inhalts sondern ausdrücklich im Sinne möglicher Berücksichtigung und Einflussnahme. Mochte auch der Einzelne achtlos oder in hochmüthigem Ignoriren an der neuen von Judäa gekommenen Weisheit vorübergehen und sich begnügen, lediglich zu wiederholen, was Zenon und Chrysipp gelehrt hatten, die Bewegung war zu stark, das Fortschreiten christlicher Ideen in weitere Kreise zu sichtbar, als dass dies allgemein und auf die Dauer möglich gewesen wäre; zumal bei solchen, die sich, wie die stoischen Sittenprediger, gleichfalls an weitere Kreise wendeten. Und wenn wir in der That bei ihnen Aenderungen in Stimmung und Ausdrucksweise wahrnehmen, ein gesteigertes religiöses Empfinden und nicht selten überraschende Anklänge an die Aussprüche des Evangeliums oder der Apostel, lässt sich dies wirklich einfach mit Zeller daraus erklären, „dass beiderlei Darstellungen aus gleichartigen Zuständen, Erfahrungen und Stimmungen

hervorgegangen sind“? Man braucht gar nicht einmal überall an eine directe Reaction gegen christliches Wesen zu denken; ohne dass sie sich darüber klar waren oder sich bewusst damit auseinandersetzen, konnten die heidnischen Philosophen unter dem Einflusse der neuen Lehre stehen und bemüht sein, die überlieferten Bestandstücke ihrer Schule in eine Form zu giessen, welche ihnen auch gegenüber den neuen Problemen und dem veränderten Maasstabe sittlicher Werthung Geltung zu sichern versprechen mochte.

Ich weiss nicht, welches die Absichten und Zielpunkte für den Vf. bei Abfassung seines Buches waren. Das Interesse und wohl auch die Voraussetzungen für philologische Kleinarbeit scheinen ihm zu fehlen, er würde sonst beispielsweise nicht so leichthin mit in ihrer Beziehung unbestimmten Angaben des Diogenes von Laërte umspringen. Mehr aber noch vermisst man Schärfe der Begriffe und philosophische Vertiefung. Wollte Bonhöfer eine Ethik des Epiktet schreiben, so musste er versuchen, zu dem eigentlichen Quellpunkt oder auch den verschiedenen bestimmenden Motiven in den Gedankenreihen seines Autors vorzudringen, um von da aus die Stellungnahme desselben den Einzelproblemen des sittlichen Lebens gegenüber zu beleuchten. Davon ist nun nichts zu bemerken, vielmehr erhalten wir in der Hauptsache eine Zusammenstellung von Aussprüchen aus dem Enchiridion und den Dissertationen unter bestimmten Titeln, um so mit Epiktet's Ansichten über das wahre Glück, die Uebel des Lebens, den Tod usw. bekannt gemacht zu werden. Dabei ist Vf. eifrig bestrebt, Epiktet als einen consequenten Denker und seinen sittlichen Standpunkt als einen möglichst hohen erscheinen zu lassen. Dies gelingt ihm nun freilich nicht, obwohl er zu dem zweifelhaften Mittel greift, Aussprüche, die sich mit dem nicht vereinbaren lassen, worin wir die eigentliche Lehre des Philosophen erblicken sollen, als Accomodationen an die gewöhnliche Denk- oder Ausdrucksweise zu bezeichnen. In der Regel kommt es über ein nutzloses Hin- und Herreden nicht hinaus, man vergleiche hierfür ganz besonders die Ausführungen über den Selbstmord und den wahrhaft klassischen Satz auf S. 37, wonach Epiktet „die Gestattung des Selbstmordes zu vereinigen wusste mit der vollen Schätzung des sittlichen Werthes des Lebens und mit dem Gedanken, dass das Leben selbst eine Pflicht ist, von deren Erfüllung nur die äusserste Noth entbindet.“

Erfreulich ist, dass der Vf. sich wiederholt zum Standpunkte des Christenthums bekennt; bei der Richtung, welche seit zwei Decennien in unserer Litteratur, auch der gelehrten, überwiegend geworden ist, muss ihm dies zum unzweifelhaften Verdienste angerechnet werden. Auch die gelegentlichen Bemerkungen über den Unterschied der ethischen Lehren Epiktet's und der Vorschriften der christlichen Moral sind im ganzen zutreffend. Aber ein scharfes Erfassen und energisches Verfolgen

der oben bezeichneten Fragen fehlt ganz und gar, obwohl doch mehrfach Aussprüche Epiktet's zur Anführung gelangen, in denen dieser selbst seine Auffassung der christlichen entgegenstellt. Die bloße Verweisung auf wirkliche oder scheinbare Parallelstellen des Neuen Testaments ist in dieser Form ohne Werth.

Hätte der Vf. sein Buch vor vierzig oder fünfzig Jahren geschrieben, so würde man es vielleicht als eine Bereicherung der Litteratur begrüßt haben. Heute, nachdem eine ebenso ausgedehnte als intensive Arbeit auf dem Gebiete der alten Philosophie stattgefunden hat, sind die Ansprüche, die erhoben werden müssen, sehr viel höhere. Dass er ihnen nicht gewachsen ist, beweist, um zum Schlusse noch eine Einzelheit hervorzuheben, die Behauptung auf S. 73: „Der stoischen Philosophie gebührt das Verdienst, die Arbeit von der Schmach, als ob sie eines freien Mannes unwürdig sei, befreit zu haben.“ Mit solchen Allgemeinheiten ist gar nichts gethan. Sokrates dachte über den Werth der erwerbenden Arbeit anders als Platon und Aristoteles, die Korinther anders als die Spartaner, und was Epiktet lehrt, geht im Grunde doch nicht viel über das Wort hinaus, welches schon Thukydides dem Perikles in den Mund gelegt hatte (2.40, 1): „Nicht die Armuth einzugestehen ist schimpflich, sondern vielmehr schimpflich, ihr nicht durch Thätigkeit zu entfliehen.“¹⁾

München.

v. Hertling.

Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft. Von Fr. W. Förster, Dr. ph. Berlin 1894. 106 S. *M.* 2.

Ein moralphilosophisches Fragment aus dem Kantischen Nachlasse, welches von R. Reicke in Bd. XXIV. H. 3/4 der altpreussischen Monatschrift herausgegeben worden ist, hat dem Vf. die Veranlassung gegeben, dem Entwicklungsgange der vorkritischen Ethik Kant's seine Aufmerksamkeit zu widmen. Dabei kam ihm die Einsicht in die von Benno Erdmann gesammelten, noch ungedruckten moralphilosophischen Reflexionen Kant's, welche höchst werthvolle Beiträge zur Kenntniss der Vorgeschichte des kritischen Moralsystems enthalten, zu Gute. Dadurch glaubt der Vf. in den Stand gesetzt zu sein, die Continuität dieser Entwicklung nachzuweisen, während man bisher den Eindruck gewonnen hat, als zerfalle die praktische Philosophie Kant's in zwei schroff geschiedene Perioden, von denen die erste vom Eudämonismus beherrscht ist, die zweite aber dieses Moralprincip als Widerspiel aller Sittlichkeit auszu-

¹⁾ Vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. II. S. 435 ff.

stossen sucht. Diese völlige Umwälzung suchte man durch den Einfluss der Kritik der reinen Vernunft zu erklären. Freilich war dies mehr der äussere Eindruck der vor- und nachkritischen Periode Kant's, denn darüber konnte man ja nicht im Zweifel sein, dass Kant wie in der theoretischen, so auch in der praktischen Philosophie eine, zum theil von aussen veranlasste Entwicklung durchgemacht habe. Ebenso selbstverständlich war es, dass die Kritik der religiösen Vorstellungen einen nachhaltigen Einfluss auf die Moralphilosophie ausüben musste. Auch wenn man nicht gewillt ist, mit Schopenhauer anzunehmen, dass es Kant in der Kritik der praktischen Vernunft mit dem Aufbau dessen, was in der theoretischen Vernunftkritik niedergerissen worden ist, durch die Postulate nicht Ernst gewesen sei, so wird man doch zugeben müssen, dass Kant in der Ausführung seiner Moral seinem rigoristischen Princip selbst untreu wurde, indem er in den sonst von ihm perhorrescirten Utilitarismus, in die theologische Utilitätsmoral zurückfiel. Ein neuerer Religionsphilosoph bemerkt daher über Kant's natürliche Religion, der philosophischen Begründung nach sei ihr Werth gleich Null, inhaltlich balancire sie zwischen der reinen und unreinen Rechtsreligion.

Dennoch ist eine Ergänzung der noch fehlenden Lücken für die Entwicklung des bis auf den heutigen Tag fortwirkenden Moralsystems für Philosophen und Theologen willkommen. Der Vf. hat ein recht anschauliches und überzeugendes Bild derselben entworfen. Ausgehend von den geschichtlichen Verhältnissen findet er im kategorischen Imperativ nur den speculativen Ausdruck für die thatsächlichen praktischen Impulse in Kant's Lebensführung. Die sittlichen Maximen waren ein Erbstück aus seiner pietistischen Erziehung, das starre System mit seinen allgemeinen und nothwendigen Gesetzen die Lebensphilosophie des Fridericianischen Staates. Vom Wolffschen Dogmatismus ausgehend, wandte er sich zu dem *moral sense* der Engländer. Noch stärker wirkte aber Rousseau auf ihn, dessen ursprünglich unverdorbene Natur mit dem angeborenen moralischen Gefühl eine psychologische Lösung der moralischen Probleme zu bieten schien. Damit beginnt die neue Metaphysik der praktischen Vernunft. K. wurde an die höchste Aufgabe des Philosophen erinnert, Lehrer des Ideals zu sein. Die Rousseau'sche Methode, durch Analyse des inneren Menschen die Lebensrichtung festzustellen, gab Kant's Philosophie einen neuen Schwung und den Anstoss, das Ueber-sinnliche auf dem Gebiete des ethischen Handelns zu erfassen. Die Bedeutung des Berufes der Philosophie als einer Führerin zur Lebensweisheit kam zur Geltung. „Ohne Beachtung dieses umfassenderen Gesichtspunktes lässt sich der Entwicklungsgang seiner Ethik und ihr enger Zusammenhang mit der theoretischen Philosophie nicht verstehen“ (S. 19). In den „Träumen eines Geistersehers“ betont K. die Gefühlsgrundlage des sittlichen Lebens mit demselben Nachdruck, mit welchem

er später das Sinnliche beinahe zum Widersinnlichen macht. In der ersten Hälfte der 60er Jahre, zur Zeit des grössten Einflusses von Rousseau, kommt bereits „jener tiefe und werthvolle Gedanke der kantischen Moralphilosophie, dass die Religion von der Moral und nicht die Moral von der Religion abhängig sei“, vor. Schon hier findet sich die dem Eudämonismus entgegengesetzte Grundansicht von dem absoluten Unterschied zwischen Gut und Böse. Mit dem Jahre 1770 nimmt die Ethik eine bedeutsame Wendung. In der Dissertation dieses Jahres sagt sich K. von den Engländern los, indem er die obersten Grundsätze des Sittlichen zu den reinen Vernunftkenntnissen stellt. Die Principien der Moral können nicht durch das Gefühl gegeben werden, sondern müssen durch die Vernunft entschieden werden. Hier greifen nun das Fragment und die ‚Reflexionen‘ ein. Sie bringen den Beweis dafür, dass der Uebergang von der psychologischen Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten aus der inneren Entwicklung der kantischen Ethik hervorgegangen ist. Das Fragment wird deshalb nicht mit Reicke in das Jahr 1782, sondern in das Jahr 1774 verlegt, und die Reflexionen entsprechend eingereiht. Die Gründe sind dem Verhältnisse des Fragments zu der Kritik der praktischen Vernunft entnommen. Diese inneren Gründe setzen aber die Continuität der Entwicklung bereits voraus, können also nur die Wahrscheinlichkeit darthun. Wenn Reicke das Fragment in das Jahr 1782 verlegen und Arnoldt die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kant's über Metaphysik unter das Jahr 1781 herabsetzen konnte, so zeigt sich die Unsicherheit der inneren Gründe zur Genüge. Ist die Idee des Sittengesetzes als eines Mittels zur Befreiung des Menschen von der Sinnlichkeit die beherrschende Idee, so erscheint der frühere eudämonistische Grundgedanke später als das Radical-Böse. Die Trennung der sinnlichen und intellectuellen Moral kann nie ganz gelingen. Die Gleichsetzung der sittlichen Nothwendigkeit mit derjenigen in begrifflichen Sätzen bezeichnet auch der Vf. als die eigentliche Wurzel der Irrwege von Kant's praktischer Metaphysik.

Tübingen.

Dr. P. Schanz.

Metaphysik. Von Fr. Erhardt, Privatdocenten a. d. Univ. Jena.
1. Bd.: Erkenntniss-Theorie. Leipzig, 1894. X, 642 S.

Unter diesem Titel ist ein Werk in die Oeffentlichkeit gegangen, welches die Frucht eines reichen und vielseitigen Wissens ist, in übersichtlicher und formvollendeter Weise mannigfache und wichtige Probleme der philosophischen Erkenntnisswissenschaft zur Behandlung bringt und somit in hohem Maasse die Beachtung der heutigen Tages mehr denn je mit diesen Problemen sich beschäftigenden Fachkreise in Anspruch zu nehmen werth und würdig ist. In Folgendem mögen die Grundgedanken

desselben herausgestellt und einer kritischen Beleuchtung in Kürze unterworfen werden!

Welche Aufgabe hat die Erkenntnisstheorie zu erfüllen? Sie hat „die Fundamentirung aller systematischen Philosophie“ vorzunehmen und zu diesem Behufe einerseits die „Entstehung der Erfahrung zu erklären“ und andererseits „die Frage nach der objectiven, metaphysischen Bedeutung und Realität des in der Erfahrung Gegebenen zu beantworten“ (S. 2 f.). In ersterer Rücksicht stehen sich „Empirismus und Apriorismus“ als entgegengesetzte Anschauungen gegenüber“, in der zweiten Rücksicht sind es die Richtungen des „Realismus und Idealismus, die sich das Feld streitig machen“ (S. 45 f.). Mit der Untersuchung, ob „den logischen Denkgebilden, wie Begriff, Urtheil und Schluss“ eine objective Bedeutung zukomme, hat es dagegen die Erkenntnisstheorie gar nicht zu thun; es bleibt dieses der Logik überlassen (S. 7). Um viel weniger hat sie es mit der Untersuchung über die objective Bedeutung der ethischen Ideen zu thun; allerdings vermag die Ethik, wie schon die Erinnerung an das Problem der Willensfreiheit beweist, von metaphysischen Auseinandersetzungen nicht völlig abzusehen, wengleich sie bis zu einem gewissen Grade von der Metaphysik unabhängig ist (S. 637). Gegen die letzteren beiden Aufstellungen muss Einsprache erhoben werden. Wenn die Erkenntnisstheorie ihrer Aufgabe nicht bloß theilweise, sondern allseitig gerecht werden will, dann hat sie nicht bloß die Metaphysik, sondern auch die Logik, Ethik und Aesthetik ihrer objectiven Bedeutung nach sicherzustellen. Wie könnte sie zu einer gründlichen Aus- und Durchbildung gelangen, wenn sie die logischen Grundbegriffe und Axiome und die Gesetze des syllogistischen wie inductiven Denkens nicht vor nominalistischer Verflüchtigung zu bewahren wüsste und den ethischen und ästhetischen Ideen nicht das Schicksal ersparen könnte, durch einen so oder anders gefärbten Eudämonismus ihrer schlechthinigen Geltung beraubt zu werden?

Wie sucht nun der Vf. die Aufgabe, die er seinerseits der Erkenntnisstheorie stellt, zu lösen? Auf sachliche und zugleich auf kritische Weise, indem er nebenbei stets Rücksicht nimmt auf die modernen Systeme, welche die Erkenntnislehre zu einem besonderen, ja selbständigen Zweige der philosophischen Wissenschaft gemacht haben. Auf die Systeme der Vorzeit nimmt er in keinerlei Weise Rücksicht. Und doch haben sowohl die antiken wie die altchristlichen und mittelalterlichen Systeme bedeutende und werthvolle Bausteine zu einer solchen geliefert. Allererst wendet er sich den verschiedenen Erklärungsweisen der Erfahrung zu, die er nicht in positivistischem Sinne als „eine Erfahrung“, lediglich sich erstreckend auf das „augenblicklich im Bewusstsein unmittelbar Vorhandene“ auffasst, sondern in weiterem Sinne (S. 16 ff.). Insofern erklärt er sich zunächst gegen den naiven Realismus, welcher in

seiner niederen Form an der Objectivität der Dinge festhält, wenn sie mit normalen Sinnen wahrgenommen werden und in seiner höheren Form an derselben festhält trotz des Bewusstseins der verschiedenen Vermittelungen, wodurch sie zur Wahrnehmung gelangen (S. 61 f.). Dem naiven Realismus würde sonach insbesondere der aristotelisch-scholastische Sinnenrealismus beizuzählen sein. Weiterhin erklärt sich der Vf. gegen den naturwissenschaftlichen Realismus, welcher die sogenannten secundären Qualitäten als bloß subjective und die räumlich-materiellen und zeitlichen als objective auffasst (S. 66 ff.), und gegen den transcendentalen Realismus, welcher „in den wichtigsten Punkten einen Parallelismus zwischen der Welt der Dinge und der Welt der Vorstellung annimmt“ im Sinne eines Trendelenburg, Ueberweg, Zeller, E. v. Hartmann (S. 47 f., 304 f.). Ihnen gegenüber tritt er ähnlich wie E. König in seinem Werke über die „Entwicklung des Causalproblems“ für den transcendentalen Idealismus ein. Der Raum gilt im Sinne Kant's als eine subjective Vorstellungsform *a priori* und ist aus einem realen Raume nicht erklärbar, selbst wenn ein solcher möglich und wirklich wäre (S. 115). Die Raumesanschauung ist *a priori* im weiteren Sinne, weil subjectiv von innenher (*ab interiori*) stammend wie alle Bethätigungen seelischer Vermögen. Sie kann nicht entspringen aus unmittelbarer Wahrnehmung der Dinge an sich, indem diese jenseits derselben liegen (S. 88 f.). Sie kann auch nicht mittelbar entspringen durch Schluss aus den realen Einwirkungen der Dinge an sich, weil diese Einwirkungen und die sie vermittelnden Vorgänge „mit den Dingen selber keine Aehnlichkeit haben (S. 92—94). Sie kann auch nicht entspringen durch unmittelbare Wahrnehmung der Eindrücke auf die Sinnesorgane und das Gehirn, denn was wir wahrnehmen sind in der That Gegenstände, und nicht Vorgänge in den Sinnesorganen und im Gehirn (S. 94 f.); die Seele kann auch nicht aus sich herausgehen, um etwas ausser ihr Befindliches zu erfassen, weil sie unräumlich ist, und umgekehrt ist es auch „durchaus und schlechterdings unmöglich, dass in die Seele je etwas Räumliches hineinkommt“ (S. 98—100).

In Wahrheit sind all' diese Beweisgründe nicht durchschlagend. Die Raumesanschauung als Thätigkeit gefasst, ist allerdings subjectiven Ursprungs. Allerdings kann diese Thätigkeit den Raum als Object nicht gewinnen durch eine unmittelbare Wahrnehmung transcendenten, jenseits unseres Bewusstseins bestehender Raumesdinge, weil dieses eine *contradictio in adiecto* wäre, und ebensowenig durch einen Schluss, weil ein solcher dem Sinnenbewusstsein fremd ist; warum soll sie ihn jedoch nicht gewinnen können durch irgend welche Eindrücke als Mittel, wodurch sich diese Dinge dem subjectiven Bewusstsein gegenständlich machen und ihm immanent werden, sodass ihr Raum zum Wahrnehmungsraum wird? Der Dualismus von unräumlicher Seele und räumlichen Dingen an sich,

wie er des näheren immer zu fassen sein möge, ist jedenfalls nicht so zu erweitern, dass eine Ueberbrückung desselben unmöglich wäre. Als ein Ergänzungsbeweis für den subjectiven Ursprung des Raumes, in hohem Grade geeignet, auch „auf denjenigen überzeugend zu wirken, der sich nicht in der Lage befindet, die ganze Reihe der Argumente zu durchdenken, welche im übrigen für die Subjectivität des Raumes unserer Erfahrung sprechen“ wird auch folgender vorgeführt: Aristoteles und die gewöhnliche Ansicht meinen, die Gesichtsobjecte besitzen ihre wahre Grösse, sobald sie sich in nächster Nähe des Auges befinden, nun aber besitzen die Gesichtsobjecte, wozu auch die tastende Hand und die zu ihrer Messung angelegten Maasstäbe gehören, eine noch bedeutendere Grösse, wenn sie durch künstliche Vergrößerungsgläser dem Auge nahe gebracht werden; welches wird nun ihre wahre d. h. mit den an sich seienden Raumobjecten übereinstimmende Gesichtsgrösse sein? Vom realistischen Standpunkte aus kann die Grösse, in welcher sie erscheinen, nur aus subjectiven Factoren erklärt werden, selbst in dem Falle, als ein „transscendenter Raum vorhanden sein sollte“ (S. 164). Ergibt sich aber daraus, dass diese ihre wahre Grösse nicht bestimmt werden kann, die Folgerung, dass sie unter verschiedenen Wahrnehmungsbedingungen sich dem Gesichtssinn nicht verschieden zur Erscheinung bringen können? Keineswegs. Sehen wir indessen hievon ab, um einigen weiteren Ausführungen des Verfassers in einschlägigem Betrachte zu folgen. Die Raumesanschauung soll speciell nicht aus äusseren Gesichts-, Tast-, Muskel- oder Bewegungsempfindungen entspringen; diese veranlassen nur ihre Auslösung, ohne sie zu erzeugen. Ob „Tast- und Bewegungsempfindungen gleich von Anfang an einen wenn auch vielleicht noch undeutlichen Charakter von Räumlichkeit an sich tragen oder ursprünglich etwa ganz unräumlich waren, wird schwer zu sagen und vielleicht niemals sicher zu entscheiden sein“; die Gesichtsempfindungen jedoch sind ursprünglich schon räumlich und zwar auch in der dritten Dimension, sodass insofern dem Nativismus der Vorzug eingeräumt wird (S. 115 ff.). Eine eigentliche Projection der sogenannten secundären Qualitäten der Farbe, des Tones usw. in einen objectiven Raum und die Umkleidung der räumlichen Dinge an sich mit denselben im Sinne eines naturwissenschaftlichen Realismus wird verworfen, weil auch die Räumlichkeit der Objecte subjectiven Ursprungs ist. „Der scheinbare Widerspruch, welcher in der äusseren Existenz subjectiver Empfindungen liegt, löst sich vollkommen befriedigend auf, sobald man zu der Einsicht gelangt ist, dass alle von uns wahrgenommenen Objecte in Rücksicht auf ihre räumlichen Eigenschaften ebenfalls nur Vorstellungen, Erzeugnisse unserer Seele sind“; nur eine uneigentliche Projection derselben im Sinne einer genaueren Localisirung ist zuzugeben (S. 145—157). Warum werden aber nur einige subjective Sinnesempfindungen in den ebenfalls

subjectiven Vorstellungsraum versetzt, während andere nicht? Hierfür bietet diese Theorie ihrerseits auch keine vollkommen befriedigende Lösung.

Konnten wir dem Vf. nicht beistimmen in der Annahme, dass unser dreidimensionaler Raum *a priori* sei im weiteren Sinne dieses Wortes, sofern er nur von innenher (*ab interiori*) entstehe, also rein subjectiven Ursprunges sei, so müssen wir doch der Auffassung desselben beistimmen, dass er *a priori* sei im engeren und strengeren Sinne dieses Wortes, weil allgemein und nothwendig, also nicht inductiv ableitbar wie die Vertheidiger eines vier- oder mehrdimensionalen Raumes wollen. In diesem Sinne kann er *a priori* sein, wiewohl er als ein in der Natur der Dinge an sich liegender erfasst wird, ohne rein von innenher erzeugt zu werden. Mit Recht hält der Vf. auch fest an der Allgemeingiltigkeit und apodiktischen Gewissheit der geometrischen Gesetze. Wenn er aber in Opposition zur späteren Lehre Kant's diese letztere auf die völlige Anschaulichkeit und nicht *eo ipso* auf die Apriorität des Raumes stützen will (S. 206 ff.), so ist er entschieden im Unrechte; denn wenn der dreidimensionale Raum nicht *a priori* wäre, könnte dessen Anschaulichkeit nicht die Allgemeingültigkeit und apodiktische Gewissheit dieser Gesetze begründen.

Ein anderer Fragepunkt betrifft die Idealität des Raumes. Dieser ist dem Vf. nicht bloß subjectiven Ursprungs, aus einem realen Raum unerklärbar, falls es auch einen solchen geben würde, es gibt auch keinen solchen und kann keinen solchen geben, der Raum ist ausschliesslich ideal. In diesem Punkte pflichtet er dem transcendentalen Idealismus Kant's bei, wenngleich nur wenige moderne Denker insofern dessen Fährte folgten (S. 290 ff.), wenngleich auch nicht verkannt wird, dass diese Lehre schwerlich je in sehr weiten Kreisen Anklang finden werde, dafür sei sie zu unpopulär und widerspreche viel zu sehr allen natürlichen Ueberzeugungen des Menschen (S. 365). Die Apriorität des Raumes ist ein sehr wichtiger, wenn auch allein nicht genügender Beweisgrund für eine blose Idealität desselben; erst der metaphysische Beweisgrund ergänzt ihn zu einem vollhinreichenden. Worin besteht dieser letztere Beweisgrund nun? In Folgendem. Wenn der Raum etwas Reales wäre, dann müsste er entweder ein substantiales *Prius* der Dinge, ein allumfassendes Etwas sein, in welchem sie sich befinden, und zugleich ein in's unendliche theilbares Etwas, oder ein *Posterius*, ein Ordnungssystem derselben. Der Raum ist nun einerseits nicht ein in's unendliche ausgedehntes Gefäß, welches die Dinge in sich aufzunehmen bestimmt ist, nicht ein Wesen, welches eine substantiale Realität besitzen würde, ohne dass selbst etwas Wirkliches vorhanden wäre, und andererseits auch nicht ein Product der Dinge oder der Bewegung im Sinne von Leibniz und Trendelenburg (S. 307 ff.). Es ist dieses zum theil der nämliche Grund, welchen Kant selber bei der kritischen Beleuchtung der so ge-

nannten Antinomien zu Gunsten der bloßen Idealität der Raumeswelt geltend gemacht hatte.¹⁾ Kann aber nicht der Raum real sein in den Dingen, ohne eine in's unendliche ausgedehnte substantiale Realität zu besitzen, vor denselben oder deren Erzeugniss zu sein? Kann er als realer nicht in's unendliche theilbar sein, wie es in ihrer Art ja auch die von den Dingen an sich ausgehenden qualitativen Einwirkungen sind, deren Qualität vom Verfasser ganz und gar anerkannt wird, wie sich zeigen wird? Die bloße Idealität des Raumes soll ferner alle Schwierigkeiten des Begriffes der Fernwirkung beseitigen, weil es gemäss derselben keine räumlichen Entfernungen der körperlichen Dinge an sich gibt, sondern nur eine Art Abstand derselben im metaphysischen Sinne. Sie soll auch dadurch constatarbar sein, dass alle Grössen räumlicher Dinge und räumlicher Bewegungen — auch jene des eigenen Körpers — für den Gesichtssinn wechselnd und verschieden sind, ohne dass ausgemacht wäre, welche reale Grösse ihnen zukomme. Die bloße Idealität des Raumes soll auch das Verhältniss von Leib und Seele am befriedigendsten erklären, weil darnach beide von „unräumlicher, immaterieller Natur“ und somit einander gleichartig seien (S. 323 ff.). Könnte aber die Fernwirkung der räumlichen Körperdinge nicht etwa auch dadurch eine Erklärung finden, dass sie einander zugeordnet sind mit Annäherungstendenzen und Annäherungsbewegungen nach Newton'schem Gesetze ohne *actio in distans*? Und wenn auch nicht bestimmt werden kann, welchen Grössen des Gesichtssinnes die realen Grössen entsprechen, ist hiermit schon deren Nichtsein bewiesen? Muss ferner der Dualismus von Leib und Seele so schroff aufgefasst werden, dass eine idealistische Theorie als Erlöserin aus demselben anzurufen ist?

In ähnlicher Weise wie die Apriorität und Idealität des Raumes wird auch jene der Zeit zu begründen versucht (S. 369 ff.). All' die einschlägigen Ausführungen und Beweisgänge sollen hier nicht verfolgt werden. Nur Eines beansprucht insofern unser Interesse. Der Vf. wendet sich nämlich gegen den Satz Kant's: „ist die Zeit nicht real, so ist auch keine Veränderung real“. Er antwortet hierauf mit: Nein. Veränderungen seelischer Thätigkeiten, Empfindungen, Vorstellungen sind real, aber doch zeitlos; sie sind an sich nicht nacheinander noch miteinander, sondern zeitlos wie das ruhende, beharrliche Sein, die „Zeitlosigkeit ist daher neben Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge noch eine dritte Möglichkeit“ (S. 413—419). Der Vf. hätte wohl besser gethan, seinerseits zu sagen: es gebe in der Welt des Ansichseienden nur zeitlose Correlate zeitlicher Veränderungen.

Als Verdienst ist ihm aber anzurechnen, dass er mit ebensoviel Einsicht wie Energie gegenüber den vielfach so schwankenden und in's

¹⁾ S. W. Ausg. v. Rosenkranz II, 399.

unsichere verlaufenden Auffassungen und Aeusserungen Kant's einen metaphysischen Realismus von Dingen an sich vertheidigt und einem bloßen Vorstellungsidealismus insofern entgegentritt. Rücksichtlich der Art und Weise, wie er diesen Plan zur Durchführung bringt, erheben sich jedoch im einzelnen manche nicht unwichtige Bedenken. Den metaphysischen Realismus der Innenwelt sucht er auf dem Wege „innerer Erfahrung“ zu begründen; diese gewährt uns einen „unmittelbaren Einblick in das Gebiet des wirklich Realen“ (S. 342), indem sie uns nicht bloß die Existenz der eigenen Seele, wie Kant meint, sondern auch deren Wesen vorführt und der Behauptung allen Halt benimmt, dass „wir uns selbst innerlich nur so erkennen; wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind“ (S. 426 ff.). Den metaphysischen Realismus einer Aussenwelt begründet er dagegen auf mittelbare Weise durch Causalitätsschluss, indem unsere Seele in sich selber die allerverschiedensten realen Vorgänge erfährt, die nur als Einwirkungen von Dingen an sich und zwar vielheitlichen Dingen an sich begriffen werden können, die nicht als Einwirkungen bloßer Erscheinungen begriffen werden können, indem diese nichts zu bewirken vermögen (S. 537 ff.).

„Zwei Wege führen also zum Ding an sich; der eine direct, der andere indirect. In der inneren Erfahrung ist uns ein Ding an sich unmittelbar gegeben; dieses Ding an sich sind wir selbst als psychische Wesen. In der äusseren Erfahrung haben wir es direct nur mit Erscheinungen zu thun, und es bedarf mühsamer Untersuchungen, um von den Erscheinungen zu dem Ding an sich vorzudringen, welches wir als ein System von Kräften erkannt haben“ (S. 592 f.).

Diese Auffassung ist keineswegs in allweg haltbar. Das Ding an sich der Innenwelt und das Ding an sich der Aussenwelt wird uns keineswegs auf so entgegengesetzte Weise kund. Schon dem gemeinvernünftigen Bewusstsein wird die Existenz der Seele und dem wissenschaftlichen Bewusstsein deren näheres Wesen nur gewiss von den verschiedenen Erscheinungen des psychischen Lebens aus vermöge des Causalitätsprincipes, wie das Dasein und das nähere Wesen der Aussendinge von den äusseren physischen Erscheinungen aus ihm kund wird vermöge desselben. Im übrigen gibt sich der Vf. grosse Mühe, den Begriff und das Princip der Causalität richtig zu bestimmen und zu begründen.

Der Begriff der Verursachung ist identisch mit dem Begriffe der Bewirkung. Das Princip derselben ist so zu formuliren: „jede Veränderung (Alles, was geschieht) muss eine bestimmte Ursache haben“ und ist ein synthetischer Satz, weil die analytische Fassung: jede Wirkung muss eine Ursache haben tautologisch ist, kann also nicht auf das Princip der Identität oder des Widerspruchs zurückgeführt werden und fällt besonders auch mit dem Gesetze der Gleichförmigkeit der

Naturerscheinungen oder der Naturgesetzlichkeit nicht zusammen, weil es auf geschichtlichem Gebiete Ereignisse und Bethätigungen gibt, die nicht gemäss einem solchen eintreten, ohne deshalb ursachlos zu sein (S. 456 ff.). Der Begriff der Causalität stammt aus der Erfahrung, die Allgemeingültigkeit derselben dagegen ist *a priori*, jedoch nicht in so strengem Sinne, dass sie über allen Zweifel erhaben wäre (S. 484, 488 f.). Wie das Identitätsgesetz und die arithmetischen und geometrischen Lehrsätze ist auch das Causalitätsgesetz allgemeingültig durch sich selber; es ist „gleichsam eine intuitive Gewissheit, mit der wir die Unmöglichkeit eines unbedingten Anfangs von Veränderungen einsehen“ (S. 485—487). Eine indeterministische Willensfreiheit würde die Allgemeingültigkeit desselben aufheben, wie der Vf. nunmehr meint, während er in der 1888 erschienenen „Kritik der Kantischen Antinomielehre“ (S. 29) noch Kant's Lehre von der transcendentalen Freiheit adoptirt hatte. Eine endlose, bereits verflossene Reihe von Ursachen, so unverständlich sie für uns bleibt, ist nicht bloß möglich, sondern sogar nothwendig, unbeschadet der Existenz eines nicht in diese Causalreihe fallenden unbedingten Seienden (S. 490—503). Wenn der Begriff der Verursachung oder Bewirkung nicht bloß durch die Erfahrung, sondern auch aus der Erfahrung entstehen würde, dann allerdings würde die Allgemeingültigkeit des Causalitätsprincipes Ausnahmen erleiden können, was aber ebenso entschieden verneint werden muss, wie die Behauptung, dasselbe schliesse eine indeterministische Willensfreiheit aus und lasse eine anfangslose Reihe vergangener Ursachen nicht bloß als möglich sondern sogar als nothwendig erscheinen.

Ungenügend ist ferner die Fassung des Substanzbegriffes, indem die das Wesen der Materie constituirenden Grundkräfte der Repulsion und Attraction „durchaus nicht noch einen Träger brauchen, um existiren zu können“, sondern selber deren Substanz bilden und die speciellen Naturkräfte (die elektrischen, magnetischen, chemischen, krystallinischen und organisch zweckthätigen) zu ihren Accidentien haben (S. 580—586). Vollen Beifall verdient dagegen die Annahme, dass dem von der Naturwissenschaft als allgemeingültig vorausgesetzten Grundsätze der Beharrlichkeit der Materie nur eine inductive Gültigkeit zukomme, keine apriorische im Sinne Kant's (S. 516 ff.).

So sehr endlich der Auffassung beizupflichten ist: „wenn etwas existirt, muss nothwendiger Weise auch ein unbedingt Seiendes existiren, was von Ewigkeit her ist“, so sehr muss die weitere, damit in Zusammenhang gebrachte Auffassung Widerspruch erfahren, dass dieses unbedingt Seiende lediglich als eine „einfache, nicht weiter erklärbare Thatsache“ anzuerkennen sei, ohne *eo ipso* nothwendig zu existiren oder unendlich zu sein, oder etwas Werthvolles zu sein, indem es „auch möglich ist, dass das, was unbedingt existirt, vielmehr absolut werth- und sinnlos

ist“. „Ob wir die Welt oder ein Wesen ausser der Welt, das Sein der Eleaten oder den absoluten Willen Schopenhauer's, einen Haufen sinnlos sich bewegender Atome oder sonst etwas für das Unbedingte halten, ist für die Frage, die uns hier beschäftigt, vollkommen gleichgültig“ (S. 616 bis 620). Dass aber die Weltsubstanz, besonders die materielle, aus Nichts entstanden sein könne durch schöpferische That eines über ihr stehenden Willens, wird nicht als etwas Gleichgültiges, sondern als etwas geradezu Unmögliches hingestellt und zu erweisen gesucht, weil es unmöglich ist, dass „ein Seiendes seiner Substanz nach entsteht (S. 526 bis 528). Der metaphysische Realismus des Vf.'s erhebt sich vermittelt des Causalitätsprincipes also wohl über die gegebene Erfahrungswelt, ohne aber am eisernen Bande desselben bis zu der letzten, schöpferischen Ursache der Weltsubstanz vorzudringen. Eine Erkenntnistheorie, welche aber bis zu diesem Endergebnisse nicht vordringt, wird unseres Ermessens eine befriedigende Grundlage nicht zu bieten vermögen für das — System der Metaphysik selber.

München.

Dr. Al. Schmid.

Die Philosophie des Metaphorischen. In Grundlinien dargestellt von A. Biese. Hamburg u. Leipzig, Voss. 1893.

Diese wahrhaft wissenschaftliche, philosophische Darstellung der Metapher, das Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen, in welcher es soviel als Analogie bezeichnet, lässt die übliche Erklärung der alten und neuen Rhetorik und Poetik als eines Mittels der Redekunst und dichterischen Schmuckes als eine sehr äusserliche, beschränkte, ja naive erkennen. Der Vf. findet „die Macht der Analogie in den psychologischen Vorgängen, bei allen Associationen der Vorstellungen.“ Die Quelle der wechselweisen Uebertragung der Sphären des Geistigen und Sinnlichen liegt „in unserer Doppelnatur selbst, die ja nichts anderes als Verkörperung des Geistigen und Vergeistigung des Körperlichen ist. Daraus ergibt sich mit innerer Nothwendigkeit als Schema aller Weiterklärung unser eigenes physisch-psychisches Sein und die Nöthigung, was wir an und in uns erleben, . . . auf die in ihrem Grunde uns fremden und räthselhaften Dinge zu übertragen, in dem Aeusseren, das uns entgegentritt, ein Inneres voranzusetzen.“

Diese Nöthigung nennt er die anthropocentrische Auffassung, das Metaphorische im engeren Sinne. Sehr überzeugend wird dieselbe im einzelnen in der Sprache des Kindes, in der Ursprache wie an unseren neueren Sprachen, im Mythos, in den Religionen, in der Kunst, selbst in der Philosophie, der alten wie der neueren, nachgewiesen.

„So wenig wir das rein Körperliche ohne Leben, ohne Seele verstehen können, auch wenn wir uns bewusst sind, sie ihm nur metaphorisch zu leihen, so wenig vermögen wir die reine Geistigkeit zu denken. Weil wir aber selbst an die Schranken des Endlichen gebunden sind, ist uns das über die Erfahrung Hinausgehende, das Unendliche, rein Geistige nur in der Hülle des Endlichen, des Gleichnisses, des Bildes deutbar. Das ist unsere metaphorische Philosophie, das ist die Philosophie des Metaphorischen.“

Wir müssen die Ausführungen, Erläuterungen und Begründungen dieser Auffassung im allgemeinen als durchaus zutreffend bezeichnen. Man darf jedoch die Bildlichkeit unserer Vorstellungen von Gott nicht bis zum Agnosticismus steigern. Wenn wir Gott den Seienden, Herrn, Mächtigen usw. nennen, so sind das ganz eigentliche Begriffe. In der metaphorischen Deutung des Lebens und der Lehren Jesu Christi geht der Vf. entschieden zu weit.

Die Sittlichkeitslehre als Naturlehre. Leipzig, Duncker & Humblot. 1894.

Diese anonyme Schrift ist veranlasst durch einen Aufruf der „Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur“, in welchem um Beiträge zu einem Fonds gebeten wird, durch welchen ein herauszugebendes Lehrbuch der religionslosen Moral prämiirt werden soll. Der Vf. fordert gleichfalls zu Beiträgen auf, selbst von seiten der Anhänger der religiösen Moral, da die Erfahrung gelehrt, und selbst von englischen Geistlichen zugestanden worden sei, dass durch die unabhängige Moral manche wieder zur Religion gebracht worden seien. Da die Religion in weiten Kreisen unrettbar für immer geschwunden sei, so müsse, wenn nicht durch eine natürliche Moral ein Ersatz für die religiöse geschaffen werde, eine allgemeine Verrohung eintreten. Diese natürliche Moral stehe aber der Religion nicht feindlich gegenüber, im Gegentheil zeitweilig habe diese, ja selbst in der Form der Priesterherrschaft gute Dienste gethan, und am Ende der geistigen Entwicklung werden Sittlichkeit und Religion harmonisch zusammenstimmen.

Das klingt Alles sehr unverfänglich, geht man aber zu den Ausführungen des Vf.'s über, so gestaltet sich die Sache ganz anders. Da wird über die jenseitigen Belohnungen und Strafen gespottet, von dem guten und nobelen Geschäfte gesprochen, das die Gottesgläubigen machen, mit wahrem Grimme wird die Priesterherrschaft verfolgt, ihr imputirt, dass sie die religiösen Vorstellungen für ihre Zwecke erfunden und benützt, dass sie den natürlichen sittlichen Trieb untergrabe und ihre Satzungen an Stelle der Sittlichkeit setze, ja sogar sich selbst, wie in der Messe, an die Stelle der Gottheit setze, da wird von Knechtsinn gesprochen usw.

Die neue Sittenlehre solle nun umgekehrt eine Naturlehre sein, sie soll auf unwandelbare Naturgesetze sich stützen. Und welches sind diese „Naturgesetze“? Das darwinistische Entwicklungsgesetz auf das geistige Leben angewandt. Wiederum wird die Kirche arg angefahren, dass sie sich dieser sicheren Errungenschaft der Naturwissenschaft nicht fügen will.

Also eine Lehre, welche von allen besonnenen Naturforschern als eine Hypothese, von sehr berufenen Fachmännern als eine unbewiesene Hypothese, von vorurtheilsfreien Männern als eine naturphilosophische Speculation, als ein „Dogma“ bezeichnet wird, wird als Naturgesetz ausgegeben, auf welches die Sittenlehre, das Heil der gesammten Menschheit, gegründet werden müsse. Der Vf. hatte offenbar keinen Grund, der Priesterherrschaft Erfindungen und Verleitung der Menge vorzuwerfen.

Eine auffallend wichtige Rolle spielen in der Schrift die Wedda's von Ceylon, die Ureinwohner des tropischen Asiens. Sie beweisen einerseits, dass es hohe Sittlichkeit ohne alle Spur von Religion geben kann, dass der religiöse Trieb ein nachträgliches künstliches Product ist, während der sittliche ursprünglich ist. Sie stellen nach dem Vf. die Urmenschen dar, sind nicht herabgekommene Menschen, liefern also auch einen positiven Beweis für die darwinistische Abstammung des Menschen. Und welches sind die Beweise für diese Behauptungen, welche den übereinstimmenden Angaben der Ethnologen so sehr widerstreben? Ihr Skelet ist sehr leicht und zierlich; geradeso wie das Skelet der wilden Thiere viel zierlicher als das der zahmen ist, da mit der Cultur das Skelet der Menschen plumper wird. Aber Jedermann sieht, dass daraus bloß folgt, was man auch schon wusste, dass die Wedda's ein wildes, uncivilisirtes Leben führen. Ein anderer Beweis für ihre Urwüchsigkeit ist der Umstand, dass schon Moses, also vor mehreren Tausend Jahren, die Wedda's in ihrem paradiesischen Zustande gerade so geschildert hat, wie sie noch jetzt angetroffen werden. (*Sic!*) Mit der Behauptung, dass sie gar keine Religion haben, wird es wohl gerade so stehen wie mit der anderen, sie hätten keine Vorstellung von der Zahl, nicht einmal bis zwei könnten sie zählen, während doch derselbe Vf. sodann erzählt, wenn man ihnen neun Kartoffel unter drei zu vertheilen gebe, machten sie drei Haufen von je drei Kartoffeln. Wie viele Völker haben schon die Rolle, die Urmenschen darzustellen, und ganz religionslos zu sein, spielen müssen, und wurden bei näherer Bekanntschaft sogar sehr intelligent und religiös gefunden!

Die Wedda sind jetzt die Schooskinder, lange werden sie es aber auch nicht bleiben können. Freilich wenn sie, wie Vf. behauptet, ohne alle übersinnlichen Vorstellungen wären, würden sie auch keine religiösen haben können. Aber zu seiner eigenen Verwunderung haben sie trotz dieses Mangels doch eine sehr entwickelte Sittlichkeit. Sieht man jedoch näher zu, so ist das bloße Gutmüthigkeit, Zufriedenheit, welche bei der

vollständigen Bedürfnisslosigkeit inmitten einer reichen tropischen Umgebung keine Excesse gegen andere zu begehen Veranlassung hat. Es ist die Sittlichkeit des Thieres, wie es auch Vf. in Wahrheit zugibt, indem er einerseits dem Thiere Sittlichkeit (ohne Religion) zugesteht, andererseits behauptet, die Wedda's kennten, wie die Menschen im Paradiese (!), nicht den Unterschied zwischen Gut und Bö's.

An diesem Beispiele kann man recht deutlich sehen, wie die Völkerkunde missbraucht wird. Weil Rousseau die Wilden als unschuldige Urmenschen für seinen Unglauben brauchte, wurden alle Wilden als sittenrein und tugendhaft in Versen und Prosa verherrlicht. Weil aber der Darwinismus ganz thierische Wilde als Urmenschen brauchte, wurden dieselben als aller Sittlichkeit bar dargestellt. Die Sittlichkeit sollte sich erst spät nach der Religion entwickelt haben. Nun braucht der Darwinismus religionslose Sittlichkeit und da findet er sie bei den Wedda hochentwickelt ohne alle Religion. Sollte wohl eine Sittenlehre, welcher man mit solchen Mitteln Eingang verschaffen will, die Menschheit glücklich und sittlich machen können, wird eine Moral, die auf solchen Grundlagen aufgebaut ist, dem Menschen in den schwersten Versuchungen und härtesten Nöthen des Lebens Stärke und Muth verleihen können? Es zeugt von dem unverzeihlichsten Leichtsinne, mit dem hehrsten Kleinod der Menschheit, der Sittlichkeit, ein so frivoles Spiel zu treiben. Durch Verleumdungen und Aufreizung der gefährlichsten Leidenschaften kann man allerdings die Religions- und Sittenlosigkeit noch immer weiter ausbreiten, aber ethische Cultur schafft man durch unsittliche Mittel nicht. Auch im Kampfe gegen „Jesuitismus und Ultramontanismus“ heiligt der Zweck die Mittel nicht. Oder doch? Nach den consequenten und weniger verschämten Darwinisten, wie Hellwald u. A. ist die Vergewaltigung des Schwächeren durch den Stärkeren wie biologisches, so ethisches Entwicklungsgesetz!

Praktische Philosophie. Von Ronald Kessler. Leipzig, Friedrich.

Die in diesem Werke niedergelegten Anschauungen stimmen mit den allgemein unter den Gebildeten unserer Zeit herrschenden Ueberzeugungen, wie auch der Vf. anerkennt, nicht überein; seine theoretische wie „praktische“ Philosophie geht zum theil ganz eigene Wege. So rechnet er z. B. die Hypothese vom Aether und den Atomen zu den schadenstiftenden, „hinderlichen, versteinerten, verknöcherten Theorien.“ „Jener Gelehrte, welcher eine eigenthümliche Beziehung zwischen Licht und Elektrizität entdeckt hat, erläutert die Aehnlichkeiten ebenfalls, indem er beides Aethererscheinungen nennt, gleichsam beides auf Aethererscheinungen

zurückführt. Aber hier, wie auch überall sonst, ausser bei den Licht- und Wärmeerscheinungen, ist der Begriff Aether und Aetherschwingung doch eigentlich nur ein bildlicher Ausdruck, ein Wort, ein Sprachgebrauch, an den sich die Wissenschaft einmal gewöhnt hat, und mit welchem sich dann die Männer der Wissenschaft verständigen, eine Art Räubersprache.“

Steht der Vf. mit dieser Verwerfung des Aethers und der Atome nicht isolirt, so dürften doch seine praktischen Aussichten wenig Anhänger zählen.

„Als Belohnung werden versprochen wundersame und gewaltige Dinge: die Herrschaft über die Erde, den Mond, die Sonne und alle Gestirne; sie in ihren Bahnen zu lenken, sie zu erwärmen oder abzukühlen, zu erleuchten oder zu verfinstern, je nachdem es der Mensch bedarf, der auf ihnen wohnen und wandeln wird. Es wird versprochen, die Leitung des lebendigen Stoffes, des Krautes, der Staude und des Baumes, des Thieres und des Menschen selbst, dass sie wachsen hier oder dort, im Kalten oder im Heissen, auf der Höhe oder im Thale, dass sie gesunden oder erkranken. . . . Nicht für Völker ist das gesagt, die nie sein werden, und die nirgends wohnen, sondern gerade für das Land hier, für Deutschland und das deutsche Volk, für das Haus und die Heimath desjenigen, dem es Freude macht und der sich dadurch begeistert fühlt.“

Wir müssen jedoch die Forderung des Vf.'s und seine Bitte, das Werk ganz zu lesen und erst dann ein Urtheil zu fällen, durchaus als berechtigt anerkennen, und verweisen darum den Leser auf das Original selbst.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die Seelenlehre Tertullians. Von Dr. theol. Gerh. Esser, Repetent am Collegium Albertinum in Bonn. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1893. VIII, 234 S. gr. 8.

Es war eine ebenso dankbare als schwierige Aufgabe, die Psychologie des schwerverständlichen Afrikaners in eine übersichtliche Gesamtdarstellung zu bringen. Denn Tertullian hat die Grundlagen für die abendländische Theologie gelegt und die technischen Ausdrücke geschaffen. Aber wegen seiner einseitigen polemischen Richtung, seiner Neigung zum Extremen und Rigorosen, seiner praktisch-juristischen Auffassung und seines Strebens nach prägnanter, schlagender Ausdrucksweise ist seine Philosophie und Theologie vielen Missverständnissen und Missdeutungen ausgesetzt. Der grosse Apologet bedarf eines Apologeten. Der Vf. hat diese Aufgabe mit Liebe und Fleiss durchgeführt. Sowohl die allgemeine Charakterisirung als die specielle Darstellung der Psycho-

logie Tertullians in den drei Abschnitten: die Seele für sich betrachtet, Verhältniss von Seele und Leib, die Entstehung der individuellen Menschenseele bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes entspricht im wesentlichen dem, was eine unparteiische Lectüre der inhaltsreichen Schriften dem Leser darbietet. Man wird über das Maas des Einflusses der Stoa auf Tertullians Psychologie verschiedener Ansicht sein und den Widerspruch zwischen der festgehaltenen Einheit der Seele und ihrer Körperlichkeit und dem ziemlich materialistischen Traducianismus schärfer verurtheilen können, aber darin hat der Vf. sicher Recht, dass Tertullian diesen Widerspruch nicht empfunden hat. Gegenüber der auf Plato fussenden gnostischen Trennung des einen Seelenwesens und der schroffen Gegenüberstellung von Körperlichem und Geistigem musste die stoische Seelenlehre, welche in Seneca einen dem Christenthum verwandten Vertreter besass, eine willkommene Unterstützung zur Vertheidigung der einheitlichen Menschennatur und damit der wahren Gottesidee und der christlichen Kosmologie darbieten. Tertullian wollte eine christliche Psychologie geben, welche den Lehren des Glaubens gerecht wird, aber er musste dazu die Hilfsmittel der heidnischen Philosophie benützen und zu deren Sätzen Stellung nehmen. Der christliche Apologet hat seine eigene Seelenstimmung zum Ausdruck gebracht. Beide waren mitunter düster und herb, müssen aber nach dem Gesamtcharakter beurtheilt werden.

In der Einleitung werden der philosophische Standpunkt Tertullians und die wichtigsten gegnerischen Systeme sowie die Stellung Tertullians zu denselben besprochen. Damit hat der Vf. eine gute Orientirung gegeben, die zum theil auf die Apologeten überhaupt, ja auf die ganze Patristik ausgedehnt werden darf. Mit Recht bemerkt er, es sei die Aufgabe Tertullians gewesen, im apologetischen Interesse nachzuweisen, dass das Christenthum den Grundbedürfnissen des Menschen einzig und allein entspreche. Wenn er später das *anima naturaliter christiana* auch zu eifrig gegen eine angeborene Gottesidee und ontologistische Folgerungen in Schutz nehmen zu müssen glaubt, so hat er hier richtig den unbestreitbaren und inhaltsreichen Gedanken dieser These hervorgehoben, indem er darin als Hauptaufgabe und Zweck der Apologetik treffend und schön den Nachweis hingestellt findet, dass das Christenthum den Grundbedürfnissen der vernünftigen Seele entspricht. Ich glaube diese der alten Apologetik durchaus geläufige Auffassung um so mehr betonen zu müssen, als die moderne Pruderie in solchen Ausdrücken alsbald eine Verleugnung des übernatürlichen Charakters des Christenthums wittern zu müssen meint. Freilich ist dieser Vorwurf auch Tertullian und anderen Apologeten nicht erspart geblieben. Der Vf. vertheidigt ihn deshalb wegen des angeblichen Rationalismus gegen Harnack, wie er später auch die „juristische Fiktionen“, welche der-

selbe Gelehrte in den psychologischen Thesen Tertullians nachweisen wollte, entschieden zurückweist. Auch in der Beurtheilung der Kosmologie verräth der Vf. ein gesundes Urtheil. Es sollte nicht eigens bemerkt zu werden brauchen, dass in der Geschichte des menschlichen Erkennens der Begriff einer voraussetzungslosen Schöpfung seine Anerkennung der göttlichen Offenbarung verdankt, obwohl er ein Postulat der Vernunft ist. Auf den Begriff einer reinen Möglichkeit, die ein Zwitterding zwischen nichts und etwas sei, ist allerdings Tertullian nicht eingegangen, „und dies wird man ihm nicht verargen“. Dazu kommt die Stellung Tertullians gegen die Trennung des *νοῦς* von der *ψυχή*, wodurch er den Aristoteles im Sinne derjenigen beurtheilt hat, welche ihn zum Gegner der Creation machen. Weil aber die Gnostiker den Platonismus zum Stützpunkte ihrer Speculationen machten, so war die Polemik gegen dieses *condimentarium* aller Häresien von selbst gegeben. Der Gnosticismus wird richtig als heidnische Religionsphilosophie bezeichnet, zu welcher das Christenthum nicht viel mehr als einen äusseren Anhang bildete. Doch erschöpft sich diese Religionsphilosophie nicht im Platonismus, sondern weist zahlreiche Spuren der morgenländischen Religionssysteme auf, die freilich dem Tertullian nicht bekannt waren.

In Bezug auf die Körperlichkeit der Seele hat sich T. ganz an den Realismus der Stoa angeschlossen, ohne ihrem Monismus zu huldigen. Der Vf. gibt hier zu, dass T. in einem crassen Realismus hängen geblieben sei und in manchen Ausdrücken eine stark materialistische Anschauung erkennen lasse. Ebenso war der Empirismus der Stoa der leitende Gesichtspunkt, von welchem aus T. seine Erkenntnistheorie aufbaute. Dagegen vertheidigt er später T. wieder gegen den Vorwurf Augustin's und glaubt auch, dass der Antignosticismus, nicht die Körperlichkeit der Seele ihn zum Generatianismus geführt habe. Zweifellos hat dieses Motiv mitgewirkt, aber ohne jene stoische Annahme wäre es ihm unmöglich gewesen, von einer *distillatio animae* bei der Zeugung zu sprechen. Indem der Vf. anerkennt, dass T. es zu keinem abgeschlossenen psychologischen System brachte, lässt er ja Raum für die heterogenen Elemente und Erklärungen. Aber sicher muss man ihm beistimmen, dass T. trotz der Mängel seiner Darstellung die natürliche Einheit der Seele richtig erkannte, scharf betonte und geschickt vertheidigte. Er hat vieles von der alten Philosophie gelernt, hat aber seine Selbständigkeit gewahrt. Die erste christliche Psychologie ist keine Auslese aus der Stoa. Die Theologen werden diesen Nachweis mit Interesse lesen. Durch solche gründliche Monographien kann das patristische Studium am besten gefördert werden.

Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren. Ein kritischer Essay von Dr. Ludw. Stein, o. Prof. d. Philos. a. d. Univ. Bern. Berlin, G. Reimer. 1893. S. V, 103 S. *№* 1, 80.

Was vom Vf. in den März- und Mai-Heften der „Deutschen Rundschau“¹⁾ gegen Nietzsche vorgetragen und von Nostitz in den „Laach. Stimmen“ gar bald beachtet wurde²⁾, erscheint hier, „von unwesentlichen, stilistischen Aenderungen abgesehen“ (S. IV), in Buchform. Die Ausführungen „sind aus einer einheitlichen Stimmung herausgewachsen und stellen den unmittelbaren, unreflectirten Entrüstungsruf einer durch Nietzsche in ihren heiligsten Gefühlen beleidigten Seele dar.“ Sie sollen „dazu beitragen, über diese empfindliche philosophische Gefahr der Gegenwart aufzuklären“ und selbe zu beseitigen (S. IV). Zugleich sind die Darlegungen des Herrn Vf.'s ein Appell an die „zünftige Philosophie“, gegen N. Stellung zu nehmen: „Nicht nur, weil N. Philosoph ist, hat sich die Philosophie des Katheders heute schon mit ihm zu befassen, sondern weil er Symptom ist, weil er dem instinctiven Culturüberdruß zahlreicher Gebildeter einen berausenden Ausdruck gegeben hat, weil er nahe daran ist, . . . der Modephilosoph zu werden“ (S. 7).

Cap. I. (S. 1—20) bespricht „Nietzsche's philosophische Vorbilder“ und gipfelt in dem Satze, N. sei mit seinem Neo-Cynismus das Schlimmste, was in dieser Art bisher aufgetreten.

Cap. II. „Lebensgang und literarischer Charakter Nietzsche's“ (S. 20 bis 32) lehrt uns: „Im bürgerlichen Leben voll besonnenster Rücksichtnahme, am Schreibtisch von verwegenster Unerschrockenheit“ (S. 24), bekundet N. in den Schriften der achtziger Jahre den gefesteten Standpunkt seiner „zweiten Phase“, den Standpunkt des nackten „Immoralismus, der bewussten Umwerthung aller moralischen Werthe“ (S. 27—28). Vom abstossenden, cynischen Inhalt weggehend, glaubt Vf., die Werke Nietzsche's schriftstellerisch „zu dem Vornehmsten und Erlesensten“ rechnen zu sollen, „was die Weltliteratur hervorgebracht hat“, wegen des Ergötzens an „der auch von Schopenhauer nicht erreichten Sprachgewalt, an dem meisterhaft ausgefeilten und zugestutzten Antithesenspiel, an dem unerschöpflich sprudelnden Born der in Bildern und Gleichnissen glücklichster Art sich ergießenden Einbildungskraft . . .“ (S. 30). Wie solche und ähnliche, wiederholte Verbeugungen Dr. Stein's vor N. als Schriftsteller sich ästhetisch-psychologisch genugsam erklären, blieb dem Ref. trotz mehrfacher Reflexion bislang ziemlich unbegreiflich.

Cap. III. „Kritik der Metaphysik und Erkenntnisstheorie Nietzsche's“ (S. 33—54) stellt die Frage: „Ist N. ein Systematiker der Philosophie?“

¹⁾ Bd. 74 u. 75. — ²⁾ „Friedrich Wilhelm Nietzsche und die zünftige Wissenschaft.“ L.-St. 1893. Bd. 45. S. 229—246.

(S. 33) und antwortet: Nein, N. selbst wollte es nicht, da er bündig sagt, der Wille zum System sei Mangel an Rechtschaffenheit¹⁾; N. ist nur Aphorist und hat „es in metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fragen über ein höheres Dilettantenthum nicht hinausgebracht“ (S. 53). Die Taktik dieses Capitels mag für die Kreise der „zünftigen Philosophie“ angezeigt sein; der Aussenstehenden sind aber mehr und sie kümmern sich um eine bestimmte Art von Systematik wenig. Consequent und rücksichtslos alle und jede philosophische Schule mit ihren Vertretern entwerthen, dem grimmigen Antichristenthum die theoretischen Formeln geben, der infernaln Theorie des unbegrenzten Despotismus einiger verkommener Geistes- oder Kraft-Aristokraten das wissenschaftliche Schlagwort verkünden, wie N. es thut, dürfte doch sehr viel Systematik bedeuten und eine Reihe von formalen Widersprüchen sachlich belanglos erscheinen lassen.

Cap. IV. geht zur „Kritik des negativen Theiles der Sociologie und Ethik Nietzsche's“ (S. 55—85) über, denn „nur auf diesen Gebieten“ liegt nach dem Vf. „seine Stärke“. Wir können dazu setzen: Auf diesen Gebieten tritt die grause Armuth an eigentlich philosophischen Gedanken bei N. ganz erschrecklich zu Tage. Wie gross die Stärke des Sociologen N. ist, mag man zum theil aus Hohoff's Bemerkungen im „Litt. Hdw.“ ersehen.²⁾ Die Stärke des Gesch.-Philos. N. bestimmt uns der Vf. selber schon S. 35 dahin, seine gesch.-philos. Theorie stehe „in der wissenschaftlichen Tendenz auf der gleichen Linie mit Herder, Hegel und Marx“ und weiche nur „in ihrer Begründung und ihren Zielen . . . ab.“ Den Werth des Culturphilos. N. ermisst man leicht nach den Angaben eben unseres 4. Cap., wenn man die Hymnen auf die Grausamkeit als Culturziel und einige Proben etymologischer Beweisführung bei N. mit dem Vf. verfolgt.

Cap. V. wendet sich gegen „die positiven Lehren Nietzsche's und ihre Gefahren“ (S. 85—103). Was ist das Positive? „Seid Räuber und Eroberer, so lange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden!“ sagt Nietzsche (a. S. 90). Herrscher und Besitzer aber können nach ihm nur ganz wenige, kein ganzes Dutzend, sein. Also bleibt positiv übrig die Verzweiflung für Alle, ausgenommen die paar „Uebersmenschen“. Diese werden natürlich consequent unter sich zum letzten Uebersmenschen sich auffraffen. So bleibt Einer für die Hoffnung, alle Andern für die Verzweiflung. Für N. scheint dieser Eine er selber gewesen zu sein. Die Nacht des Irrsinns hat ihm einstweilen die Hoffnung verschlossen. Gläubigen Philosophen ist der letzte eine Uebersmensch nicht unbekannt; N. ist in dieser Richtung eine Concentration

¹⁾ „Götzendämmerung“ S. 5 (a. S. 34 u. Schr.) — ²⁾ „Die modernste Modephilosophie“. 1892. 31. Jahrg. n. 4. Sp. 121—130.

und Weiterführung der diesbezüglichen Tradition. Das ist nach des Ref. Ansicht das Positive bei N. Gegen derlei Positives dürfte der Angriff Stein's trotz vieler Geistreichigkeit zu schwach sein. Der Besieger des Uebermenschen aber hat erklärt: „Wer nicht wider mich ist, ist für mich.“ In diesem Sinn hat Ref. das Büchlein gelesen und wünscht es von Vielen gelesen.

Rom, Colleg S. Anselm.

P. Dr. Beda Adlhoch O. S. B.

Philosophische Vorträge. (1) **Ueber die Gewissheit des Allgemeinen.** Von Dr. A. v. Heydebreck. Leipzig, Pfeffer. 1893. 8.35 S. *M.* 1,20. — (2) **Die Lebenskraft.** Vortrag von R. v. Wichert. Ebenda 1893. 8. III,23 S. *M.* 0,50.

Ad 1. Nachdem der Vf. die Einwände der Skeptiker und Positivisten gegen die absolute Nothwendigkeit der allgemeinen Sätze widerlegt, schreitet er zu seiner eigenen Begründung der Nothwendigkeit des Allgemeinen und zwar auf dem Boden, auf dem das Problem nach seiner Ansicht allein zu lösen ist, auf dem des Bewusstseins. Es dient der anschaulichen Klarheit, wenn er den Beweis an einen einfachen arithmetischen Satz: $2 \times 2 = 4$ anlehnt. „Wie sich . . . die reine Zwei und Vier zu einander verhalten, das lehrt uns bei Ausübung der arithmetischen Operation unser eigenes Bewusstsein, welches völlig durchsichtig und bestimmt, in seiner reinen Isolirtheit von allem Unwesentlichen nichts Dunkeles und Halbbewusstes enthält, was ein im entsprechenden Act eines anderen Subjects möglicherweise fehlendes oder abgeändertes Element darstellen könnte, das geeignet wäre, die Allgemeingültigkeit des Resultates in Frage zu stellen. Wer also die Möglichkeit einer abweichenden Verbindung von Zwei und Vier im Denken irgend eines bekannten oder unbekanntem Subjects behauptet, behauptet eine solche als denkbar innerhalb des ihm durch sein eigenes arithmetisches Denken völlig bekannten reinen Zahlbewusstseins; damit aber setzt er sich in Widerspruch zur klarsten Aussage des eigenen Selbstbewusstseins, und wenn er für sich die Unmöglichkeit einräumen muss, anders zu zählen und anders zu denken, so räumt er damit auch die Unmöglichkeit ein, hier überhaupt ein Anders-Denken als möglich zu denken.“ „Die Einzelthatsache der Wahrnehmung also auf der einen und die Allgemein-Thatssache des Denkens auf der anderen Seite bilden in ihrer unmittelbaren Selbstgewissheit die festen Fundamente, auf denen unsere Erkenntniss sich aufbaut, an denen rütteln zu wollen, hier wie dort gleich thöricht und vergeblich wäre.“

Insofern der Vf. im Bewusstsein die „Durchsichtigkeit“ und „Bestimmtheit“ des Denkinhaltes betont, kann sein Gewissheitsprincip als

kein rein subjectives bezeichnet werden; das Bewusstsein scheint ihm also doch mehr der Schauplatz zu sein, auf dem die Evidenz der Wahrheit sich geltend macht. — So verstanden, hätten wir auch von unserem Standpunkte gegen seine Begründung der Gewissheit des Allgemeinen nichts einzuwenden. Jedenfalls hat der Vf. das schwierige Problem tiefer erfaßt, als es meistens in neuerer Zeit geschieht, die sich über die hierauf gerichteten Streitigkeiten des Nominalismus und Realismus lustig macht.

Ad 2. Der Vf. benutzt die von Lotze an der Lebenskraft geübte Kritik, um den Darwinismus mit seinen verborgenen Kräften zu widerlegen. „Kaum in ihr Nichts zurückgeschleudert, feierte sie (die Lebenskraft) in dem Darwinismus ihre Wiederauferstehung und zwar unter den verschiedensten Namen, als Vererbung, Anpassung, Kampf um's Dasein, natürliche Zuchtwahl und wie die Kräfte alle heissen mögen, welche Darwin der gelehrten wie der ungelehrten Welt als Realgründe der Lebensvorgänge offenbarte, und welche auch fast drei Decennien hindurch von der gelehrten wie ungelehrten Welt als die endlich entdeckten Schlüssel aller Lebensräthsel angestaunt wurden.“ Diese Polemik gegen den Darwinismus ist als *argumentum ad hominem* ganz gewiss vernichtend: die stolzen Verspötter der Lebenskraft können selbst für ihre „atheistische Naturphilosophie“ nichts besseres als spezifische Kräfte vorbringen. Sie behält auch für den ihren Werth, der durch die Lotze'sche Kritik die Lebenskraft nicht für beseitigt erachtet. Auch der Vf. gesteht zu, dass wir über die bewirkenden Ursachen der Lebenserscheinungen, d. h. über die Lagerungs- und Bewegungsformen der Keimzelle, worin sie nach Ausschluss einer besonderen Lebenskraft allein gesucht werden können, „einem absoluten Dunkel gegenüberstehen.“ So lange dieses Dunkel nicht gelichtet ist, — und der Vf. bemerkt mit Recht, dass dies „bei den Grenzen unseres Verstandes zu dem kaum zu Erhoffenden gehört“, — ist auch die besondere Lebenskraft nicht definitiv beseitigt.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Petri Card. Pázmány . . opera omnia partim e codd. mss. partim ex editionibus antiquiorib. et castigatiorib. edita per Senatum academic. reg. scient. universitatis Budapestin, recensionem accurante Collegio Professorum Theolog. in ead. univ. Series latina, Tom. I.: **Dialectica**, recens. Steph. Bognár. Budapestini, Typ. reg. scient. universit. 1894. gr. 4. XII, 688 p. Flor. 5. (Subscriptionspreis.)

Schon im Jahre 1882, drei Jahre vor dem 250. Jahrestage der Gründung der Budapester Universität, hatte der dortige akademische Senat beschlossen, das Andenken ihres Stifters, des durch seine Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und politische Wirksamkeit hervorragenden Cardinals Pázmány

mány, durch eine Gesamtausgabe seiner Werke zu ehren. Die Ausführung des edlen Gedankens wurde indessen verzögert, weil man immer noch gehofft hatte, irgendwo die Commentare P.'s *De anima* zu finden, und weil die Verhandlungen zwischen dem ungarischen Cultusminister Graf Csáky und dem Primas Card. Vaszary zur Sicherung des kostspieligen Unternehmens noch nicht den erwünschten Abschluss gefunden.

Die Ausgabe besteht aus zwei von einander unabhängigen Serien, deren eine die lateinischen, die andere die ungarischen Werke nach den besten Drucken und Handschriften möglichst vollständig und correct wiedergeben soll. Die Sammlung ist auf 14 Bände berechnet, von denen jährlich je einer aus beiden Serien zur Ausgabe gelangen wird. Der Subscriptionspreis für jeden Band beträgt 5 Gulden.

Unter dem Titel *Dialectica* enthält der vorliegende erste Band die nach einem Manuscript der Budapester Universitäts-Bibliothek edirten logischen Abhandlungen des Autors: De natura dialecticae, Disputationes de universalibus, Praedicamenta, In libros perihermenias Aristotelis, In libros prior. analyt. Aristot., In ll. poster. anal. Arist. Die Ausstattung, Druck und Papier verdienen alles Lob. — Die folgenden Bände der *ser. lat.* werden die übrigen, auf dem Boden des Thomismus stehenden philosophischen und theologischen Werke P.'s bringen.

Das grosse im Interesse der Religion und der Wissenschaft beschlossene Unternehmen begleiten wir mit unsern Segenswünschen. Handelt es sich doch um die Schriften eines Mannes, der einst Schüler eines Vasquez und Bellarmin, als Lehrer der Philosophie und Theologie an verschiedenen Lehrkanzeln, sowie als Controversist und klassischer Redner und Schriftsteller gefeiert, Vielen den Weg aus der Irre zur Wahrheit gezeigt und in den religiös-politischen Kämpfen des 17. Jahrhunderts mit seiner ganzen Person auf Seite des Rechtes und der Ordnung stand.

Fulda.

Dr. J. D. Schmitt.