

Recensionen und Referate.

Die Freiheit der philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung. Von Dr. C. Braig, Prof. a. d. Universität Freiburg. Freiburg i. B., Herder 1894. XII, 64 S.

Vorgenannte kleine, aber gedankenreiche Schrift bietet, wenn man ihre Vorbemerkung sowie „den Eingang und Schluss derselben neben etlichen Untertheilen, wovon einer die Grundzüge der Kant'schen Religionsphilosophie gibt“ (S. V), in Abrechnung bringt¹⁾, den Inhalt einer Rede genau so, wie sie der Vf. der Schrift beim Antritt seines akademischen Lehramts zu Freiburg am 5. Juni 1894 gehalten hat (ebend.). Darum glaubte er auch, die zu seiner Schrift gehörigen „kritischen und literarischen Nachweise für diesmal in seinen Concepten zurückbehalten zu dürfen“ (S. XII). Nach dem Titel der Schrift zu schliessen, handelt es sich in ihr streng genommen nur um die kritische und christliche Fassung der Freiheit der philosophischen Forschung oder, gemeinverständlicher gesprochen, um die Auffassung von Freiheit der philosophischen Forschung, wie man sie auf dem Standpunkt des Kant'schen Criticismus und auf dem des Christenthums bezw. der katholischen Kirche alleinig gelten lässt. Schaut man aber in die Schrift hinein, so findet man, dass ihr Verfasser das eben angegebene Thema etwas erweitert hat; denn er spricht und handelt, wenn auch nicht gerade *ex professo*, neben der Freiheit der philosophischen Forschung auch von der wissenschaftlichen Freiheit überhaupt (S. 37 u. 47 f.), oder von der Freiheit des Wissens und der Wissenschaft (S. 13), oder von den Freiheitsrechten der natürlichen Wissenschaften (S. 37), oder von der Autonomie bezw. Heautonomie der Vernunft (S. 13, 23 u. 32), oder von der Freiheit der Vernunft dem Glauben gegenüber (S. 41).

¹⁾ Die mit Anführungszeichen aufgezählten Stücke seiner Schrift hat der Vf. bei dem mündlichen Vortrage übergangen, „um, wie er sagt (S. V), die Geduld seiner Zuhörer nicht über Gebühr in Anspruch zu nehmen.“ Und vielleicht hätte die Schrift ohne die genannten Stücke auch etwas mehr den Eindruck eines sachlich zusammengehörigen und harmonisch gegliederten Ganzen hervorgerufen.

Was nun das engere wie das weitere Thema seiner Schrift betrifft, d. i. die Frage nach „der Freiheit der philosophischen Forschung“ und die nach „der Freiheit des wissenschaftlichen Denkens“, so nimmt der Vf. an (ob auch mit Recht?), dass sie sich eigentlich nicht erschöpfen“ (S. 8), was wohl heissen soll, dass der in ihnen gelegene Inhalt sich eigentlich nicht erschöpfen lasse. Darum glaubt er am schicklichsten und besten zu thun, wenn er die Erörterung der Frage an typische Namen anknüpfe (ebend.). Und als solche erscheinen ihm der „Einsiedler von Königsberg“ und das Vaticanische Concil. „Wenn ich, sagt er, den Namen Immanuel Kant und das Wort von dem Vaticanischen Concil ausspreche, so weiss ich, dass beide, dort die Gönner und die Gegner, hier die Anerkennung und die Ablehnung, sich zusammenfinden, um die Bedeutsamkeit des Benannten und Bezeichneten einstimmig zu betonen“ (S. 8 f.).

Für Kant scheint der Vf. eine Art von Vorliebe zu haben. Kant ist ihm der „Weise von Königsberg“, „der Altmeister der Vernunftkritik“, „bei dem noch heute die eigentliche Bahnführung der deutschen Philosophie steht“; ihm reicht er „unter den neuen deutschen Denkern die Palme“, „gerne folgt er seinem Unterrichte und hört mit Aufmerksamkeit seine Rede, die von der Freiheit des philosophischen Suchens und Untersuchens handelt“ (S. 12 u. 36) und wohl den Inhalt der Kant'schen Schrift: „Der Streit der Facultäten“ bildet. Nach der Auffassung Kant's nun d. i. „in kritischer Fassung“ besteht die Freiheit der Philosophie oder der philosophischen Forschung in der „freien Berechtigung oder Befugniss des Denkens, über die Aufgaben, Gegenstände und Grenzen der Rechts- und Heilkunde selbständige Untersuchungen anzustellen“ (S. 22), ja sogar in der vollen Autonomie der Vernunft gegenüber der Theologie (S. 23), wie jeder andern „statutarischen“ (vgl. ebend.) Wissenschaft, mit anderen Worten „darin, jederzeit, vor jedermann, zu Gunsten jedermanns öffentlich und unbedingt einzutreten für das Gewissen und für die Vernunft, für das Gesetz der Vernunft und für das Recht ihrer Selbstbestimmung“ (S. 32). „Jus, Medicin und Theologie müssen sich (nach der Meinung Kant's) die Zweifel und Einwürfe der Philosophie gefallen lassen, wenn die Wahrheit die wesentliche Bedingung der Gelehrsamkeit bleiben soll“ (S. 14). „Der Philosophie gebührt es in der Republik (!? vgl. S. 62) der Wissenschaften ein freies Richteramt zu verwalten“ (S. 33). „Der Philosophie kommt unbedingt die Befugniss zu, jede Sonderwissenschaft auf die formale Richtigkeit ihres Inhalts und auf die logische Folgerichtigkeit ihres Zusammenhanges mit den übrigen Wissenszweigen zu prüfen; der Philosoph ist gehalten, die logisch formale Wahrheit des menschlichen Erkennens zu controlliren, ohne Unterlass und ohne Ansehen der Personen“ (S. 34). Und der Vf. unserer Schrift theilt die zuletzt ausgesprochene Ansicht Kant's (ebend.), ja er hofft, dass „jeder Vertreter des

menschlichen Wissens dem Philosophen von Königsberg und ihm vorbehaltlos zustimmen“ (S. 34) werde. Ob seine Hoffnung wohl in Erfüllung gehen mag? Wir zweifeln sehr. Aber darin stimmen wir dem Vf. unserer Schrift gern bei, wenn er sagt, dass das Problem von der Freiheit der philosophischen Forschung durch die Antworten Kant's nicht gelöst ist (S. 35), und begründen unsere Zustimmung mit der Thatsache, dass Kant mit seinen aufgeführten Antworten das Problem in seinem Kern und Stern eigentlich gar nicht berührt (vgl. S. 41) hat. Denn das Thema der Schrift besteht, streng und genau genommen, in der Frage, ob die philosophische Forschung oder die Forschung des Philosophen frei d. i. unabhängig sei, und zwar nicht allem Möglichen gegenüber, sondern einzig und allein gegenüber dem christlichen Glauben oder der positiven Offenbarung oder dem Hort derselben, der katholischen Kirche. Freilich hat dann die Auffassung Kant's über die Freiheit der philosophischen Forschung keine actuelle (S. V), sondern nur mehr eine geschichtliche Bedeutung.

„In christlicher Fassung“ d. i. nach christlicher Auffassung ist die Freiheit der philosophischen Forschung keine absolute und schrankenlose, keiner Wissenschaft kommt „schlechthinige Unabhängigkeit und sozusagen Steuerfreiheit dem Glauben gegenüber zu“ (S. 45). Welche Freiheit aber die Kirche der philosophischen und jeder anderen menschlich-wissenschaftlichen Forschung zuerkennt, lehrt das Concilium Vaticanum im 4. Kapitel seiner *Constitutio dogmatica de fide catholica*. Es sagt, um die Uebersetzung des Vf.'s anzuführen: „Keineswegs will die Kirche verbieten, dass die menschlichen Wissenschaften jeweils in ihrem Bannkreise von den ihr (soll heissen: ihnen) eigenthümlichen Ausgangspunkten und von der ihr (soll heissen: ihnen) eigenthümlichen Forschungsweise Gebrauch machen“ (S. 49). Alsdann fährt es weiter (diese Worte hat der Vf. nicht benützt): „Aber indem sie (die Kirche) diese gerechte Freiheit anerkennt, will die Kirche sorgfältig verhüten (*cavet*), dass die menschlichen Wissenschaften im Widerspruch zu der göttlichen Wissenschaft Irrthümer in sich aufnehmen oder mit Ueberschreitung ihrer eigenen Grenzgebiete dasjenige, was Sache des Glaubens ist, mit Beschlag belegen und in Verwirrung bringen.“ Und die Kirche sucht dies dadurch zu verhüten, dass sie ihre Dogmen vor die menschlichen Wissenschaften als Orientierungsnormen, zwar nicht als positive, sondern als negative Orientierungsnormen (*norma cavendi*) oder als einen „verbotenden Maastab“ hinstellt (S. VI f., 47, 54 ff. u. 59). Damit stimmt genau überein, wenn Papst Pius IX. unterm 21. Decbr. 1863 an den Erzbischof von München schreibt: „Quamvis naturales disciplinae suis principiis ratione cognitae nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti reatricem stellam prae oculis habeant oportet, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et

commentationibus animadvertant, posse se illis adduci, ut saepissime accidit, ad ea praeferenda, quae plus minusve adversentur infallibilium rerum veritati, quae a Deo revelatae fuere.“ „Der unbefangene Kritiker des christlichen Standpunkts, sagt der Vf. mit Recht (S. 54), gibt sofort zu, dass es sich (dabei) nicht um das Denken der formalen Logik, nicht um eine Meisterung des Denkens handelt, welches das Instrument des Wissens ist, . . . dass der kirchliche Standpunkt überhaupt nicht ein *Crede*, sondern ein *Cave* bedeutet“ (vgl. S. 14). Aber der befangene Kritiker hält das Wort von „der negativen Orientirung“ für einen logischen Widersinn (S. 54). Er sagt: „Die Versicherung, die christliche Philosophie solle frei sein, ist eine *contradictio in terminis*. Ist die Philosophie christlich, dann ist sie kirchlich gebunden; ist sie frei, dann ist sie nicht christlich“ (S. 52); und könnte dem Gesagten mit den Worten Kant's noch hinzufügen: „Es ist doch sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse“ (Krit. d. r. Vernunft. Methodenl. 1. Hptst. 2. Abschn.). Als ob es denn für einen solchen Kritiker und für den „negativen“ Philosophen (S. 56), wenn er die Denkfreiheit nicht etwa als Erlaubtheit des Irrrens in Anspruch nimmt (ebend.), keine Denknorm der Orientirung gebe; freilich eine selbst gewählte oder selbst gemachte (S. 47 u. 58), weil er ja ein absolutes Denkideal d. i. eine unfehlbare Wahrheit überhaupt nicht anerkennt (S. 57). Ist aber dies der Fall, so fragt der Vf. mit Recht: „Welches Denken ist (denn nun) freier, jenes, das einer gegebenen, oder jenes, das einer gemachten Wahrheitsnorm in seinen Bewegungen folgt“ (S. 48)? Und ebenso Recht hat er, wenn er antwortet: „Ein gegebenes Denkgesetz behindert die Freiheit meines philosophischen Suchens mindestens ebensowenig, als eine gemachte Denknorm, und indem ich mich auf meinen Standpunkt stelle, hab' ich allermindestens ebensoviel philosophisches Recht, als die Wahl irgend eines anderen Standpunktes beanspruchen darf“ (S. 53). Wir wären aber noch etwas weiter gegangen und hätten im Anschlusse an den letzten Satz der kleinen Schrift: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ nachgewiesen, dass die Freiheit der philosophischen Forschung, wie die Kirche sie versteht, ihre wahre und eigentliche Freiheit, ihre Freiheit im vollkommensten Sinne des Wortes ist, und dass der Spanier J. Balmes Recht hat, wenn er sagt: „Die Philosophie stirbt nicht und wird nicht schwach, wenn sie im Schatten der Religion steht, sie wird dadurch vielmehr belebt und gestärkt; der Geist verliert nichts von seiner Kraft, er fliegt vielmehr mit um so grösserer Kühnheit und Leichtigkeit, wenn er sicher ist, dass er nicht den Weg verlieren kann.“¹⁾

Trier.

Dr. L. Schütz.

¹⁾ Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Aus dem Spanischen übersetzt. Regensburg. 1853. S. 182.

Das System der Uebergewalt oder das analytisch-synthetische Princip der Natur. Von K. Beyrich. Berlin, Oppenheim 1895.

Der Vf. dieser Schrift fasst seine naturphilosophischen Anschauungen in folgende 11 Thesen zusammen.

1. Alle Veränderungen der Natur beruhen auf einem System der Uebergewalt, des Ueberdruckes.

2. Alle Veränderungen und Bewegungen beruhen auf dem Gesetze der Erhaltung des Raumes und auf einem Kampfe um den Raum. Die Existenz eines leeren Raumes ist in den Grenzen unserer Wahrnehmung unmöglich.

3. Die Natur besteht aus wägbarem Stoff und unwägbarem Weltätherstoff.

4. Alle Stoffe sind durch eine Uebergewalt mit Krafteigenschaft begabt, Stoff ist die ponderabele, Weltäther die imponderabele Kraft, und entscheidet der Ueberdruck des Einen die Energie.

5. Strahlende, latente und freie Wärme sind mit Arbeit äquivalent, Wärme und Weltäther sind äquivalent, folglich auch Arbeit und Weltäther.

6. Energieübertragung beruht auf Aetherströmung und Aetherstauung. Keine Stoffschwingung ohne Weltätherströmung.

7. Luftdruck und Wärme beruhen auf beständiger Wechselwirkung von Stoff und Weltäther wie alle physikalischen Erscheinungen.

8. Alle Bewegung im Weltraum, speciell auch die der Planeten, Monde und Cometen unseres Sonnensystems beruhen auf dem Gesetze des Ueberdruckes. Derselbe kann nur eine Tangentialkraft des Weltäthers sein. Die verschieden geneigten Bahnen der Planeten, directe und retrograde der Cometen erscheinen mechanisch erklärlich als obere und untere Tangenten von konisch directläufigen rotirenden Aetherwirbeln. Die Rotation ist bedingt durch transversalen Widerstand. Die Gravitation beruht wahrscheinlich auf einer Aequivalenz gewisser Massen Stoffes und Weltäthers infolge der Differenz der Krafteigenschaften zu ihrem Volumen, welche durch die regulären Strömungen und Bewegungen des Weltäthers infolge transversalen Ueberdruckes Aether feinsten Grades auf unabsehbare Zeiten nicht wesentlich gestört werden kann.

9. Die Natur hat Stoffatome und Stofffluida, die in ihrer gegenseitigen wechselseitigen Abhängigkeit theils als Atomide, theils als Molekülen zu bezeichnen sind. Durch diese wechselnde Abhängigkeit sind die Volumendifferenzen der Stoffe bedingt.

10. Philosophie und Naturwissenschaft, Speculation und Erfahrung sind nur in ihrer Verbindung der allein gebotene Weg zu einer gesunden Naturerkenntniss.

11. Das Naturgesetz der Uebergewalt für die Bewegung im Weltall erfordert ebenso wie das analytisch-synthetische Princip die Anerkennung

des Gottesbegriffes und die Aufrechterhaltung des Dualismus von Gott und Welt.

Die letzteren Gedanken führt der Vf. in folgender Weise weiter aus:

„Die Naturforschung führt uns zur heutigen Zeit zu der Erkenntniss, dass die Natur nicht nur ein synthetisches oder aufbauendes Princip verfolgt, dass sie die Welt, das Sonnensystem und unsere Erde mit allen ihren Erscheinungen, nicht lediglich aus unscheinbarsten Theilchen in stufenweiser Entwicklung, Organisation oder Körperbildung aufbaut, vielmehr dass sie selbst gezwungen ist, als durch dieses Aufbauen gleichzeitig bedingt, ein analytisches Princip zu verfolgen und dieses analytisch-synthetische Princip von Anfang aller Bewegung an verfolgt haben muss. Es kann deshalb von Anfang an nicht bloß Stoff als Material zum Zusammensetzen vorhanden gedacht werden, sondern muss auch Stoff zum Auflösen vorhanden gewesen sein. Der Gottesidee des analytisch-synthetischen Principes muss der Wille, diese Principien durchzuführen, gefolgt sein und dem Willen die Bewegung, d. i. die That, die Scheidung zwischen synthetischem oder positivem Stoffe und analytischem oder negativem Stoffe mittelst Uebergewalt.“ „Die gesammte Natur besteht daher 1. aus synthetischem oder positivem Urstoff, das ist qualitativer, wägbarer Stoff oder Substanz, Materie genannt, und 2. aus analytischem oder negativem Urstoff, unwägbarer nur räumlichem Stoff, Weltäther genannt.“

Die nähere Erklärung und Begründung dieser Theorie, wie sie der Vf. insbesondere eingehend an der Dampfkraft nachweist, kann nicht leicht in Kürze wiedergegeben werden: wir müssen den Leser auf das Werk selbst verweisen.

Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit.

Mit Rücksicht auf die herkömmlichen Gottesbeweise von Dr. E. Melzer. Neisse, Neumann 1895.

Den grösseren Theil dieser Schrift nimmt die historisch-kritische Darstellung der herkömmlichen Gottesbeweise (S. 16—101) ein, deren Ergebniss der Vf. so zusammenfasst:

Von den herkömmlichen Gottesbeweisen hat sich der ontologische als entschieden unhaltbar erwiesen, ebenso der historische, welcher mit ihm derselben Art ist. Die Kuhn'sche Beweisführung auf Grund der dem Menschengenisse vorleuchtenden Gottesidee leidet an einer gewissen durch eine mangelhafte Erkenntnistheorie bewirkten Unklarheit, sofern sie die ontologische und kosmologische Betrachtungsweise vereinigen will. Der teleologische und moralische Beweis haben — aber nicht als Beweise — Bedeutung, wenn Gottes Existenz bereits dargethan ist. Fehlerhaft ist die kosmologische Beweisführung, wenn sie ohne psychologische Grundlage von der Natur aus aufgebaut wird, und wenn sie die Begründung der Erscheinungen in ihren creatürlichen Factoren unterlässt, während erst, nachdem diese Begründung vorangegangen, an jenen Factoren eine

eigenthümliche Beschaffenheit aufzuzeigen ist, woraus ihre Geschaffenheit erschlossen werden muss.

Der Vf. führt dagegen nur einen einzigen Beweis für Gottes Dasein (S. 3—16), eine Art kosmologischen oder vielleicht besser psychologischen Beweises, indem er mit A. Günther aus der Beschaffenheit des Menschengestes argumentirt. Folgendes ist sein Gedankengang.

Unser Geist kann nur durch Einwirkung von aussen in seine Lebensentfaltung eintreten; er ist also in dieser beschränkt, auf anderes angewiesen und insofern relativ, nicht absolut. Ein Sein aber, das nicht durch sich allein in die Erscheinung zu treten vermag, kann noch weniger durch sich allein das Sein, die unumgängliche Voraussetzung des Erscheinens, besitzen; es ist ein Sein nicht durch sich, also durch ein anderes und auch in dieser Beziehung relativ; es ist mit einer doppelten Negativität behaftet, der Negativität der ursprünglichen Unbestimmtheit und der Nichtabsolutheit. Durch die Negation dieser doppelten Negativität gelangen wir zu dem Gedanken der Existenz Gottes, indem wir zunächst uns selbst unterscheiden als Erscheinen und Sein, indem wir unsere Erscheinungswelt in dem Sein begründen, sie in dem Sein als beschränkt, in dem Sein als bedingt finden und darum beide in einem letzten Realprincip begründen, das weder bedingt noch beschränkt ist.

„Dieses Realprincip ist unser Schöpfer; denn auf einen solchen müssen wir den Geist in seinem Nichtdurchsichsein zurückführen. Unser Geist macht in und an sich selber die Entdeckung, dass er zwar Realprincip oder Substanz, aber beschränkte und bedingte, nicht schlechthinige sondern endliche Substanz ist; dadurch wird er genöthigt, über sich hinauszugehen und zu der bedingten Substanz seines Geistes und jeder anderen, die etwa ausser dieser vorhanden ist, eine absolut unbedingte Causalität als deren Schöpfer hinzuzudenken.

„Diesen Schöpfer nun kann er in seiner Selbstbestimmtheit nur als persönlichen, selbstbewussten auffassen, der von jeder anderen Substanz wesenhaft verschieden ist. Unser Ich erkennt diese wesenhafte Verschiedenheit von Gott zunächst in Beziehung auf sich selbst. Das Ich, die beschränkte und bedingte Realität, muss gesetzt sein von der unbeschränkten und unbedingten, die von ihrer wesentlichen Beschaffenheit abfallen würde, wenn sie sich durch Theilung oder Emanation verendlichte. Als persönlich ist der Schöpfer zu denken, weil er als unpersönlicher nicht imstande wäre, qualitativ von ihm verschiedene Substanzen zu setzen.

„Mit der Idee von Gott als persönlichem Weltschöpfer ist die Möglichkeit und Nöthigung gegeben, zu dem Gedanken von Gott ohne die Welt und vor derselben überzugehen. Die Offenbarung des persönlichen Gottes durch die Schöpfung hat die Offenbarung seines als persönlichen Princips in seinem eigenen Lebensprocess zur Voraussetzung.“

Wenn wir von der letzten Wendung absehen, welche das trinitarische Leben Gottes als Voraussetzung der Schöpfung anzunehmen scheint, halten wir diesen Beweis für recht geeignet, um unmittelbarer als es durch die gewöhnlichen Gottesbeweise geschieht, die Existenz eines

persönlichen Gottes darzuthun. Wir halten es aber nicht für gerathen, ihn als den alleinigen gelten zu lassen; die vom Vf. kritisirten Beweise des hl. Thomas könnten demselben jedenfalls als sehr werthvolle Ergänzung und Vertiefung dienen.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles. Von

Dr. Lamb. Filkuka. Wien, C. Konegen, 1895. VIII, 138 S. *№* 3.

Die vorliegende Schrift ist keine gewöhnliche Arbeit und bietet inhaltlich viel mehr, als der Titel auf den ersten Blick besagt; dieselbe ist eine vortreffliche und gründliche Vertheidigung der Aristotelischen Ethik gegenüber so manchen Angriffen. Zunächst zeigt der Vf., dass die Ethik des Aristoteles kein Rückschritt im Vergleich zur Platonischen ist, wie man durchschnittlich bei den Historikern lesen kann, die darin überhaupt nur Bruchstücke, aber kein zusammenhängendes System und Ganzes sehen wollen. Demgemäss vertheidigt der Vf. den Aristoteles gegen einen dreifachen Vorwurf, indem man dessen Ethik als empirisch, als autonom, als eudämonistisch tadelt, und er stellt es als seine Aufgabe hin, „nachzuweisen, dass jene Vorwürfe im ganzen und grossen nicht berechtigt sind.“ Die ganze Untersuchung lässt sich kurz zu der These formuliren: „Es ist möglich, die Grundzüge der aristotelischen Weltanschauung zu einem einheitlichen System zu vereinigen.“

Der leitende Gedanke der ganzen Schrift, der zweifellos der richtige ist, besteht darin, dass ein vollendetes, wohlbegründetes System der Ethik weder eine blose Güterlehre, noch eine blose Tugendlehre, noch eine einseitig rigoristische Pflichtenlehre sein darf, sondern alle drei Elemente organisch in sich vereinigen muss, und zwar auf Grund metaphysischer Principien. Letzteres ist bei Aristoteles der Fall. Seine Metaphysik lehrt eine „immanente Teleologie“, so zwar dass der Mensch in einer seiner Freiheit entsprechenden Weise dem *summum bonum* als seinem Ziele zusteuert, welches zugleich die *causa prima* ist. Daraus ergibt sich aber leicht sowohl das allgemeine Moralprincip für den Menschen (die wahre Menschenatur) als auch die Bestimmung des Ethisch-Guten, dem auch der Charakter der Pflicht nicht fehlt, da die „Entfaltung der wahren Menschenatur im verpflichtenden Willen des Schöpfers begründet ist“ (S. 138).

Um also für seine Auseinandersetzungen über die Ethik des Aristoteles neuen festen Grund zu haben, bietet der Vf. in der ersten grösseren Hälfte der Schrift in vier Thesen eine vortreffliche Darlegung der metaphysischen Principien, auf denen Aristoteles seine Ethik aufgebaut hat, und da kommt vor allem das Verhältniss der aristotelischen zur platonischen

Theorie zur Sprache. Das Problem des Werdens hatte Plato nicht gelöst; Aristoteles macht es zu einem Hauptgegenstande seiner Metaphysik, einerseits die platonische Lehre corrigierend, andererseits neue Elemente einführend, und zwar hauptsächlich die Zweckursache.

„Von einem Seienden als der *causa efficiens* ausgehend, endigt das Werden in einem Sein als seinem Ziele“ (3. These). „Wenngleich diese Teleologie eine immanente ist, so findet sich doch die schönste Uebereinstimmung dieser Sonderzwecke in der Harmonie des Universums; es existirt eben ein gemeinsamer, extramundaner, höchster und letzter Endzweck des All's, der zugleich die Urform und der Urheber dieser ganzen Ordnung ist, Gott“ (4. These).

In all diesen Ausführungen schliesst sich der Vf. ganz der Scholastik und insbesondere dem hl. Thomas an. Mit Unrecht scheint er mir denselben zu verlassen, wo er den aristotelischen Satz: „Die Form wird nicht“, von der metaphysischen Form, nicht von der physischen, verstanden wissen will. Dies umso mehr, wenn Aristoteles wirklich eine Schöpfung aus Nichts gekannt und, wie der Vf. meint, die Geisterwelt (auch die menschliche Seele) durch eigentliche Schöpfung hätte entstehen lassen. Letztere Ansicht scheint aber ebenfalls wenig verbürgt.

Auf Grund dieser metaphysischen Auseinandersetzungen kommt nun der Vf. in fünf weiteren Thesen zur Darstellung der Ethik, welche Aristoteles trotz ihres innigen Zusammenhanges mit der Metaphysik doch thatsächlich in einer relativen Selbständigkeit behandelte. Aristoteles geht vom Begriff der Glückseligkeit aus; allein seine Ethik ist kein Hedonismus.

„Der Begriff des *ἔργον ἀνθρώπου* ist allein schon hinreichend, um seine Ethik vor dem Vorwurf des Empirismus und auch vor einem unberechtigten Eudämonismus zu schützen“ (S. 107). „Nur ein metaphysisches System, für welches jedes besondere Wesen seinen eigenthümlichen Zweck durch seine ganze Natur und Wesenheit vorgezeichnet besitzt, konnte dahin kommen, als das ethisch Gute, also als das Princip der Moral die Vollkommenheit der menschlichen Natur zu erkennen, jene Vollkommenheit, welche der menschlichen Natur als solcher vorgesetzt ist, also das vernünftige Handeln eines sinnlich-vernünftigen Wesens“ (S. 107).

Demgemäss umfasst die Ethik des Aristoteles sowohl eine Tugendlehre als eine Güterlehre. Aber die weitere Frage ist, ob auch die Pflichtmässigkeit des guten Handelns, das Obligationsprincip, bei Aristoteles einen genügenden Ausdruck gefunden hat. Denn, wie der Vf. sehr gut bemerkt (S. 117), eine Verpflichtung des Willens durch ein Sittengesetz kann weder daraus hergeleitet werden, dass das ethisch Gute etwas Schönes, noch daraus, dass es etwas Beglückendes ist, wenschon diese beiden Momente in inniger Verbindung dazu stehen; eine Verpflichtung kann einem Willen nur auferlegt werden durch einen höheren Willen. In diesem Sinne stellt nun der Vf. die 8. These auf:

„Wenn auch die Pflichtmässigkeit des ethisch guten Handelns nicht voll-

ständig exact begründet wird, so ist doch der Begriff der *lex naturalis* der aristotelischen Philosophie nicht fremd.“

Denn der verpflichtende höhere Wille Gottes hat dem Menschen im Universum seine bestimmte Aufgabe gegeben (ἔργον ἀνθρώπου). Diese Aufgabe erkennt die menschliche Vernunft nicht als autonome Gesetzgeberin, sondern „als Dolmetsch für die Sprache eines Höheren“ (S. 121). Allerdings tritt diese verpflichtende Kraft des göttlichen Willens weit mehr hervor, wenn Gott nicht bloß Bildner der Welt, sondern auch deren Schöpfer ist, wie der Vf. es wenigstens für die Geisterwelt bei Aristoteles annehmen zu können meint. Dennoch wird mit Recht vom Vf. getadelt, dass von Aristoteles „das göttliche Wollen nicht betont wird“; und wenn auch „in dem schöpferischen Denken Gottes sein Wollen *implicite* enthalten ist, . . . so hätte doch speciell für die Ethik der Wille Gottes als höchstes Gesetz noch nachdrücklicher hervorgehoben werden müssen“ (S. 127). Ein anderer Mangel der aristotelischen Ethik besteht darin, dass Aristoteles infolge seiner Eintheilung in die „zwei wesentlich verschiedenen Theile, die Ethik des Handelns und die Ethik der Contemplation“ (7. These), fast nur eine Ethik des Handelns gibt, d. h. die Glückseligkeit der Contemplation des νοῦς nach dem Tode zu wenig berücksichtigt. Daher ist die Glückseligkeit, von der Aristoteles spricht, eine Glückseligkeit in diesem Leben für den ganzen „Menschen“; aber er selbst fühlte heraus, dass eine solche irdische Glückseligkeit keineswegs stets mit der Tugend verknüpft, daher keineswegs ausreichend ist. Dieses ist jedenfalls ein Mangel und ein Beweis der Unvollständigkeit der aristotelischen Ethik, wenn es sich auch damit entschuldigen lässt, dass, wie der Vf. sagt, Aristoteles „nach keiner Richtung hin über das Menschliche hinausgehen“ und kein vollständiges System, sondern nur „die Lehre von der sittlich guten Thätigkeit des Menschen in ihrer Beschränkung auf dieses Leben“ bieten wollte. Gern aber stimmen wir dem Vf. bei, dass, wenn gleich Aristoteles nicht überall seine Untersuchung über die Ethik bis zum vollen Abschluss geführt hat, dennoch genügende Andeutungen auf die letzten Consequenzen und die metaphysische Begründung der Ethik, auch bezüglich der Verpflichtung und der vollkommenen Glückseligkeit, sich erkennen lassen. Denn der Grund für die Richtigkeit der Ethik bei Aristoteles ist seine richtige Metaphysik; und „es könnte gezeigt werden, dass jedes falsche metaphysische System zu einer einseitigen oder überhaupt zu keiner begründeten Ethik führt, so dass wir den Satz aussprechen können: Das Fundament einer richtigen Ethik kann nur eine Metaphysik der immanenten Teleologie bilden“ (S. 138).

Die Augustinische Lehre vom Causalitätsverhältniss Gottes zur Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie von Dr. Ernst Melzer. 8. S. 45. *M.* 0,50. Neisse, Graveur 1892.

Das inhaltsreiche und anregende Schriftchen ist ein Sonderabdruck aus dem 26. Bericht der wissenschaftlichen Gesellschaft „Philomathie“ in Neisse und gliedert sich ausser der Einleitung (S. 1—5) in 3 Abschnitte: I. Die vorzeitlichen Voraussetzungen der Welt in den Ideen und dem Willen Gottes (S. 5—16). II. Die Verwirklichung der Weltidee in der Schöpfung durch Gott (S. 16—33). III. Die Erhaltung der geschaffenen Welt durch Gott (S. 33—44). Ein kurzer Schluss fasst die „Resultate der Untersuchung“ zusammen (S. 44—45).

Die Ausführungen des Hrn. Vf.'s zeigen, dass es mehr als eine Redensart ist, wenn er (S. 1 f.) den hl. Augustin als „einen seiner Liebesschriftsteller“ bezeichnet, mit dem bereits 1860 seine Doctordissertation sich beschäftigte.¹⁾

Vorliegende Abhandlung erhält ihr eigenthümliches Gepräge einmal dadurch, dass sie für verschiedene Augustinische Texte pantheistische Erklärungsversuche abweist, freilich nicht überall in völlig einwandfreier Art; — dann durch den mehrfachen und höchst dankenswerthen Hinweis auf die Thatsache, dass Augustin keineswegs bloßer Neuplatoniker oder Platoniker, sondern auch Aristoteliker und eigenschaffender Philosoph war; — ganz besonders aber durch die merkwürdige Auswahl der einschlägigen Literatur: protestantische, altkatholische, günterianische Schriftsteller werden uns vorgeführt; die katholische und neuscholastische Literatur fehlt, gerade als gebe es keine derartigen Publicationen in diesem Betreff. Ich will ganz absehen von den Patrologien kath. Verfasser, von den Geschichtswerken über die Philosophie durch Stöckl und Haffner, von einer Reihe einschlägiger Artikel in verschiedenen Jahrgängen des Katholik; die Monographie von Dr. Storz, „Die Philosophie des hl. Augustinus“ (1882. Herder) hätte in jedem Falle herangezogen werden müssen.

Ausserdem ist wohl Niemand der richtige Mann, um die Stellung Augustin's zur antiken Philosophie gehörig zu würdigen und einen wirklich auf der gegenwärtig möglichen Höhe stehenden Beitrag zur Geschichte der patristischen Philosophie zu liefern, der sich bei Aristoteles nicht genügend und zwar in selbständiger Weise umsieht. Eine werthvolle Bemerkung wie die S. 5 kann unmöglich ausreichen: „Um (Augustin) als Philosophen richtig zu beurtheilen, ist in Anschlag zu

¹⁾ Augustini et Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione. Bonn 1860 bei Carthaus. — Andere Arbeiten Melzer's betreffen Herder, Fichte, Kant, Lessing, Göthe, Ulrici, Günther, Baltzer, Döllinger u. a.

bringen, dass er die antike Philosophie keineswegs ansieht wie ein kritischer moderner Geschichtschreiber derselben. Ihm kommen ihre Systeme vor allem in Betracht als Mittel zur speculativen Durchdringung des Christenthums. In die Einzelheiten lässt er sich nicht so weit ein, dass er alten und neuen Platonismus scharf unterschiede; er geht Civ. IX. 4. so weit, dass er den Ausdruck Aristoteliker oder Peripatetiker *promiscue* mit Platoniker braucht.¹⁾ Das Ringen A.'s mit dem Neuplatonismus lässt seine Selbständigkeit und sein Streben nach Originalität als Denker erkennen.“ Mit Aristoteles scheint aber unser Hr. Vf. wenig vertraut zu sein. Ich wüsste mir sonst nicht zu erklären, wie er bei der höchst lehrreichen und ausserordentlich wichtigen Ausführung S. 18 u. 19 bezüglich der Materie mit dem Vermerk sich begnügen kann, Augustin weiche hierin stark von Plato ab, und den Zusatz unterlässt: „und speculirt ganz aristotelisch.“ Das Studium von Bäumker's trefflichem „Problem der Materie . . .“ dürfte dabei dem Vf. nicht unwichtige Dienste leisten.

Weiterhin möge Hr. Melzer dem Referenten den Wunsch gestatten, dass sein pietätvolles Interesse, welches er unstreitig dem grossen Kirchenvater entgegenbringt, bei weiterem Studium ihn dahin führe, von jenen Männern für die schwierigeren Fragepunkte sich berathen zu lassen, die mit voller Hingabe ihres dialektisch geschulten und hochfliegenden Geistes in die Gedanken des Africaners sich vertieft haben: ich meine Anselmus, die Victoriner, Thomas v. Aq. u. a. Viele schiefe Ausdrücke und Unbestimmtheiten werden dann unmöglich, dem Verhältniss Gottes zur reinen Geisterwelt wird eine eingehendere Betrachtung zu theil und der Selbstwiderspruch, den jetzt der Vf. in der Augustinischen Lehre von der *causa deficiens mali* (S. 29 f.) entdecken will, verwandelt sich in eine tiefgehende und richtige Speculation.

Die nothwendige Kürze verbietet dem Ref. weitere Glossen, so sehr ihn das interessante Schriftchen auch reizt.²⁾ Für einen guten Theil der Scholastiker ist die Abhandlung jedenfalls beachtenswerth, für die Gelehrten ausserhalb unseres Lagers darf sie einfach empfohlen werden. Dem Ref. selbst bot ihre Lectüre trotz zahlreicher Meinungsverschiedenheit manchen Genuss und sympathischen Eindruck.

Rom, Colleg des hl. Anselm.

Beda Adlhoeh O. S. B.

¹⁾ Die Stelle ist von Bedeutung und kann der Ansicht zur Stütze dienen, die Dr. Stelzer über das Verhältniss des Aristoteles zu Plato in „Studien und Mittheilungen aus dem Bened.-Orden“ 1892. S. 122 A. 1 ausgesprochen hat.

²⁾ Einiges mehr siehe „Studien . . .“ 1892 S. 570—573. — Melzer's Schrift: „Die theistische Gottes- und Weltanschauung als Grundlage der Geschichtsphilosophie“, Neisse 1888, ist vom Ref. bespr. „Studien . . .“ 1893 S. 1—15 und 222—232.

Spinoza, ein Meister der Ethik. Von J. Friedländer. Berlin, Dreher 1895. № 0,50.

Das Resumé dieser Broschüre, welche nach einem in der ‚Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur‘ in Berlin gehaltenen Vortrage bearbeitet wurde, ist folgendes.

Spinoza hat die wahre Triebfeder des ethischen Verhaltens in vollkommen deutlicher, bewusster Erkenntniss dargelegt. Nicht aus einem unklaren, mystischen Grunde, nicht aus von aussen auferlegten religiösen Vorschriften oder einem abstract construirten kategorischen Imperativ sollen wir ethisch handeln, sondern aus dem Trieb nach Erweiterung unseres Wesens, aus dem Bedürfnisse unserer Natur, ein sinnliches, vorübergehendes, eingebildetes und abhängiges Glück in ein edles, vergeistigtes, dauerndes, wahres und freies Glück umzuwandeln. Das ethische Handeln geht also schliesslich und im letzten Grunde aus dem vernünftig begriffenen Selbsterhaltungstrieb des Individuums selbst hervor.

Zwischen dem vernünftigen Individualismus und dem Collectivismus besteht daher kein Gegensatz und Zwiespalt, wie er in der Vorstellung vieler Köpfe herumspukt; es sind nicht zwei verschiedene Principien, die von verschiedenen Seiten herkommend, das Handeln der Menschen bald nach dieser bald nach jener Richtung ziehen, oder von denen bald das eine bald das andere an den Menschen sein Anrecht geltend macht, sondern der Individualismus vollendet sich vernünftigerweise im Collectivismus, mündet naturnothwendig in ihn ein, weil er sein eigenes wahres und wahrhaft begriffenes Ziel, das dauernde Glück der Individuen, nur im Collectivismus, in der Gemeinsamkeit aller Menschen erreicht. Das ist das grossartige und zugleich unendlich einfache Moralprincip Spinoza's.

Dass der Vf. mit solcher Begeisterung vom Moralprincip Spinoza's spricht, braucht nicht Wunder zu nehmen, stellt er ja doch diesen Philosophen dem göttlichen Heilande gleich und erwartet von ihm das Heil der Welt in unserer traurigen Zeit. Aber in Wirklichkeit stellt er Spinoza unendlich über Christus, da Spinoza's Moral religionslos, die Sittenlehre Jesu Christi aber durchaus religiös und also nach unserem Vf. eine ganz verkehrte ist.

Die Weiterbildung der Kant'schen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnisstheorie von Dr. R. Eisler. Leipzig, Friedrich 1895.

„Eine historische Arbeit zu kritischem Zweck, der Erkenntnisstheorie dadurch eine neue Stütze zu geben, ist die Absicht des Vf.'s.“ Der orientirende Ueberblick über die verschiedenen Entwicklungsphasen der Aprioritätslehre soll die Bedeutung derselben für die heutige und künftige Erkenntniswissenschaft darlegen. Die Schrift zerfällt demnach in zwei

Theile, deren erster die Lehre Kant's selbst, der zweite ihre Entwicklung darlegt und zwar kommen im ersten Abschnitt die Anhänger Kant's von Reinhold bis Liebmann und Cohen zum Worte, im zweiten die Gegner: F. H. Jacobi, G. E. Schulze, E. G. Bardili, Herbart, Beneke, Ueberweg, Hartmann, Laas und besonders ausführlich A. Riehl und W. Wundt. Im dritten wird dann die Bedeutung der Aprioritätslehre für die Gegenwart dargelegt, und als Ergebniss der historischen Darstellung Folgendes bezeichnet.

Kant selbst ist nach dem Vf. in seiner Neubegründung der Erkenntnistheorie auf halbem Wege stehen geblieben und hat trotz seiner kritischen Methode nur zum Theil die richtigen Lösungen gefunden. In der nachkant'schen Philosophie haben die Schwächen und Lücken seiner Theorie bei Freunden und Gegnern derselben ihre Widerlegung bezw. ihre Ergänzung gefunden. „Wie eine ewige Krankheit haben sich in der nachkant'schen Philosophie die reinen Anschauungs- und Denkformen zu erhalten gewusst. In der Hinwegräumung des unnützen Ballastes der apriorischen Formen und in der Aufstellung einer befriedigenderen Theorie in Betreff des Wesens der Erkenntnis als Ersatz für dieselben besteht das Hauptverdienst des modernen kritischen Empirismus. Niemals aber dürfen wir vergessen, dass sowohl methodologisch als auch sachlich die Vernunftkritik das Vorbild für jede wissenschaftliche Erkenntnistheorie bildet. Es sind insbesondere drei Kant'sche Begriffe, die als das Constante im Wechsel der Meinungen sich erhalten haben: die Formalität der Raum- und Zeitanschauung gegenüber dem Empfindungsinhalte, die Spontaneität des Denkens und die Einheit der Apperception oder die synthetische Natur des Bewusstseins.“

In der Vermittelung zwischen Rationalismus und sensualistischem Empirismus erblickt der Vf. die Hauptbedeutung der theoretischen Philosophie Kant's; geringe, unwichtige Abzweigungen ausgenommen, meint er, sei durch ihn der Streit zwischen Rationalismus und Sensualismus endgültig geschlichtet.

Referent schliesst sich dem Urtheile des Vf.'s insoweit an, als er in Kant's Aprioritätslehre einen nicht zu unterschätzenden Damm gegen den immer stärker hereinbrechenden Sensualismus und Empirismus sieht.

Immanuel Kant und die preussische Censur. Von Dr. E. Fromm. Hamburg und Leipzig, L. Voss 1894.

Jede Arbeit, welche durch zuverlässige Forschung die dürftigen und unsicheren Berichte über das Leben des grossen Königsberger Philosophen ergänzt und berichtigt, muss als sehr dankenswerth erscheinen. Die vorliegende beansprucht aber um so höheres Interesse, als sie gerade eines der wichtigsten Ereignisse im Leben des einsamen Denkers behandelt,

welches eine über die Person Kant's hinausgehende culturgeschichtliche Bedeutung hat und speciell den nimmermüden Anklägern der katholischen Kirche den Beweis liefert, dass auch sie ihren Galilei haben.

Dem Vf. stand das zuverlässigste Quellenmaterial zu Gebote, nämlich die Acten des Königlichen Geheimen Staatsarchiv's zu Berlin, welches nicht nur die königlichen Verordnungen und Maasregelungen des Vf.'s der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ bewahrt, sondern eine Anzahl anderer auf die Gehaltsverhältnisse Kant's, seine Bewerbung um die Unterbibliothekarsstelle am Schloss zu Königsberg usw. bezüglichen Actenstücke.

Interessanter als die scharfe Rüge, welche dem schon greisen Lehrer der Jugend Pflichtvergessenheit vorwarf und mit der königlichen Ungnade drohte, ist das Verhalten Kant's in einer solchen heikelen Angelegenheit. Auf einem Zettel, der in seinem Nachlasse sich fand, schrieb er in jenen Tagen:

„Widerruf und Verleugnung seiner inneren Ueberzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Unterthanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muss, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen.“

In diesem Sinne hat er denn auch das königl. Schreiben beantwortet.

„Um auch dem mindesten Verdachte vorzubeugen“ — so schloss er seine Rechtfertigung —, „halte ich für das Sicherste hiermit, als Ew. königl. Majestät getreuester Unterthan, feierlichst zu erklären: dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde.“

Diese Verpflichtung übernahm er aber nur gegen die Person Friedrich Wilhelm II. Als unter dessen Nachfolger Friedrich Wilhelm III. das System des Ministers Wöllner fiel und eine freiere Richtung zur Geltung kam, hielt er sich nicht mehr an jenes Versprechen gebunden.

Ueber die sehr mässigen Gehaltsverhältnisse gibt unser Vf. folgende den Berliner Archivacten entnommene Angaben.

„Am 29. März 1770 meldete der Justizminister von Fürst König Friedrich dem Grossen den Tod des Königsberger Professors der Mathematik Langhansen, welcher »ausser einigen Emolumens 177 Thlr. 70 Gr. Preuss. fixirte Besoldung« bezogen habe, und nahm an dessen Stelle Friedr. Joh. Buck, der die Professur der Logik und Metaphysik in Königsberg bekleidete und »bisher nur 166 Thlr. 60 Gr. fixirte Besoldung gehabt«, in Aussicht. »Statt des Buck aber«, heisst es dann weiter, »kann ich zum Lehrer der Philosophischen Wissenschaften keinen vorschlagen, welcher der Universität mehr Nutzen bringen könne, als der durch seine Schriften schon in und ausser Deutschland berühmte M. Kant.«¹⁾ Friedrich entschied durch ein »bene« ad marginem zu Gunsten Kant's, dessen Anfangsgehalt demnach, wenn auch einige Emolumente hinzutraten, erheblich geringer gewesen sein muss, als Schubert annimmt.“

¹⁾ Geh. Staatsarchiv Berlin, R. 7, Nr. 190.

„Im August 1780 erhielt Kant die durch den Tod des Professors Christiani erledigte Stelle im akademischen Senat »mit den dabey aufkommenden Emolumenten à 27 Thlr. 75 Gr. 10 Pfg.«¹⁾

„Erst im Jahre 1786 bezog er ein Gesamteinkommen²⁾ von 417 Thlrn. 36 Gr. 4 Pfg., welches sich aus den folgenden Posten zusammensetzte:

Fixirtes Gehalt:	255	Thlr.	80	Gr.	12	Pfg.
als Decan:	25	„	—	„	—	„
„ Senator:	36	„	45	„	10	„
„ Senior der Facultät:	100	„	—	„	—	„

„Im Jahre 1787 erhöhte sich das fixirte Gehalt auf 342 Thlr. 64 Gr. 4 Pfg., so dass er nun 504 Thlr. 19 Gr. 14 Pf. erhielt. Durch die ausserordentliche Zulage Friedrich Wilhelms II. von 220 Thlrn. gelangte er im Jahre 1789 auf 725 Thlr. 60 Gr. 9 Pfg., ein annähernd gleiches Gehalt bezog an der Universität Königsberg zu derselben Zeit nur Carl Chr. Mangelsdorff als Professor der Beredsamkeit und Dichtkunst.

„Eine wesentliche Erhöhung der Besoldung trat für Kant bis zu seinem Tode nicht ein; er erhielt in den letzten Jahren im ganzen 749 Thlr. 23 Gr. 10 Pfg.³⁾ und zwar als Professor der Logik und Metaphysik 385 Thlr. 43 Gr. 17 Pfg., als Senator 43 Thlr. 69 Gr. 11 Pfg., als Senior der Facultät 100 Thlr. und an persönlicher Zulage 220 Thlr.“

Die Entwicklung der Lotze'schen Zeitlehre. Von R. Falckenberg. Separat-Abdruck aus ‚Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik‘. 205. Bd.

Ueber die Lehre Lotze's von Zeit und Raum sind sehr irrige Meinungen verbreitet. Während die Einen ihn einfach als Idealisten ansehen, werfen ihm Andere „ein taumelndes Hin- und Herschwanke“ (Ed. v. Hartmann) in der Frage vor. Diesem letzteren Tadel gegenüber bemerkt unser Vf.: „Das lebhafte Gerechtigkeitsgefühl eines eminent scharfsinnigen Geistes, das am gegnerischen Standpunkt die Vorzüge, am eigenen die Schwächen weder übersieht noch vertuschen mag, verdiente eine andere Censur als den wohlfeilen aber unrichtigen Tadel der Unsicherheit und des Selbstwidersprechens.“ Er glaubt, dass die irrigen Anschauungen zum theil von der Reihenfolge abhängen, in der man die einzelnen Schriften gelesen hat, und indem er selbst die chronologische Folge der Lotze'schen Werke berücksichtigt, kommt er zu folgendem Ergebniss. „Er glaubt wahrscheinlich gemacht zu haben, dass Lotze ein Menschenalter hindurch,

1) Ebenda. — 2) Ebenda, R. 76: Acta des Kgl. Ober-Schul-Collegii, Tabellen der Professoren und ihrer Besoldung, eingereicht vom akademischen Senat, Abth. II, No. 238. — 3) Geh. Staatsarchiv Berlin R. 76: Acta des Kgl. Ober-Curatorii der Universitäten, Besetzung der Lehrstellen in Königsberg, IV, 1803/5, Abth. II, Nr. 249: Consignation des Gehalts und der Emolumente des am 12. Febr. 1804 verst. I. Kant nach dem pro 1. Juni 1801. 07 confirmirten Etat.

nämlich 1841—1875, die Subjectivität sowohl der unendlichen leeren Zeit als der Zeitfolge gelehrt hat. Auf diese lange Periode folgt im Hauptwerke die Schwenkung zur vorstellungs-jenseitigen Wirklichkeit der Succession. Die mit der grossen Metaphysik beinahe gleichzeitigen, aber etwas später anzusetzenden letztmaligen Vorlesungen über Religionsphilosophie, deren skizzenhafte Darlegung des Verhältnisses Gottes zur Zeit uns als Ersatz für die geplante, vom Schicksal vereitelte ausführlichere Behandlung im dritten Bande des Systems von besonderem Werthe sein muss, lassen erkennen, dass die reale Succession des (geschöpflichen) Wirkens festgehalten, aber unabweislichen religiösen Postulaten gemäss in die umschliessende »bleibende Wirklichkeit« des Absoluten hineingestellt wird. Eine Wandlung hat nicht erfahren Lotze's Ueberzeugung von der Subjectivität des Totalbildes der Zeit, ebensowenig die von der Erhabenheit des göttlichen Wesens über die Zeit. Die einzige Aenderung besteht darin, dass die Succession aus der Sphäre der Idealität in die der Realität übertritt.“

Dieses Resultat acceptirt Ref., auch ein Verehrer Lotze's, um so bereitwilliger als es zeigt, dass der feine Denker sich mehr und mehr zur Wahrheit durchgerungen und sie endgültig festgehalten hat.

Fulda.

Dr. Gutberlet.