

## Recensionen und Referate.

---

**Das Christenthum im Lichte der deutschen Philosophie.** Von  
Ant. Bullinger. München, Ackermann 1895. XIX, 256 S.

Wir können den Inhalt vorstehender Schrift nicht besser charakterisiren, als es der Vf. selbst im ersten Satze seiner Vorrede thut. Er bemerkt nämlich, man könne in derselben überall zu lesen anfangen; wem dieser Abschnitt nicht behage, der suche sich im Inhaltsverzeichniss einen anderen, dessen Inhalt ihn mehr interessirt und ihm dann auch mehr einleuchten könnte. Schlagen wir nun das Inhaltsverzeichniss nach, so finden wir allerdings eine Zusammenstellung von Abhandlungen, an die wir bei der Lesung des Titels entfernt nicht denken konnten. Zwar entsprechen dem Titel die beiden ersten Abschnitte: Die Mystik Eckhart's und Hegel's Philosophie des Christenthums, aber der dritte Abschnitt bringt unter der Ueberschrift: Die moderne Evangelienkritik und der alte Christenglaube, eine exegetische Mosaikarbeit, welche mit dem vorhergehenden höchstens durch Baur und Strauss, als die Schüler Hegel's zusammenhängt, im übrigen aber mit der Philosophie nichts zu thun hat. Der Vf. kommt von der negativen Bibelkritik der Tübinger Schule bis zu Dr. Harnack und dem Apostolicum, und schliesst mit „ein paar in den letzten Jahren gehaltenen altkatholischen Predigten.“

Als gewöhnlicher Leser hätte ich vielleicht meiner Neigung folgend mit dem dritten Abschnitt zu lesen begonnen, aber als geplagter Recensent konnte ich von dem Rathe des Vf.'s keinen Gebrauch machen, sondern musste pflichtschuldig vorne anfangen und mit den altkatholischen Predigten aufhören. Diesem Gange entsprechend will ich auch meine Bemerkungen folgen lassen. Ueber das längere „Vor- und Nachwort“ sei nur vorausgeschickt, dass sich der Vf. in demselben mit den Recensenten seines Buches: „Aristoteles Metaphysik inbezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken klargelegt bis in alle Einzelheiten“ München 1892 auseinandersetzt. Besonders ausführlich ist die Antikritik gegen Dr. Glossner ausgefallen, der, „natürlich ein Neuscholastiker“, im „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“ 1893 zwar an den

Aristoteles-Studien „Freude“ gehabt habe, aber „freilich nicht immer ungetrübt“, weil er an dem „Monismus“ und an der Bestimmung der Materie Anstoss genommen habe.

Dieser Monismus ist nun auch der rothe Faden, welcher sich durch die beiden philosophischen Abschnitte hindurchzieht und die Begeisterung, mit welcher der Vf. Eckhart und Hegel vor Augen führt, begrifflich erscheinen lässt. Beide gehören ihm unbestritten zu den grössten Denkern, und sie haben zugleich den Begriff der christlichen Lehre von Gott und Welt möglichst vollständig entwickelt, Eckhart gegen eine den Inhalt desselben veräusserlichende, in mechanistischer Vorstellungsweise sich breit machende Scholastik, Hegel gegen die Aufklärung. Mit Unrecht habe man Hegel zum Pantheisten und Gegner der christlichen Religion gestempelt. Seine Unterscheidung zwischen der Religion als Vorstellung und Begriff sei durchaus falsch aufgefasst worden. Sie soll nur die vorstellungsmässige und begriffsmässige Auffassung derselben Sache bezeichnen. Besonders gibt der Vf. der Neuscholastik schuld, dass sie absichtlich die Hegel'sche Philosophie missdeutet und discreditirt habe. Sophistik und Unwahrhaftigkeit herrsche in der ganzen Neuscholastik. Wer, wie Kleutgen, behaupte, Hegel mache das abstract Allgemeine zur höchsten Ursache, setze die Möglichkeit über die Wirklichkeit, der beliebe falsches Zeugniss abzulegen. Man dürfe die Religionsphilosophie nicht mit der Logik verwechseln und müsse die Begriffe unterscheiden. Durch die Verwechslung ganz verschiedener Begriffe nur liesse sich beweisen, dass Hegel das „allgemeine Sein, unseres Denkens Anfang“ zugleich als das erste und höchste Ursächliche gefasst habe. Und nach Vollführung solcher Grossthat durch Kleutgen haben dann die ultramontanen Zeitschriften ein ungeheueres Vergnügen darüber geäussert, dass durch dieselbe der Hegel'schen Philosophie „schmähliche Verwechslung“ der Begriffe nachgewiesen worden sei. „Und in Deutschland geborene, aber immer undeutsch zu sein bestimmte Jugend schlürft in vollen Zügen diese neuscholastische Weisheit und weiss nicht, ob sie einen Horror haben soll oder nur Bedauern ob der schrecklichen Unsinnigkeiten deutscher Philosophien“ (S. 9).

Der Vf. erweckt hiermit grosse Erwartungen auf die positive Darstellung und Vertheidigung der Religionsphilosophie Hegel's. Denn dass bei Hegel Gott die absolute Wirklichkeit sei wie bei Aristoteles, und dass das Christenthum erst durch diese Philosophie zum rechten Verständniss komme, ist für den Gläubigen doch etwas überraschend. Nachdem wir aber durch die Philosophie Eckhart's belehrt sind, dass der Begriff der einen Substanz zu recht bestehe, und auch Aristoteles sich habe nicht einfallen lassen, die absolute Einheit aller Dinge in ihrem Grunde zu leugnen, so begreifen wir die Vorliebe für H. schon besser. Wir gestehen nun gern, dass der Vf. mit guten, auch längst bekannten Gründen nach-

weist, dass für H. nicht das abstracte Sein, sondern das absolute, vernünftige Sein am Anfange der Dinge steht, und wir können auch zugeben, dass das Selbstbewusstsein des Menschen als Bewusstwerden des absoluten Geistes nicht nothwendig ein für sich seiendes, selbstbewusstes Absolutes ausschliesst, aber thatsächlich ist dies doch der Grundgedanke Hegel's, wenn er Sein und Denken identificirt und die „Phrase“ gebraucht, dass das Absolute die Natur aus sich entlasse und im Geiste wieder zu sich komme. Das ursprüngliche Absolute ist doch nur an sich und nicht für sich vernünftig, kommt also erst durch den Entwicklungsprocess zum Selbstbewusstsein im Subject. Dass nicht blos Neuscholastiker so denken, zeigt der Vf. durch seine Polemik gegen Erdmann und Ulrici. Er hätte sie auf die meisten Vertreter der heutigen Philosophie ausdehnen dürfen. Selbst O. Pfeleiderer, welcher der Hegel'schen Philosophie sympathisch gegenüber steht, wagt nur zu behaupten, dass diese Gottesidee der theistischen „mindestens näher steht als dem, was man gewöhnlich unter Pantheismus zu verstehen pflegt“, und gibt zu, dass H. über das Verhältniss seiner Philosophie zum Christenthum zu optimistisch geurtheilt habe. Dass H. die Trinität und die Menschwerdung nicht im positiv christlichen Sinne verstanden hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Was der Vf. zu Gunsten der Rechtfertigungslehre und der Lehre vom Abendmahl sagt, spricht gleichfalls nicht zu Gunsten der Uebereinstimmung. Dass die Rechtfertigungslehre eigentlich bei Katholiken und Protestanten gleich sei, und man sich nur im 16. Jahrhundert nicht verstanden habe, widerspricht der Geschichte ebenso als die Behauptung, die Lehre Augustin's über das Abendmahl sei „meines Wissens“ identisch mit der Calvin's gewesen. Ich kann hinsichtlich des letzteren Punktes auf meine Abhandlung in der ‚Theol. Quart.‘ 1896 S. 79 ff. verweisen.

Ueber den exegetischen Theil können wir uns hier kurz fassen. Der Vf. vertheidigt der modernen Kritik gegenüber die Echtheit der hl. Schrift und die Möglichkeit des Wunders, wenn er auch in der synoptischen Frage dieser Kritik selbst folgt. Dagegen verwirft er die absolute Irrthumslosigkeit der hl. Schrift und will das Verhältniss der Evangelien zu einander durch Correcturen der späteren an den früheren erklären, wobei er voraussetzt, dass ein Schriftsteller das, was er nicht erzählte, auch nicht gewusst habe. Damit stellt er sich ganz auf den Boden der modernen protestantischen Kritik, wenn er auch vorwiegend Dr. Sepp folgt. Dasselbe geschieht, wenn er die Binde- und Lösegewalt Matth. c. 16, Joh. c. 20 auf die Taufe und Matth. 18 auf die Gemeindegewalt bezieht. Auch die Definition von „katholisch“ entspricht diesem Standpunkte, denn jede Kirche kann beanspruchen, dass sie die ganze Wahrheit, den ganzen Christus besitze. Lässt man die Kirche lehren, was Christus lehrt, so kommt es ja immer auf die Bestimmung dessen, was Christus wirklich gelehrt hat, an. Die katholische Exegese und Apologetik

dürfen solchen Behauptungen gegenüber sich ruhig auf die ganze Geschichte des Christenthums berufen. Wenn man der Hegel'schen Entwicklung und Dialektik fast unbedingt zustimmt, sollte man auch der christlichen Lehrentwicklung einiges Verständniß entgegen bringen.

Tübingen.

Dr. P. Schanz.

**Die Ethika des Demokritos.** Text und Untersuchungen. Von Paul Natorp. Marburg, Elwert 1893. VI, 198 S.

Der erste Theil bringt von S. 7 bis 29 die Fragmente der ethischen Schriften Demokrit's in neuer Anordnung und verbesserter Textgestaltung. Vorausgeschickt werden das Verzeichniß dieser Schriften bei Diogenes von Laerte und die doxographischen Angaben über das *τέλος* des Demokritos und der Demokriteer. Ein Anhang behandelt den Dialekt der Fragmente, ein weiterer gibt ein genaues Wortregister. Der zweite, acht Kapitel umfassende Theil bringt Untersuchungen über die Ethik des Demokritos und ihre Fortwirkung in der philosophischen Ethik der Griechen. Angehängt ist eine Abhandlung des Marburger Philologen Th. Birt über den Stil der Ethika.

Eine neue Bearbeitung von Demokrit's ethischen Fragmenten war erwünscht, und die Historiker der Philosophie werden dem Vf. dafür Dank wissen, auch wenn er selbst Zweifel ausspricht, ob seine Ausgabe strengeren philologischen Ansprüchen genügen werde. In der Interpretation dieser Fragmente aber und in der Auffassung und Beurtheilung von Demokrit's Ethik zeigt sich die Eigenart des Vf.'s, die schon zum öfteren den Werth seiner ebenso gelehrten als scharfsinnigen philosophie-geschichtlichen Arbeiten beeinträchtigt hat: die Subjectivität der Auslegung, wodurch dem fremden Autor Gedanken untergeschoben werden, welche eine unbefangene und von vorgefassten Meinungen unabhängige Auslegung unmöglich bei ihm finden kann. Was soll man beispielsweise dazu sagen, wenn Natorp die im platonischen Theaetet aufgeführten Kategorien im Sinne von „Functionen der Bewusstseinsseinheit“ verstehen möchte und in eben jenem Dialoge „eine, wenn auch ungewisse Ahnung von der Bedeutung des Raumes als Grundlage der Bestimmung des Sinnlichen“ findet, wenn er somit den die Objectivität unseres Denkens am meisten überspannenden Philosophen zu einem Vorläufer Kant's macht?<sup>1)</sup>

Die wachsende Ueberschätzung Demokrit's gehört zu den Zeichen der Zeit. Natorp möchte ihn nun auch zu einem der grössten Ethiker des Alterthums machen. Aristoteles freilich, der doch Demokrit als Physiker so eingehend berücksichtigt, schweigt von ihm als Ethiker völlig, und dieses Bedenken, das meines Erachtens allein schon genügen müsste,

<sup>1)</sup> Vgl. ‚Archiv f. Gesch. d. Phil.‘ III, 516 ff.

die Auffassung Natorp's mit Erfolg zurückzuweisen, wird durch die Bemerkungen auf S. 177 ff. in keiner Weise entkräftet.

Das ethische Princip Demokrit's findet Natorp in Fragment 6 (238 Mullach) ausgesprochen, dem er auf Grund von Handschriftenvergleichen folgende Fassung gibt: ἀνθρώποισι πᾶσι ταὐτὸ ἀγαθὸν καὶ ἀληθές, ἡδὺ δὲ ἄλλω ἄλλο. Dies soll, soweit die Ethik in Frage kommt, heissen: gut ist, was für alle Menschen und darum in Wahrheit gut ist, im Gegensatze zu der Lust mit ihrer individuellen und zufälligen Beschaffenheit. In der That hatte Demokrit nach der Angabe bei Diogenes von Laerte die ἡδονή als τέλος ausdrücklich abgewiesen und dieses vielmehr in der εὐθυμία erblickt. Hierin wie in dem Inhalte jenes Fragments liegt indessen nichts, was über die erste Stufe ethischer Reflexion hinausführte: „Die Menschen gehen ihren Begierden nach, der eine sucht seine Befriedigung in diesem, der andere in jenem Genuss. Aber das wahre Gut liegt nicht in der Hingabe an die Lust, sondern nur in der richtigen Stimmung und unwandelbaren Ruhe des Gemüths, die allen die Glückseligkeit verbürgt!“ Natorp dagegen ist der Meinung, dass Demokrit damit die Consequenz aus seiner Erkenntnisslehre gezogen habe, deren Grundgedanke von ihm dahin formulirt wird: das Wahre ist das allen gleichartig sich Darstellende, während das Erscheinende, Sinnliche, sich jedem auf seine eigenthümliche Art darstellt (S. 91). Demokrit hat jedoch (wenn wir von dem obigen Fragment absehen, das sich nur im *cod. Palat.* des Demokritos erhalten hat, und dessen Echtheit erst zu beweisen ist, das jedenfalls nicht selbst zur Grundlage eines Beweises gemacht werden kann) diesen angeblichen erkenntnisstheoretischen Grundgedanken nirgendwo ausgesprochen, er entstammt lediglich Natorp'scher Construction. Wohl unterscheidet das Haupt der antiken Atomistik zwischen irriger Meinung und richtigem Denken, aber er thut es mit der ganzen Naivität der Vorsokratiker, ohne uns ein Kriterium an die Hand zu geben, woran wir das eine von dem anderen zu unterscheiden imstande wären. Was Arist. *Metaph.* IV,5 für Natorp's Auffassung leisten soll, ist mir unerfindlich. Der dort p. 1009<sup>b</sup> 11 mitgetheilte Ausspruch Demokrit's zeigt direct skeptische Tendenz.

Bei Natorp muss jedoch der vermeintliche Parallelismus zwischen Demokrit's Ethik und seiner Erkenntnisslehre noch weiter erhalten. Derselbe Demokrit nämlich, der in der Formulirung seines ethischen Princip's das Gute der Lust entgegenstellt wie die Wahrheit der Erscheinung, setzt doch anderwärts in die Lust das Unterscheidungsmerkmal des Guten, Zuträglichen, oder dessen, was man thun soll. Der darin liegende Widerspruch wird durch den Hinweis darauf beseitigt, dass der Philosoph, der Begriff und Wahrnehmung wie echte und unechte Erkenntniss einander gegenüberstellte (Natorp's schon früher gemachter Vorschlag, statt *σοφίη γνώμη* zu lesen *νόθη γνώμη*, wodurch ein Gegensatz gegen

die *γνηστή γνώμη* erreicht wird, hat viel für sich), doch auch wieder die Beglaubigung für den Begriff in der Sinneserscheinung gefunden habe. Sei das kein Widerspruch in der Erkenntnisslehre, so wohl auch nicht in der Ethik. — Wenn nun in jener ersteren Richtung die Meinung Demokrit's darin gefunden wird, man müsse von dem Erscheinenden auf das Nichterscheinende schliessen, so gibt dies wenigstens einen verständlichen Sinn, wenn auch bei Demokrit jede Andeutung darüber fehlt, in welcher Weise jener Schluss zu geschehen habe, und Demokrit selbstverständlich von der Ausbildung einer wissenschaftlichen Methode, ja von den Ansätzen zu einer solchen weit entfernt war. Die Uebertragung auf das ethische Gebiet aber ist völlig verfehlt. Natorp erklärt (S. 92): „Der von Individuum zu Individuum, von Moment zu Moment wechselnde, mithin subjective Unterschied des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen ist erst zurückzudeuten auf den unwandelbar festen, mithin objectiven Unterschied des Guten und Uebeln, Zuträglichen und Unzuträglichen.“ Aber wie soll denn das möglich sein? Wie sollen wir es denn machen, um den Unterschied des Angenehmen und Unangenehmen, der sich dem Individuum so unmittelbar aufdrängt, dass er nach Demokrit das die menschlichen Handlungen Bestimmende ist, „zurückzudeuten“ auf etwas, das davon nicht nur verschieden ist, sondern sich dazu, oft genug, in einem gegensätzlichen Verhältnisse findet?

Das Stärkste aber in der Hineintragung fremder Gedanken leistet der Satz auf S. 93: „Das Merkmal des für Alle Identischen d. i. gesetzmässig Gleichförmigen ist es, welches hier wie dort die objective Gültigkeit entscheidet.“ Damit sind wir glücklich zu der Vorstellung einer Norm gelangt, ohne welche freilich eine Ethik, wenn sie noch diesen Namen verdienen soll, nicht bestehen kann, für welche aber freilich trotz allen Interpretationskünsten im Systeme Demokrit's keine Stelle ist, so wenig wie in irgend einem anderen, das unter Verwerfung oder Misskennung des Zwecks aus bewegter Materie die gesammte Weltwirklichkeit abzuleiten unternimmt.

München.

v. Hertling.

1. **Kant . . . und kein Ende?** Von Dr. Alex. Wernicke. Gymn.-Progr. Braunschweig 1894, H. Meyer. 36 S.
2. **Kant-Studien.** Von Dr. Erich Adickes. Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer. 1895. 185 S. 8<sup>o</sup>. *M.* 4.

*Ad 1.* „Nicht wie Kant geworden, was er geworden, wollen wir hier darstellen, wir wollen auch nicht zeigen, was er der Nachwelt hätte sein können, wenn sie seinen Spuren aufmerksam gefolgt wäre, unser bescheidenes Theil soll es vielmehr nur sein, darauf hinzuweisen, dass es ein kritisches System Immanuel Kant's (seit 1781) gibt.

„Ist das aber überhaupt noch nöthig, nachdem so viele bedeutende Männer ihre Kraft an das Studium Kant's gesetzt haben? So dankbar wir auch diesen Männern sein müssen, so unbefriedigend ist doch der augenblickliche Zustand der Kant-Forschung, in welchem der Eine das zur Voraussetzung macht, was ein Anderer als Behauptung ansieht, in welchem versteckte und offene, gegenseitige Vorwürfe des Missverstehens als durchschlagende Beweismittel gelten“ (S. 5).

Bei dieser nicht eben erquickenden Lage der Dinge zielt der Herr Vf. „auf eine feste Position“ und zwar in erster Linie „Vaihinger's Negation gegenüber“ (S. 3), in zweiter Hinsicht aber soll auch Anderen, (z. B. Tilmann Pesch S. J., S. 34 A. 2) gegenüber „eine feste Grundlage“ gegeben werden für die Kant-Auffassung Wernicke's, welche bisher in einer Reihe von Publicationen (das Verzeichniss siehe S. 2) durch „einzelne Bemerkungen“ sich geltend machte (S. 4). Dabei will der Vf. nicht „das System Kant's kritisiren“, sondern „lediglich Gesichtspunkte feststellen, aber auch wirklich feststellen“ und so „einen Beitrag zum Verständnisse Kant's liefern“ (S. 15).

Diese Gesichtspunkte hier alle anzudeuten, geht nicht an, da W. die Resultate seiner unverdrossenen Forschungen knapp und kanonmässig vorlegt; es muss das Programm selber eingesehen werden. Ein meritorisches Urtheil abzugeben, ist nach meiner Ansicht zunächst Aufgabe der Kantianer; wir scholastische Nachbarn wollen in solchen Familienangelegenheiten als Schiedsrichter uns nicht aufdrängen. Wir sind zu kühl dafür. Andererseits wahren wir uns natürlich das Recht unserer eigenen Prüfung und Meinung, und zwar sowohl als Schule wie als Person. Persönlich geht meine Ansicht dahin, dass Herrn Wernicke's Gesichtspunkte von uns kaum ohne Frucht beachtet werden. Die Dinge in der Philosophie liegen bereits so, dass wir mit der Abwehr ungerechter Angriffe auf Kant, dem „Zurückgebliebenen“, unsere eigene Position nicht selten vertheidigen. — Und über all' den Punkten, die wir bei Kant ablehnen müssen, dürfen doch die vielen Anregungen und Ansätze von positivem Gehalt keineswegs übersehen oder verachtet werden, welche einer Einstellung in die *philosophia perennis* fähig sind und auf unsere Mitarbeit rechnen. Hierbei mag W. manches uns erleichtern.

Freilich wird bei solcher Assimilation das specifisch Kantische stark zurücktreten müssen. Es ist eben die Kluft zwischen Kant und der Scholastik so gross, dass keine noch so mächtige Sympathie und positiv-conciliante Tendenz der beiderseitigen Vertreter sie schliessen kann. Zur Beleuchtung diene folgendes. S. 6 wird geäußert:

„Um die unveräusserlichen Rechte des Uebersinnlichen anzuerkennen, gilt es vor allem die ihm angemessene Erkenntnissart zu begründen, und dazu muss der Platz geschaffen werden durch Niederreißen der Pseudo-Erkenntniss der Vorgänger und Zeitgenossen. Auf dieses Werk der Zerstörung richtet Kant, nach Feststellung der Erkenntnissgrenze die ganze Kraft seiner Kritik, während

er für die Ausgestaltung seiner Arbeit innerhalb der Grenzen theoretischer Erkenntniss den Beistand des Lesers als eines Mithelfers erwartet.“

Auf der folgenden Seite 7 wird gesagt, dass Kant die spätere Lebenszeit „fast ausschliesslich auf den Ausbau der praktischen Erkenntniss verwandte; weil er wusste, dass er hier vor allem für die Nachwelt nicht blos der »Allsermalmer« sein durfte, als den ihn der grössere Theil seiner Zeitgenossen ansah. Es galt vor allem die Position zu schaffen, nach welcher die Glaubensgewissheit, in gleicher Berechtigung neben der Wissensgewissheit stehend, unbedingt verlangt, und Kant wusste wohl, dass er der Einzige war, der diese Position schaffen konnte . . . .“

S. 21 heisst es:

„Indem Kant das Denken lediglich als ein Verknüpfen (oder Auflösen) bestimmt, tritt er in scharfen Gegensatz zu jener Philosophie, welche im scholastischen Realismus ihren Höhepunkt erreichte. Die Grundbegriffe des Denkens bestimmen nach Kant Verknüpfungsarten, während z. B. Fredegisus, ein Schüler Alcuin's aus dem Worte *nihil* auf einen Begriff und aus diesem auf ein Ding schliesst, um damit die Schöpfung der Welt aus dem »Nichts« vollkommen begreiflich zu machen.“

Mit solchen „Gesichtspunkten“ und ihren Mächten ist unsererseits kein dauernd Band zu flechten!

Die Bemerkung über Fredegis vollends wirkt enttäuschend. Wenn Kant's Anhänger W. zwischen Objectivität und Realität nicht wirksam zu unterscheiden und damit Fredegis zu begreifen vermag, was sollen dann des Vf.'s Ausführungen im § 7 S. 17 ff. bezüglich der objectiv gültigen Erkenntniss *a priori* für uns noch einen Werth haben?

Wie ist es denn nach Kantischem Recept anzupacken, dass der Begriff *nihil* jene Objectivität ausweist, die er nun einmal beim Philosophen haben muss? Und wie lässt sich dann die eigentliche Kantische Erklärung (*ceteris paribus*) allgemein verständlich ausdrücken, ohne dass wir durch die Folterkammer der in der Sturm- und Drangzeit stecken gebliebenen Kantischen Terminologie uns schleifen lassen? Das Letztere nämlich ist auf die Dauer wohl kaum zu vermeiden! Der Vf. gesteht selber S. 5:

„Die Unklarheit der Sprache wird also unbedingt zugegeben, ich kann mich nicht mit Cohen darüber freuen, dass Kant nicht pedantisch genug war, um seinen Ausdruck überall dem Begriffe anzupassen.“

Im Schluss-§ 17 macht W. einen Gesichtspunkt geltend, der wohl besser unterblieben wäre, jedenfalls den Nicht-Kantianer zum entschiedenen Einspruch veranlasst. Wie soll denn der Kantianismus gerade es gewesen sein, dem die ganze Entwicklung unseres Volkes in diesem Jahrhundert zu danken ist? Gab es sonst keinerlei Mächte und Kräfte?

Dagegen lässt sich reden über S. 34 A. 1. Der Herr Vf. berichtigt dort seine frühere Meinung (1878/79), das Kantische System müsste folgerichtig entwickelt zum Pantheismus führen, obwohl Kant in „Spino-



zismus zu verfallen“ ernstlich zu vermeiden suchte. Die Erklärung ist diese:

„Unter der Voraussetzung, dass man es ablehnt, beliebige Seins-Arten willkürlich zu erdichten, kann man jedenfalls von dem Princip der Immanenz aus folgendermaassen schliessen: Alles, was ist, ist entweder als Sein des bewussten Ich (Subject) oder als Sein des, dem Ich im Bewusstsein Gegenüberstehenden (Object). Schreibe ich letzterem ein Sein zu, welches unabhängig ist von dem gegebenen Sein in meinem Bewusstsein, — und das thun Alle, ob auch dieser oder jener erkenntnisstheoretische Illusionist es leugnen mag — so muss es in einem Bewusstsein gegeben sein, welches nicht das Bewusstsein dieses oder jenes vergänglichem Einzelwesens ist, d. h. es muss ein ewiges und allumfassendes Bewusstsein vorhanden sein, welches von uns natürlich nur nach Analogie unseres Ich aufgefasst werden kann. Unser Ich zeigt aber inbezug auf seine Welt den dreifachen Charakter der Transscendenz, der Immanenz und der gegenseitigen Beziehung von transscendentem Sein und immanentem Wirken, folglich muss jenes Ich der Sinnenwelt gegenüber als transscendent gedacht werden, und doch dabei als in ihr wirksam und damit als immanent . . .

„Dieser erkenntnisstheoretische Beweis für das Dasein Gottes, welcher sich, unter Voraussetzung der Gleichung »*Esse = aut percipere aut percipi*«, vor allem auf die Thatsache stützt, dass Niemand die Objecte seines Bewusstseins lediglich für Objecte seines Bewusstseins hält, führt, falls man das Ich in letzter Hinsicht als spontan thätig bestimmt, zu dem Glaubensgrund des Kant'schen Systems . . .“

Der Beweis, den W. hier vorlegt, hat sein Gefälliges. Ob er nach allen Seiten hieb-, stich- und schussfest ist, steht augenblicklich nicht in der Discussion. Aber das eine Bedenken drängt sich auf: Ist der Beweis echt Kantisch? Wenn ja, kommt ein weiteres: Warum hat Kant selber ihn nie geführt? Durfte er bei seinen titanenhaften Prätionen mit einer neuen Verbrämung eines alten Cartesianischen und zum theil Anselmischen Gedankens sich begnügen?

Die Gesichtspunkte Wernicke's, so gewinnend sie zum theil sind, können ihren Helden nach unserer wehmüthigen Ueberzeugung nicht retten. Wir wollen zugeben, dass er vieles zermalmte; dass er eben so vieles erbaute, können wir nicht finden. Darum glauben wir: *Ceteris paribus*, „Kant ohne Ende“.

*Ad 2.* In dieser Ueberzeugung „Kant ohne Ende“ bestärkt uns die Lectüre der so fleissigen und eindringenden Kant-Studien von Adickes. Durch sie erhalten wir schätzbare Aufschlüsse und Einblicke, wie Kant geworden. Im ersten Theil (S. 5—164) werden „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie“ geboten. Sie vertheilen sich auf fünf Abschnitte und zwei Anhänge. Zunächst werden Leibniz (7—25), Wolff (25—38), Bilfinger, Baumgarten, Darjes, Knutzen (38—42), Crusius (42—51) herangezogen. S. 52—68 zeichnet „Kant's ursprünglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkt (*Nova dilucidatio*) 1755.“ Das Resultat ist dieses:

„Kant ist 1755, was Ziel, Methode, oberste Grundsätze seiner Erkenntnistheorie betrifft, in wesentlichen Stücken mit Leibniz und Wolff einig. Man kann ihn als ihren Schüler bezeichnen. Neben ihnen hat Crusius sehr bedeutenden Einfluss auf Kant ausgeübt, aber nicht sehr tiefgehend. . . . Eine Revolution konnten diese Einwirkungen in Kant's Erkenntnistheorie nicht hervorbringen. Der Umschlag hätte nur nach empiristischer Seite hin erfolgen können. Crusius war aber als Empirist lange nicht consequent genug, und Kant von Natur und vom Studium Newton's und Wolff's her viel zu sehr empiristisch angehaucht, als dass hier ein wirklicher Zusammenprall und als sein Resultat eine Neubildung hätte erfolgen können. . . . Die Begriffe und Sätze von Grund und Ursache und was an ähnlichen Verhältnissen damit zusammenhängt, die — früher so verwirrt — von Crusius einigermaassen entwirrt waren, hat Kant von neuem verwirrt. . . .“ (S. 68).

S. 69—102 bespricht „Kant's sogenannte empiristische Periode“:

In diesem Abschnitte kann die Kritik des herkömmlichen ontologischen Gottesbeweises und die Bedeutungsänderung der Begriffe »synthetisch« und »analytisch« besonderes Interesse bieten.

S. 102—131 schildert den „Umschwung im Jahre 1766“:

„Was ist nun das Neue an dieser Darstellung des Umschwunges im Jahre 1769, der Entwicklung Kant's vom Empirismus zum Rationalismus in geläuterter Form? Alles ist allmählicher gekommen, mit viel mehr Abstufungen, als man bisher annahm. . . . Es ist also mindestens ungenau ausgedrückt, wenn Erdmann (Reflexionen II. S. XXXVI) behauptet, das Licht des transscendentalen Idealismus sei plötzlich hereingebrochen“ (S. 131).

S. 132—137 gibt einen „Ausblick auf die Inauguraldissertation und Kant's weitere Entwicklung“:

Anhang I. beschäftigt sich genauer mit „Kant und Hume um 1774“ (S. 138—151). — Anhang II. hat zum Gegenstand „Kant und Leibniz um 1769“ (S. 152—164).

„Leibniz hat auf Kant's Lehre von Raum und Zeit um 1769 keinen umbildenden Einfluss ausgeübt; wohl aber ist Kant 1769 wahrscheinlich Leibnizens Schüler in der Lehre von der reinen apriorischen Erkenntnis und der Art und Weise ihrer Erwerbung, resp. ihres Angeborens.“

Der zweite Theil unserer Schrift handelt „über die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft.“ Das Ergebniss lautet: „Die 4—5 Monate, in denen Kant die Kritik »zustande gebracht haben« will, fallen in die erste Hälfte des Jahres 1780, nicht, wie Em. Arnoldt behauptet, in das Jahr 1779“ (S. 165—185).

Das Bestreben des Herrn Vf.'s geht durchweg dahin, Kant's Entwicklung als weniger sprungweis und mehr aus einem inneren Process, als aus den verschiedenen äusseren Einflüssen zu begreifen. Diese Tendenz, die jedem auch unbefangenen Nicht-Kantianer gefallen wird, zeitigt manche Ergebnisse, die auf allgemeinere Zustimmung rechnen dürfen. Man kann es sogar für möglich halten, dass des Vf.'s ruhige und sachgemässe Ausführungen in dem einen oder anderen Punkte von seinen

Gegnern gebilligt werden. Doch hätte meines Erachtens diese Tendenz der Schrift noch durchgreifender zur Geltung gelangen sollen. Dann hätten Leibniz und die Wolffianer eine günstigere Beurtheilung gefunden. Der arme Wolff! Von allen Seiten wird er herabgedrückt: von Kantianern und Scholastikern und von Anderen. Wenn man aber ruhiger zusehen möchte, käme doch wohl eine andere Werthung heraus. Leibniz anlangend, wird man bei A. bedauern, dass die geschichtsphilosophische und theologische Denkart dieses Geistes zu wenig in Anschlag gebracht wurde. Wenn Kant aus Leibniz begriffen werden soll, so fürchte ich, ist der Gewinn für den kritisch grübelnden Kant ein zweifelhafter oder geringer, für den grossartigen Leibniz aber der Schaden sicher ein bedeutender. Es ist auch eine bedenkliche Sache, Kant zuliebe bei Leibniz Rationalismus und Empirismus so zu spalten, wie es der Vf. thut. Kant ist doch da und mit ihm der grosse Bruch und kaum zu heilende Riss; — was braucht dann Leibniz schuld zu sein?

Uebrigens soll diese Verschiedenheit im Urtheil über Leibniz mich nicht hindern, den betr. Abschnitt besonders hervorzuheben. A. ist sich bewusst, dass „die auf S. 13—24 behandelten Gedanken Leibnizens bisher nirgends völlig zu ihrem Rechte gekommen und grossen Missverständnissen unterworfen gewesen“ sind. (S. 25 A. 1.) Mancher Leser aus scholastischem Kreise wird auch für eine Reihe kostbarer Citate der Wolffianer dankbar sein. Natürlich zieht ein solcher Leser gar oft daraus Schlüsse, die von denen der Schrift abstecken. Referent empfand bei der Lectüre derselben manche Wehmuth, wenn er sah, wie bei diesen Philosophen so viel gutes und gesundes Erbe noch vorlag und rechtschaffen bearbeitet wurde. Der Kantische Criticismus hat das freilich gründlich geändert. Jetzt bringt er das mit sich, dass so viele Kraft und so edle Arbeit in Alexandrinischer Kleinarbeit ziemlich unfruchtbar sich erschöpft über einen Mann, dem die Bedeutung ja nicht abzuspochen ist, dem aber viele Nicht-Kantianer den Tadel nicht ersparen können, dass er zu sehr auf sich selbst sich stellte und zu wenig mit der ganzen Vorzeit im lebensvollen Verkehre stand. Im Gegensatz zu manchem Freunde ist mir der Luther der Philosophie kein anderer denn Kant. Und im Gegensatz zu Adickes muss ich den Satz S. 162 ablehnen, dass grosse Neubildungen der Genies nicht mit der Frage sich vertragen: „Wie kannst Du die beiden Gegensätze mit einander vermitteln und das Wahre vereinigen, was in Beiden enthalten ist?“

**Der teleologische Gottesbeweis und seine Gegner.** Von Dr. Joh. Straub, k. Gymnasialprofessor. Programm für die Studienjahre 1893/94 und 1894/95. Würzburg, Stürtz 1894. 1895.

Der Vf. dieser beiden Programme hat sich einer sehr verdienstvollen Aufgabe unterzogen, indem er dem schönsten und fasslichsten aller Gottesbeweise eine eigene Darstellung widmete, denselben nicht bloß thetisch darlegte, sondern gegen die zahlreichen und verbitterten Angriffe, welche derselbe gerade in der Zeit erfährt, deren Haupthäresie der mechanische Monismus ist, sicher stellte. Er hat seine Aufgabe mit grosser Liebe und Sorgfalt in Angriff genommen und sicher für jeden, der nicht durch Vorurtheile oder Leidenschaft sich leiten lässt, durchaus befriedigend gelöst.

Der teleologische Gottesbeweis kann in sehr verschiedener Fassung dargelegt werden; die des Vf.'s ist folgende:

Das teleologische Argument geht aus von der reichen Idealität und objectiven Weisheit, welche dem betrachtenden Blicke aus dem ganzen Universum entgegenstrahlt, und folgert daraus das Vorhandensein einer überweltlichen, allumfassenden Intelligenz als der Ursache jener lichtvollen Ordnung. Solche Spuren eines allwaltenden Geistes offenbaren sich zunächst in der den ganzen Kosmos durchziehenden und beherrschenden Gesetzmässigkeit, in der constanten Gleichförmigkeit und Stabilität, welche die Welt Dinge in ihrem gesammten Sein und Wirken bekunden. Diese Constanz und Regelmässigkeit fordert unweigerlich eine gesetzgeberische Intelligenz als schöpferische Ursache des gesetzlichen Verhaltens der Weltwesen. Ueberall ferner im grössten wie im kleinsten beobachten wir in der Welt Harmonie und Zweckmässigkeit. Nun aber ist Zwecke zu setzen und die entsprechenden Mittel auszuwählen, ebenso wie das Zerstreute und im Sein von einander Unabhängige zu harmonischer Einheit zusammenzufassen, gerade dasjenige, was die Vernunft kennzeichnet, die Signatur des herrschenden, waltenden Geistes, die unzweifelhafte Bekundung einer Intelligenz. Wir müssen demzufolge entsprechend der Grossartigkeit des verwirklichten Planes als Ursache desselben ein Wesen voraussetzen, in welchem solche alles durchdringende Erkenntniss und Intelligenz, gepaart natürlich mit einer angemessenen Willensmacht, vorhanden ist.

Vorstehender Beweis nimmt seinen Ausgang von der gegenwärtigen Gestalt und Beschaffenheit des Universums. Der gegenwärtige Weltzustand ist aber nach dem Zeugnis der Geologie und Kosmologie das Ergebniss einer Reihe von Wandlungen und Umbildungen, die sich in früheren Perioden vollzogen haben. Damit aber schliesslich die gegenwärtige Ordnung der Dinge zum Vorschein kommen konnte, mussten diese Metamorphosen von Anfang an durch eine allumfassende Intelligenz und

einen machtvollen Willen bestimmt und in die erforderliche Bahn geleitet werden. So wenig die Bewegung überhaupt ohne einen ersten unbewegten Beweger denkbar und möglich ist, so wenig kann die wunderbare Harmonie und Einheit in diesem tausendfach verschlungenen Getriebe des Kosmos erklärt werden, ohne Annahme einer unendlichen Weisheit, welche diesem Entwicklungsgang vom ersten Augenblick an im ganzen wie im einzelnen Richtung, Maas und Ziel gesetzt und fixirt hat. Die Wahrscheinlichkeit für die zufällige Bildung der Ordnung ist tausendfach unendlich klein, d. h. ihre Annahme involvirt eine Absurdität.

Mit letzterer Wendung kehrt der Vf. die Waffen der Gegner gegen diese selbst: sie glauben durch eine allmähliche Entwicklung die Intelligenz überflüssig zu machen: die Entwicklung verlangt gerade die Intelligenz.

Ein Urtheil über die einzelnen Ausführungen des Vf.'s abzugeben, haben wir hier nicht nöthig, da wir über den teleologischen Gottesbeweis an zahlreichen Stellen bei den verschiedensten Gelegenheiten uns ausgesprochen und ihn entwickelt haben. Ausser der auch vom Vf. citirten Abhandlung in „Natur u. Offenbar.“ haben wir ihm in der „Theodicee“ eine sehr ausführliche Darstellung gewidmet. Den Obersatz des Beweises behandelt sehr eingehend unsere „Metaphysik“, den Untersatz die „Naturphilosophie“. Einer detaillirten Ausführung dieses Beweises ist die ganze Schrift „Der mechanische Monismus“ gewidmet, in der wir durch Widerlegung der mechanischen Weltauffassung nicht nur im allgemeinen die teleologische begründet haben, sondern speciell dem so vorbereiteten teleologischen Gottesbeweise unter den übrigen die meiste Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

## Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles. Von

Dr. Lamb. Filkuka. Wien, C. Konegen. 1895. IV, 138 S. M. 3.<sup>1)</sup>

Den Inhalt und Umfang dieser Schrift können wir wohl am besten und kürzesten wiedergeben, wenn wir einfach die Thesen hierhersetzen, die der Vf. vertheidigen will:

I. Die historisch richtige Auffassung der Aristotelischen Philosophie kann nur gewonnen werden, wenn man den conservativen Charakter der letzteren nie ausser Acht lässt, vermöge dessen Aristoteles fremde Ansichten viel lieber durch Ergänzungen berichtigt, als ihnen widerspricht; diese Thatsache muss insbesondere bei der Beurtheilung des Verhältnisses seiner Lehre zur Platonischen als Richtschnur dienen (S. 6—11).

An die nähere Ausführung und Begründung dieser These schliesst sich eine Skizze des Entwicklungsganges der voraristotelischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Platonischen (S. 11—18).

<sup>1)</sup> Dass wir von dieser Schrift noch eine zweite Kritik bringen, findet in der Wichtigkeit des Gegenstandes wohl seine hinreichende Rechtfertigung. D. R.

II. Aristoteles bekämpft die Platonische Ideenlehre nur insoweit, als sie für die Erklärung des Werdens und der Veränderung unzureichend ist; in dem Bestreben, den von Plato unerklärt gelassenen Begriff des Werdens denkbar zu machen, muss Aristoteles den Platonischen Begriff der Materie modificiren und den der Form einführen (S. 18—34).

III. Wenngleich Aristoteles das Problem des Werdens zu einem Hauptgegenstande seiner Untersuchung macht, so wird doch das Werdende weder der Zeit noch dem Werthe nach dem unverändert Seienden vorangestellt; von einem Seienden als der *causa efficiens* ausgehend, endigt das Werden in einem Sein als seinem Ziele. Indem nun das Wirken der *causa efficiens* schon von Anfang an auf dieses Ziel gerichtet war, stellt es sich als Zweckmässiges dar; das Leitmotiv der Aristotelischen Metaphysik des Werdens ist die Teleologie (S. 34—57).

IV. Wenngleich diese Teleologie eine immanente ist, derart, dass jedes Einzelne seinen besonderen, ihm naturgemässen Zweck erfüllt, 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, die Gottheit (S. 58—79).

Im Anschlusse hieran erörtert Vf. die Beziehung zwischen der Ethik und der Metaphysik im allgemeinen und bei Plato im besonderen (S. 80—88).

V. Es lässt sich aus der Aristotelischen Philosophie von vorneherein erwarten, dass die Ethik mit der Metaphysik in innigem Zusammenhang steht; trotzdem wird die Ethik von Aristoteles aus guten Gründen thatsächlich in relativer Selbständigkeit vorgetragen (S. 88—102).

VI. Wenngleich Aristoteles von dem Begriffe der Glückseligkeit ausgeht, so darf seine Ethik doch nicht als Hedonismus oder unberechtigter Eudaimonismus verworfen werden; auf grund seiner richtigen Metaphysik gelingt es ihm, das Princip der Ethik so richtig zu erfassen, dass eine Tugendlehre, eine Pflichtenlehre und eine Güterlehre sich daraus entwickeln lässt (S. 102—107).

VII. Das ethisch Gute des Aristoteles ist in erster Linie ein *bonum honestum*; in Folge dessen erscheint die Aristotelische Ethik vor allem als Tugendlehre; als solche zerfällt sie in zwei, dem Werthe und dem ihnen zugewiesenen Raume nach wesentlich verschiedene Theile, die Ethik des Handelns und die Ethik der Contemplation (S. 108—116).

VIII. Wenn auch die Pflichtmässigkeit des ethisch guten Handelns nicht vollständig exact begründet ist, so ist doch der Begriff der *lex naturalis* der Aristotelischen Philosophie nicht fremd (S. 116—127).

IX. Vermöge der Aristotelischen Metaphysik ist die Lust die nothwendige Consequenz des tugendhaften Handelns; dadurch erscheint das *bonum delectabile* als consecutives Merkmal des ethisch Guten (S. 128 bis 134).

Ueberblicken wir so den Inhalt dieser Thesen, so müssen wir in der That gestehen, dass der Vf. mehr bietet, als man nach dem Titel des Werkes erwarten sollte, aber wir glauben, dass er gerade dadurch der systematischen Gliederung und logischen Disposition des Stoffes und der daraus resultirenden Uebersichtlichkeit und Klarheit der Darstellung grossen Eintrag gethan hat. Vf. bietet eben des Guten zu viel, und das ist auch vom Uebel. Nach unserer Ansicht hätte die Auseinandersetzung über die historische Methode des Aristoteles (These I) unbeschadet des Zweckes der Gesamtdarstellung ruhig unterbleiben können, auch die vorplatonische Philosophie brauchte nicht in einem besonderen Abschnitte charakterisirt zu werden. Dagegen hat der Vf. vollkommen Recht, wenn er dem Platonismus eingehendere Beachtung schenkt; denn auch wir sind mit Eucken der Ueberzeugung, dass Aristoteles die leitenden Principien in der Ethik von Plato hat und ohne stete Rücksichtnahme auf diesen durchaus nicht richtig gewürdigt werden kann. Vf. skizzirt denn auch ganz gut, wenn auch immerhin weitläufig und umständlich, die Platonische Ideenlehre und die Aristotelische Metaphysik in ihrem Verhältnisse zu einander, und dann schiebt er auf einmal ein Kapitel ein: „Ueber die Beziehung zwischen der Ethik und der Metaphysik im allgemeinen und bei Plato im besonderen“, welches wir doch lieber schon früher gesehen hätten. Wäre es nicht logisch richtiger und dem Titel des Werkes entsprechender, zuerst über die Beziehungen zwischen Ethik und Metaphysik im allgemeinen zu sprechen, darauf die Platonische Ideenlehre und Ethik folgen zu lassen, um endlich die Aristotelische Metaphysik und Ethik daran anzuknüpfen? Vf. hätte sich auf diese Weise manche Wiederholungen und Rückblicke ersparen können. An die allgemeinen Bemerkungen über die Beziehungen zwischen Ethik und Metaphysik hätten sich die Auseinandersetzungen über die Platonische Ideenlehre und Ethik naturgemäss angeschlossen mit den Erörterungen auf S. 82—88, die beginnen mit dem Satze: „Auf den ersten Blick muss es scheinen, als wäre die Platonische Ideenlehre wie kein anderes metaphysisches System geeignet, gleichzeitig die Basis für die Ethik zu bilden“, und schliessen mit der Alternative für Aristoteles: „Es blieb somit dem Schüler Plato's die Wahl, die Ethik als rein empirische Wissenschaft in ihrer Trennung von der Metaphysik zu belassen, oder aber jenes Hinderniss zu beseitigen, welches sich einer metaphysischen Begründung der Moralphilosophie in den Weg gestellt hatte.“ Hieran reihten sich sehr schön und passend die Untersuchungen über die Aristotelische Begründung der Ethik in der Metaphysik.

Was nun die Ausführungen im einzelnen angeht, so zeigt der Vf. umfassende Kenntnisse in der alten Philosophie, besonders eine grosse Vertrautheit mit der aristotelischen Philosophie; die einschlägige Litteratur ist ausreichend benutzt. Die ethischen Probleme im allgemeinen

sind von ihm klar aufgefasst und auf ihre Lösung bei Aristoteles untersucht worden. Es ist ihm der Nachweis gelungen, dass die Ethik des Aristoteles in seiner metaphysischen Weltanschauung, in seiner Teleologie begründet, also nicht rein empirisch ist, und dass ihr Eudaimonismus im vulgären Sinne nicht vorgeworfen werden kann. Die *eὐδαιμονία* des Aristoteles, um derenwillen alles erstrebt wird, ist „eine der vollkommenen Tugend gemässe Thätigkeit.“ Das ethisch Gute ist ihm identisch mit dem Zwecke, und dieser Zweck wird uns für unser Handeln durch unsere ganze Natur und Wesenheit vorgezeichnet; das Princip der Moral ist also im letzten Grunde das vernünftige Handeln eines sinnlich-vernünftigen Wesens. Aber, so sagt der Vf. sehr richtig, „der Begriff des ethisch Guten ist noch nicht vollständig erfasst, so lange man dasselbe nur als eine Vollkommenheit, oder genauer als eine dem Menschen conveniente Vollkommenheit betrachtet, wenn damit nicht das Moment des Pflichtmässigen mitgedacht wird. Ja man möchte sogar sagen, dass gerade der Charakter der den Willen verpflichtenden Norm, also die Form des Sittengesetzes, nach der allgemeinen menschlichen Erfahrung das hervorstechendste Merkmal des ethisch Guten bildet“ (S. 116 f.). Es ist also noch zu untersuchen — und darin finden wir den Schwerpunkt der ganzen Abhandlung, — ob Aristoteles das Pflichtmässige des ethischen Handelns begründet, ob er die Thatsache erklärt hat, dass wir uns innerlich verpflichtet fühlen, ob er sich eines höheren, im Willen der Gottheit begründeten Sittengesetzes als einer objectiven Norm des ethischen Handelns bewusst geworden ist. Hier liegt der wunde Punkt der Aristotelischen Ethik, woher auch die grossen Schwankungen in der Beurtheilung seiner Moral. Zwar erscheint die Existenz einer *lex naturalis* in der Aristotelischen Teleologie begründet und die Verlegung des sittlichen Maasstabes in die autonome menschliche Vernunft, ohne jede Beziehung auf Gott, oder in die Autorität der geschriebenen Gesetze ausgeschlossen; aber der Wille Gottes als höchstes Gesetz, der allein den verpflichtenden Charakter des sittlich Guten begründen kann, wird doch von Aristoteles, das tadelt der Vf. mit Recht, nicht nachdrücklich genug betont und daraus ergibt sich das Unzulängliche der aristotelischen Ethik: „wir stossen eben immer wieder an die Schranken an, die sich Aristoteles in der Nikomachischen Ethik gesetzt hatte, nach keiner Richtung hin über das Menschliche hinauszugehen.“ Es fehlt überhaupt der aristotelischen Weltanschauung, so möchten wir zur Erklärung hinzufügen, eine befriedigende Verknüpfung des transcendenten Gottesgeistes mit dem der Natur und dem Menschengenossen immanenten Göttlichen, und nur in dieser verständigen Verknüpfung lässt sich eine befriedigende Weltanschauung und Moralphilosophie suchen und finden. Auf diesen Mangel der aristotelischen Metaphysik hätte Vf. ein grösseres Gewicht legen sollen.



Zum Schlusse noch eine Bemerkung: Vf. citirt den Aristoteles nach der Pariser Gesamtausgabe, die bei Firmin-Didot erschienen ist; für spätere Arbeiten des tüchtigen Aristoteles-Forschers möchten wir doch die Benutzung der berühmten Bekker'schen Gesamtausgabe dringend empfehlen.

Münster i. W.

Dr. Matth. Kappes.

## Il Concetto di Infinito e il problema cosmologico. Di Mario Novaro. Roma, Balbi 1895. S. 67 S.

Ueber „den Begriff des Unendlichen und das kosmologische Problem“ schrieb Mario Novaro Aufsätze in die *Rivista Italiana di Filosofia* (Juli-Aug. 1895), welche im Sonderabdruck uns vorliegen und durch ihre vielen Fehler in den Citaten an den Unterschied gemahnen, der in den typographischen Anforderungen diesseits und jenseits der Alpen sich geltend macht.

Der Vf. unterscheidet ein doppeltes Infinitum: unter dem einen begreift er das unendlich Grosse oder Kleine und nennt es das relative, alles andere heisst er das absolute oder transfinite.

„Chiamo infinito assoluto o transfinito, a distinzione dell' infinito relativo (infinitamente piccolo o grande), ciò che il Dühring dice illimitato (Unbegrenzt, II) e il Cantor, e dietro lui il Wundt e il Lasswitz chiamano appunto transfinito ( $\omega$ )“ S. 16, A 1.

Diese Verschiebung der Terminologie mag der monistischen Tendenz des Schriftchens angemessen erscheinen, dem Verständniss und der Klarheit unter den Philosophen ist sie schädlich. Wir wollen auch hier so gleich Einspruch erheben gegen eine Reihe anderer Begriffsbestimmungen des Vf.'s, die im philosophischen Lager bald zur lexikologischen Anarchie führen müssten. So z. B. wird Dauer und Zeit gründlich verwechselt, und von der Zeit kühn behauptet, sie erfordere nur einen einzigen Moment: „Al tempo è essenziale la posizione di un solo momento“ (S. 50).

In der Geschichte der Behandlung, welche das Problem des Unendlichen bisher gefunden hat, zeigt sich der Vf. höchst ungenügend unterrichtet. Von der eindringenden Arbeit der Scholastiker weiss er so viel wie nichts, spricht aber doch ganz kühnlich. Er überhebt uns dadurch der Mühe, im einzelnen mit ihm eine Verständigung zu versuchen, bevor er bei Gutberlet<sup>1)</sup>, bei Pesch oder Pohle oder anderen sich Rathes erholt und dabei zu fühlen begonnen hat, welch ungemaine Vergrößerung das ganze Problem durch seine Art und Weise erfährt. Recht viel Aussicht auf schliessliches Zusammentreffen besteht aber vorläufig überhaupt nicht. Es finden sich zwar genug Sätze in dem Schriftchen, die auch wir unterschreiben und längst unterschrieben; das „kosmologische Problem“

<sup>1)</sup> „Das Unendliche“ und „Der mechanische Monismus.“

aber lässt sich beruhigend nicht lösen, wenn Einer mit Herrn Mario Novaro erklärt, in der Reihe von Wirkursachen sei ein *regressus in infinitum* gar kein Unding (S. 41 u. 42). Warum? Weil es in der endlosen Reihe nach rückwärts gegen den vermeintlichen Anfang hin nie zu einer Totalität kommt. Nach vorwärts aber ist einfach auf das Summiren zu verzichten; mit Hilfe des einmomentlichen Zeitbegriffes können wir uns recht hübsch an die Realität der Veränderungen halten (S. 67); so bleiben wir immer von der Falle einer Totalität in der unendlichen Reihe verschont und — das „kosmologische Problem der Zeit“ (S. 41) ist über den Widerspruch der unendlichen successiven Reihe von Veränderungen hinausgehoben.

„La difficoltà da me superata sta in questo, cui nessuno, per quanto io mi sappia, a mai badato sin' ora: i cangiamenti infiniti di cui si discorre non involgono contraddizione perchè essi non sono nè furono mai dati come totalità, ossia come complesso di una serie infinita“ (S. 42).

Das Verfahren ist jedenfalls einfach! Aber wird mit diesem Kunststück nicht auch alle reale und geschlossene Einheit und Einzigkeit beseitigt, die wir bisher im Begriffe des absolut Unendlichen gegenüber dem Transfiniten d. h. nicht absolut Unendlichen festhalten zu müssen glaubten? Uns dünkt, es sei recht natürlich, dass in solch zauberhafter Lösung Hr. Mario Novaro noch Niemand, wie er sagt, zuvorgekommen ist.

Rom.

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

### La fase recentissima della filosofia del dritto in Germania.

Di Dr. Iginò Petrone. Pisa, Spoerri 1895. 262 p. *Liv.* 3,50.

„Die neueste Phase der Rechtsphilosophie in Deutschland“, d. h. die dominirende Richtung der neueren deutschen Rechtslehre ist in vorliegender Schrift einer vernichtenden Kritik unterzogen. Als juristischer Positivismus charakterisirt wird die herrschende sog. Rechtsphilosophie Deutschlands in ihren Hauptformen mit dem Secirmesser einer scharfen Dialektik untersucht und in ihrer ganzen Halt- und Gehaltlosigkeit bloßgelegt. Die sprichwörtliche deutsche Gründlichkeit kommt sehr schlecht dabei weg. Von dem idealen, unveränderlichen Fundament, dem Naturrechte, das in der menschlichen Natur und ihren wesentlichen Beziehungen gründet, losgelöst, schwebt diese Art von Rechtsphilosophie völlig in der Luft, indem sie nur positives Recht anerkennt und dasselbe aus Quellen ableitet, die ebensowenig den letzten Rechtsgrund in sich tragen können, als ohnmächtige Götzenbilder den Grund ihrer Existenz in sich selber tragen. Wie man sich vergeblich abquält, das Dasein und die Ordnung der Naturdinge monistisch, ohne Schöpfer, zu erklären, so ist es auch ein eitles Bemühen, die thatsächlichen Rechtsordnungen ohne das Naturrecht zu begründen.

Hören wir, wie P. die dominirende Richtung der neuesten Rechtsphilosophie in Deutschland beschreibt<sup>1)</sup>:

„Die Philosophie des Rechts hat dort (in Deutschland) nicht mehr das Ziel, die allgemeinen und nothwendigen Principien des Rechts zu erkennen, sondern die thatsächlichen Ursachen der geschichtlichen Rechtsbildung. Ihr Inhalt besteht nicht mehr in einer Reihe von Principien, die für jede Form und jede Verwirklichung des Rechts gültig sind, sondern in jener Summe concreter Factoren, welche jede einzelne Form und Verwirklichung des Rechts als Phänomene geschichtlicher Aufeinanderfolge bestimmen. Das dialektische Interesse anlangend, so wird sie demselben nicht gerecht durch Zusammenfassen der Principien in einem einfacheren Princip von reicherem, idealem Inhalt, das jene virtuell enthält, sondern durch Unterordnung der thatsächlichen Motive der Entstehung und Entwicklung juristischer Phänomene unter ein Formalmotiv von grösserer Ausdehnung, welches sie recapitulirt, unter eine allgemeine Formel, die sie als begriffliche Einheit darstellt. Ihre Methode ist eine mehr oder weniger raffinirte Verallgemeinerung der historischen Methode, wie ihr Inhalt dasselbe historische Material umfasst. Ob und wie weit die empirischen Coefficienten aus ihrer Vielfältigkeit und Beweglichkeit ein bleibendes Substrat, ein absolut Früheres (*prius*) ausscheiden lassen, das vor ihnen und mit ihnen existirt, das fragt und untersucht diese Philosophie nicht. Sie fragt auch nicht, ob und wie weit die empirischen Coefficienten einen idealen Werth enthalten und dem Vernunftbegriff des Rechts conform seien . . . Das wissenschaftliche Problem der Rechtsphilosophie, ob nämlich die thatsächliche Existenz eines bestimmten Rechtes der Existenz einer Rechtsspeculation und besonders eines Rechtsbewusstseins vorausgehen könne, dieses Problem behandelt sie nicht, weil sie es für unbegreiflich hält. Kurz, sie ist, streng genommen, keine Rechtsphilosophie, sondern nur Rechts-Phänomenologie.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> S. 18. — Mit der einschlägigen deutschen Litteratur ist der Vf. wohl vertraut. Zahlreiche, theils in den Text eingeflochtene, theils in Fussnoten beigefügte Citate legen Zeugniß davon ab. Unseres Erachtens hätte aber P. wenigstens den ersteren Citaten die italienische Uebersetzung beifügen sollen, besonders deshalb, weil die italienischen Druckereien nun einmal nicht imstande sind, den deutschen „Satz“ richtig herzustellen, was nicht wenige Setzfehler des P.'schen Buches beweisen. Hier nur einige Beispiele: S. 60 wird das Wort Selbstbeherrschung zerlegt in Selbstbeherrschung, S. 69 Willkühr (Willkür) in Willkühr; „das Unrecht ist Unlogisch“ (S. 81); „die Lehre vom Volksbewusstsein oder Volksgeiste, als der Quelle des Rechts, hat den sachlichen Grund, die wahrhaft objective. — Quelle des Rechts ebensowenig aufgedeckt“ etc. (S. 84); „das Studium der rechtsphilosophischer werke“ (S. 107); „aus der Anschauung der unermesslichen erhabenen Kraft“ (S. 109); „das Wirken einer Wahrheit viel mehr zu denken ist“ anstatt „ist vielmehr zu denken“ (S. 121) etc. etc. — Dass der Vf. consequent »la Bewusstsein«, »la Volksbewusstsein« schreibt, jedenfalls weil im Italienischen »la coscienza«, »la coscienza popolare« entspricht, muss mindestens als Anomalie bezeichnet werden. — <sup>2)</sup> Vgl. Dr. Freiherr v. Hertling's Artikel: „Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie“ in dieser Zeitschrift, Bd. VIII (1895) Heft 2 u. ff. — Ob nicht am Ende der junge Italiener, der „vor einiger

Ohne Legitimation, ja ohne einen ernstesten Versuch, durch systematische Speculation sich zu legitimiren, hat diese Phänomenologie sich in den Vordergrund gedrängt und die Herrschaft über das Rechtsgebiet sich angemaasst. Es sind aber nur fragmentarische Ideen, individuelle Standpunkte und Beiträge, an welche die Kritik anknüpfen kann, keine eingebürgerte Theorie, kein allgemein festgehaltener Standpunkt, keine eigentliche wissenschaftliche Schule. Daher begnügt sich P. nicht mit einer generellen Confutation, er stellt vielmehr<sup>1)</sup> die Herren des juristischen Positivismus in Deutschland (Merkel, v. Jhering, Dahn, Lasson, v. Kirchmann, Bierling, Post), einen nach dem anderen in Lebensgrösse vor den Spiegel, um ihnen das Monströse ihrer juristischen *effigies*, die Widersprüche, die innere Leere, die Grundlosigkeit ihrer sog. Rechtskriterien und Rechtsanschauungen vorzurücken. Dem zuerst genannten Merkel gegenüber handelt es sich dabei nicht sowohl um die ontologische Hauptfrage, ob ausser dem positiven Recht als metaphysische Grundlage und Wesenheit desselben das Naturrecht festzuhalten sei, sondern mehr um die formal-methodische Frage, ob eine eigentliche Rechtsphilosophie berechtigt sei, oder nur eine sog. „allgemeine Rechtswissenschaft.“ Die Antwort auf die letztere Frage hängt aber selbstverständlich von der Stellung ab, die man zu der ersteren einnimmt. Es ist daher eine *petitio principii*, wenn M. die wissenschaftliche Synthese, unter welcher er die organische Zusammenfassung der Entwicklungsgeschichte des Rechtes versteht, mit der philosophischen Synthese identificirt, resp. an Stelle der letzteren setzt, nachdem er im voraus ohne Beweis behauptet hat, dass die philosophische Synthese, um objectiv zu sein, lediglich das Verständniss und die geistige Beherrschung des positiven Rechts ergänzen könne. Den anderen deutschen Gelehrten, deren verschiedene Rechtskriterien und Rechtsquellen unter die Lupe genommen werden, ergeht es nicht besser. Allen ohne Ausnahme wird der nämliche schmachvolle Vorwurf der *petitio principii*, und zwar mit scharfer Begründung, zu theil.

In der 2. Section (p. 177—226) analysirt der Vf. das gemeinsame Kriterium des juristischen Empirismus — Beobachtung und Vergleich der juristischen Phänomene — in erkenntnisstheoretischer, ontologischer und ethischer Hinsicht, um dessen gänzliche Grundlosigkeit, Hohlheit und Unbrauchbarkeit und zugleich die absolute Unentbehrlichkeit des

---

Zeit nach München kam, um dort im Auftrag seiner Regierung Studien über den gegenwärtigen Stand der Rechtsphilosophie in Deutschland anzustellen“, mit dem Vf. der vorliegenden Schrift identisch ist. Jedenfalls passt auf Dr. Petrone ganz genau, was v. Hertling über die Aufgabe seines italienischen Freundes urtheilt: „Das Resultat seiner Forschungen hätte er in drastischer Zuspitzung dahin zusammenfassen können, dass es — eine Rechtsphilosophie nicht gebe!“

<sup>1)</sup> Sezione I., p. 21—176.

Naturrechts darzulegen. Ohne jeden einzelnen Satz des Autors, namentlich in erkenntnisstheoretischer Beziehung, unterschreiben zu wollen, müssen wir das Resultat dieser Abhandlung als ebenso gründliche wie vollständige Abfertigung der positivistischen Gegner des Naturrechts bezeichnen.

Zu der in der 3. Section (p. 237—257) besprochenen Reaction gegen den juristischen Realismus, die, von zahlreichen sporadisch vorkommenden Annäherungen an die traditionelle Rechtsphilosophie abgesehen, nicht nur von den Vertretern der aristotelisch-scholastischen Philosophie (v. Hertling, Gutberlet, Cathrein, Meyer), sondern auch, wenngleich unwirksam, von Neukantianern (Stoerk, Stammler, Schuppe etc.) genährt und getragen wird, dürfte auch Dr. Petrone durch seine eingehende und siegreiche Kritik „der neuesten Rechtsphilosophie in Deutschland“ einen werthvollen Beitrag geliefert haben.

### **Geschichte der Philosophie im Grundriss.** Von Dr. Rud. Eisler.

Berlin, Calvary & Co. 1895. 328 S. *N.* 4,50.

Nach des Vf.'s ausdrücklicher Erklärung ist in dem vorliegenden „Grundriss“ der Geschichte der Philosophie der Versuch unternommen worden, einem weiteren Leserkreise sowohl als „insbesondere denjenigen, die sich das Studium der Philosophie zur Aufgabe gemacht haben, eine übersichtliche, die Hauptprobleme und die bedeutendsten Denker in der Geschichte der Philosophie charakterisirende historische Darstellung zu geben, in der Absicht, die Entwicklung, welche die philosophischen Probleme genommen haben, erkennen zu lassen.“

Dieser Versuch scheint uns zwar nicht gänzlich misslungen zu sein, aber noch weniger völlig gelungen. Während anerkannt werden darf, dass die von der herrschenden philosophischen Richtung der Gegenwart für besonders merkwürdig gehaltenen Philosophen bei aller Kürze im grossen Ganzen sämmtlich nach ihrer Eigenthümlichkeit genügend markirt worden sind, wird in bezug auf die Geistesriesen der mit der christlichen Offenbarung befreundeten Scholastik eine ihrer Bedeutung entsprechende Berücksichtigung um so stärker vermisst, je mehr der Vf. den Vorwurf herausfordert, die Träger antichristlicher Richtungen mit Vorliebe herausgestrichen zu haben.

Der hl. Thomas von Aquin, „der durch eine Encyklika des Papstes Leo XIII. Kirchenphilosoph (!) geworden“ sei (S. 297), wird auf zwei Seiten des Buches höchst oberflächlich besprochen, dem Pantheisten Baruch Spinoza dagegen werden nicht weniger als zehn Seiten in nicht zu verkennender Ehrfurcht gewidmet. — Die Spielereien des Schusters J. Böhme, bei dem „von

logischer, begrifflicher Durchführung der Probleme keine Spur<sup>4</sup> zu finden ist (S. 175), werden gewissenhaft registriert, dagegen die gleichzeitigen grossen und ersten Denker der Neuscholastik, Fr. Toletus, Peter de Fonseca, Fr. Suarez etc. nicht einmal genannt. Desgleichen finden in der „Philosophie der Gegenwart“ Männer wie Liberatore, Sanseverino, Palmieri, Kleutgen, Stöckl, Pesch, v. Hertling, Gutberlet etc. keine Beachtung, während auf der antichristlichen Seite neben vielen anderen Namen von weit geringerem philosophischen Gewichte sogar Renan aufgeführt wird, der unseres Brachtens zu den Philosophen gar nicht zu rechnen ist.

Was nun die „historische Darstellung“ anlangt, so bestätigen wir dem Vf. gern, dass es nicht leicht sein möge, „bei der Beurtheilung der Leistungen der einzelnen Philosophen von den eigenen Anschauungen zu abstrahiren.“ Aber gerade deshalb hätte er die von ihm selbst S. 5 der „Einleitung“ empfohlene Regel, wonach der Historiker der Philosophie überall, wo er kritisch verfährt, dies „möglichst objectiv“ thut, mithin seine subjectiven Meinungen möglichst zum Schweigen verurtheilt, — niemals ausser Acht lassen sollen.

Besonders empört hat uns die in der etwas marktschreierischen allgemeinen Kritik der neueren Philosophie ausgesprochene Censur des Schöpfungsberichtes der hl. Schrift als biblischer Mythen! „Man wagt es nun“, schreibt E. S. 180, „ohne Rücksicht auf die biblischen Mythen zu nehmen, selbständig nach dem Werden und den Einrichtungen des Kosmos, nach den Verhältnissen und Gesetzen des Universums zu forschen, man beginnt (!), das Seelenleben des Menschen zu analysiren etc.“ Ferner heisst es: „Der hervorstechendste Charakterzug der neueren Philosophie liegt in dem allmählichen Aufkommen einer Erkenntnisstheorie als Grundlage der Weltanschauung“ usw. Sind das nicht lauter subjective Meinungen? Was nöthigte den Vf., hier von „biblischen Mythen“ zu reden? Hat die Naturphilosophie oder die rationale Psychologie der neueren Periode wirklich die Forschung des Mittelalters so ganz in Schatten gestellt? Ist nicht selbstverständlich jede neue Erkenntnisstheorie die Mutter einer neuen Weltanschauung? Der hervorstechende Charakterzug „der neueren Philosophie“, welche der Vf. im Auge hat, liegt in Wirklichkeit in einer unsteten, zwischen den Extremen hin- und herschwankenden Neuerungssucht in erkenntnisstheoretischer Hinsicht. Uebrigens sind, will man gerecht urtheilen, dem Vf. bezüglich seiner Geringschätzung der scholastischen Philosophie mildernde Umstände zuzubilligen, nachdem es sich herausgestellt, dass heutzutage selbst Philosophen von Profession von der scholastischen Terminologie kein rechtes Verständniss haben. Wie könnte sonst „*inadaequat*“ mit „unangemessen“ (S. 212) und *potentia* im metaphysischen Sinne der *possibilitas intrinseca* mit „Macht“ (S. 203) wiedergegeben werden?<sup>1)</sup> Unter diesem Gesichtspunkte begreift man wohl, warum E. dem System Giordano Bruno's „Grossartigkeit und Kühnheit der philosophischen Gestaltung nicht absprechen kann“ (S. 174), dagegen in der Lehre Anselm's von der durch Christus an Stelle des gefallenen Menschengeschlechtes der göttlichen Majestät

<sup>1)</sup> Wenn S. 158 als Axiom des hl. Thomas „*gratiam natura non tollit*“ steht, so wollen wir darin lediglich einen Druckfehler sehen.

geleisteten Genugthuung „eine gewisse Härte“ findet, „die mit dem Wesen des reinen Christenthums nicht recht in Einklang zu bringen ist und eher an das mosaische *ius talionis* erinnert“ (S. 146). —

Was zuletzt die Uebersichtlichkeit betrifft, so ist sowohl die Division in Theile, Kapitel, Paragraphen und Nummern als auch die Deutlichkeit des ganz in Antiqua hergestellten Druckes zu loben, nicht so die Häufigkeit des einfachen Sperrdrucks und die — von einigen Ueberschriften abgesehen — ohne jede Abwechslung durchweg identische Schrift.

Fulda.

Dr. J. W. Arenhold.

1. **Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart.** Von Dr. phil. Jos. Müller. München, Lüneburg. 436 S. Preis *M.* 9.
2. **Die Seelenlehre Jean Paul's.** Von demselben. 33 S. *M.* 1.

1. Von diesen beiden Schriften bildet die letztere eigentlich nur einen Theil der ersteren, wurde jedoch, da sie als Doctor-Dissertation des Verfassers dienen sollte, in selbständiger Ausgabe veröffentlicht. Da gerade hundert Jahre verflossen sind, seitdem der Name J. Paul's „von Mund zu Mund durch die deutschen Lande ging“, so soll in dieser Centenariumsgabe die hohe, leider vielverkannte Bedeutung des Dichters geschildert und damit ein Held der „ideenleeren“ Zeit geboten werden, „an dem das deutsche Volk als ein anderer Antäus sich verjüngen könnte.“ Um den ganzen Charakter zu zeichnen, wird J. P., dessen Lebensgang S. 9—13 kurz mitgetheilt wird, der Reihe nach als Mensch, Philosoph, Moralphilosoph und nach Schilderung seiner religiösen Ansichten weiter als Pädagog, Kunstphilosoph, Dichter, Sprachschöpfer und Politiker betrachtet. Obwohl diese Stoffeintheilung anfechtbar ist, bringt sie alles Beachtenswerthe zur Darstellung und bekundet die Vielseitigkeit des Mannes. Uns interessirt hier vor allem die Philosophie, welche der Vf. mit grossem Fleisse aus den Werken des Dichters gesammelt, geordnet und in edler Sprache bearbeitet hat. Wohl ist J. P. kein schöpferisches, philosophisches Genie, aber ein scharfer Beurtheiler der verschiedenen philosophischen Richtungen, der, zugleich ein Dichter, die abstracte, oft ungenießbare Sprache der Philosophie veranschaulichend, in die populäre Sprache übersetzt und den Werth der Ideen für das Leben klar legt; denn „im Dichter kommt die Menschheit zur Besinnung und zur Sprache“ (S. 339). Wir müssen dem Vf. deshalb dankbar sein, umso mehr da sein Held, „dessen Verdienste um die Philosophie seltsamer Weise von allen philosophie-geschichtlichen Autoren ignorirt werden“, sicherlich eine ebenso grosse Beachtung für die Geschichte der Philosophie verdient als z. B. Schiller. Die Stärke des Dichterphilosophen liegt in der

Kritik der Zeitphilosophien. Er verhält sich zum neueren Idealismus, welcher schon ob seiner häufigen Wandlungen (S. 125) sehr verdächtig sei, durchaus ablehnend. Der Criticismus leide an mehreren Grundgebrechen (S. 128 ff.) und bei dem „kritischen Eulengeschlecht“ sei „selbst das Lächerliche nicht mehr Probirstein der Falschheit, sondern gar Merkmal der Wahrheit geworden“ (S. 126). Er tadelt das Kant'sche Ding an sich, das „weder als Grösse, noch Realität, noch Substanz, noch Ursache, weder daseiend noch möglich gedacht werden kann“, den „negativen Grenzbegriff“ (S. 122), „eine müssige unsichtbare Phönixasche, da Alles, was wir in der Natur des Geistes und des Sinnes haben, in der Bruttabel unserer Kategorien als einheimisches Gewächs unseres Ichs entstanden ist“ (S. 142). Eine derbe Abweisung wird dem Fichte'schen Ich zu theil, das „sich selbst frisst und wiederauferweckt“ (S. 127), „ewigen Stoffhunger“ (S. 135) hat. Die Unterscheidung einer doppelten Vernunft, der theoretischen, die vernimmt, und der praktischen, die postulirt, ist nicht nach seinem Sinn; dann komme es u. a. „auf meine moralische Politesse an, ob ich Fichte leben lasse“ (S. 144). Gegen die Leugnung eines substantiellen Ichs wendet er ein, das besage, „die Seele wäre gar nichts, sondern blose Gedanken leimten sich als Krötenlaich aneinander und kröchen so durch den Kopf und dächten sich selbst“ (S. 135). Es empört ihn die dialektische Zersetzung der grossen Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die man „leugnet, weil man sie nicht begreift“ (S. 202). J. P. führt verschiedene Beweise für das Dasein eines persönlichen Gottes (S. 201 ff.) und die Unsterblichkeit der Menschenseele (S. 152 ff.). So anerkennenswerth dieses ist, darf der Dichter, trotz der vielen „christlichen“ Tugenden (S. 26, 57) und trotzdem er „vom Geiste des Christenthums tief durchdrungen war“<sup>1)</sup> (S. 111), nicht als ein Christ im eigentlichen Sinne als Anhänger des Gottmenschen bezeichnet werden. Auch er leidet an dem Gebrechen, wie so viele unserer „christlichen“ Zeitgenossen, den Kern des Christenthums allein in der Sitte und im Herzen zu finden (S. 240), wonach „unter allen Aposteln Christi keiner so gross sei als Sokrates“ (S. 239). Zwar verurtheilt er das „Seelenasthma“ der Aufklärerei, will den amtirenden Diener Gottes an die confessionelle Lehre binden, aber wünscht „von Zeit zu Zeit eine durch den Geisterstaat verbesserte Auflage der allerdings unentbehrlichen symbolischen Bücher“ (S. 229). Durch diese „Erhabenheit über confessionelle Lehrmeinungen“ hat er den Boden seiner religiösen Anschauungen nicht gefestigt. Wir bemerken ein gewisses Schwanken, ja ein Sichwidersprechen des Dichters in religiösen und philosophischen Fragen, und es scheint uns dieses grösser zu sein, als der Vf. zugesteht. Die Aeusserung, dass „es nur eine wahre Religion gibt, den angeborenen Religionstrieb“ (S. 241)

<sup>1)</sup> Vgl. auch die Aeusserung über das „Laienbrevier“ (S. 26).



lautet bedenklich, kann auch dem Pantheisten gefallen und zwar um so besser, da allein „die uns angeborenen Ideen eines Absoluten, Wahren, von Vernunft und Gewissen“ für die eigentliche positive Offenbarung erklärt werden (a. a. O.), und da „wer etwas Höheres im Wesen sucht... Religion hat, glaube er immerhin dabei nur an das Unendliche, nicht an den Unendlichen“ u. s. f. (S. 200 f.). Gegenüber den oben erwähnten Beweisen für die Existenz Gottes nimmt sich die Behauptung seltsam aus, „wir könnten nicht beweisen, dass etwas Reales existirt“ (S. 131) und „geistige Persönlichkeit sei begrifflich unfassbar“ (S. 132). Wir können dem Vf. nicht beistimmen, wenn er J. P. so sehr gegen den Vorwurf in Schutz nimmt, derselbe sei Gefühlsphilosoph im Sinne von Jakobi. „Bedenkliche Aussprüche“ werden auch von ihm zugegeben, aber die Stelle, welche nach Müller's Ansicht „den Gegensatz zu Jakobi am bezeichnendsten veranschaulicht“ (S. 139), besagt eher das Gegentheil. Verstand und Vernunft werden ganz in Jakobischer Weise getrennt, jenem nur „das Relative, das an sich nichts ist“, dieser die Gottheit als Object zugewiesen. Mag selbst ausdrücklich von einem „Wissen“ Gottes die Rede sein, so wird dieses doch scharf von dem „Wissen des Verstandes“, das „Schauen“ der Gottheit von dem „niederen Schauen“ unterschieden (a. a. O.). J. P. geht über Jakobi höchstens dadurch hinaus, dass er das „Glauben und Fühlen“ des letzteren auch ein Wissen nennt. Auf einen anderen Widerspruch in des Dichters Aussprüchen wollen wir noch aufmerksam machen. Bezüglich der Ansicht über die Glückseligkeit vergleiche man S. 87 mit S. 105 ff. u. S. 112.

Viel Vortreffliches findet sich in den Werken J. Paul's, besonders auf dem Gebiete der Kunst und Pädagogik. Die herrlichen Aeusserungen über die Eigenschaften, das Ideal eines Dichters (S. 19, 52), über die keusche Belehrung der Kinder (S. 51, vgl. jedoch dazu S. 301), die Staatsschule (S. 285 ff.), über die Verbindung der Kunst mit der Moral (S. 18) verdienen die grösste Beachtung auch in unserer Zeit. Aber die Vorliebe für seinen Helden veranlasst den Vf., denselben in ein allzu günstiges Licht zu stellen. Die jetzige Menschheit kann manches Gute von J. P. lernen, auf der Höhe eines Ideals, wie er uns hier entgegentritt, dürfte er nicht stehen. Wenn die Kirche aufgefordert wird, im Hinblick auf dieses Ideal „die Form des religiösen Dogma's zu ändern“ (S. 431), so hätten wir eine nähere Erläuterung gewünscht, müssen es zudem ablehnen, vom „nichtchristlichen“ Dichter über die Einrichtungen des Christenthums belehrt zu werden.

2. Das zweite Schriftchen bietet eine gute Zusammenstellung der Psychologie des Dichterphilosophen. J. P. verurtheilt schonungslos den Materialismus, die Seele ist ihm, ihrer geistigen Thätigkeit entsprechend, immateriell und eine Substanz (im Gegensatze zu Fichte, Hume). Er

beruft sich vielfach auf die Erscheinung des magnetischen Hellschens, dessen materialistische Erklärung und Vermittelung durch das Sonnengeflecht verworfen wird. Mit Recht betont der Vf. gegen Körber, dass v. Hartmann keineswegs sein Unbewusstes (ebensowenig wie Schopenhauer seinen Urwillen) dem Dichter entlehnt habe, vielmehr das „Unbewusste“ bei ihm psychologisch aufzufassen ist (S. 10, 13). Ein gewisses Schwanken gibt sich auch in der Psychologie J. Paul's kund. Auf der einen Seite lehrt er die innige Verbindung der Seele mit dem Leibe bei Ausübung ihrer Thätigkeit (S. 13 f.), auf der anderen Seite nimmt er neben dem rohen Körper einen Astralleib an, gibt die Möglichkeit der Metempsychose zu, erklärt (auch nicht aus Rücksicht auf die ewige Seligkeit) die Todesstunde für die seligste des Lebens (S. 26), nennt „alles rechte geistige Leben eine vergiftete Hostie für den Leib“ (S. 24). Es sei besonders aufmerksam gemacht auf die längeren Erörterungen des Dichters über den Schlaf und die generatianistische Ansicht, welcher er huldigt. Die Dissertation zeugt von grosser Vertrautheit mit den psychologischen Fragen.

Paderborn.

**Dr. A. Otten.**