

Rezensionen und Referate.

Philosophie.

Grundzüge der Philosophie. Von Dr. Albert Stöckl. 2. Aufl. Neu bearbeitet von Dr. Matth. Ehrenfried. Erster Hauptteil: Theoretische Philosophie. XXIII und 618 S. Zweiter Hauptteil: Praktische Philosophie. XII u. S. 619—929. Mainz 1910, Kirchheim.

Im Jahre 1892 veröffentlichte Stöckl die „Grundzüge der Philosophie“, als Auszug aus seinem dreibändigen Lehrbuch der Philosophie. Diese Grundzüge erscheinen hier in einer neuen Auflage. Dieselbe stellt ein völlig neues und selbständiges Werk des Herausgebers, Dr. Ehrenfried, dar. Nur ein kleiner Teil dieses Werkes lehnt sich an die von Wohlmuth besorgte Neuausgabe des Stöcklschen Lehrbuches an.

Als Frucht gewaltiger Arbeit ist in diesen beiden Bänden eine unermessliche Stofffülle auf verhältnismässig knappem Raum in wohlgeordneter, systematischer Einteilung niedergelegt worden. Ich bewundere den Mut, der dazu gehörte, das Gesamtgebiet der Philosophie, mit alleinigem Ausschluss der Geschichte, in einem Gusse wissenschaftlich zur Darstellung zu bringen. Erfordert doch eine solche Arbeit nicht nur eine ungewöhnliche Belesenheit in der unübersehbaren philosophischen Literatur, sondern auch gründliche Kenntnisse in den modernen exakten Wissenschaften und nicht zuletzt ein intensives Nachdenken über eine ungezählte Reihe der umstrittensten philosophischen Probleme. Unter Berücksichtigung dieser Erfordernisse muss man die hier vorliegenden „Grundzüge der Philosophie“ unzweifelhaft für eine bedeutende Leistung halten. Der Verfasser ist in erster Linie Scholastiker und verrät denselben nirgendwo. Er ist aber nicht so Scholastiker, dass er für die Leistungen der modernen Forschung blind wäre. Vielmehr begegnen wir allenthalben den Spuren seines Studiums neuerer Werke. Auch verrät er historischen Sinn, indem er die Hauptdaten der geschichtlichen Entwicklung der Probleme mitteilt.

Ueber die Anlage von „Grundzügen“ möchten wir etwas anders als der Vf. denken. Wir erblicken die Aufgabe derselben nicht darin, in gedrängter Darstellung eine möglichst reiche Stofffülle darzubieten; denn dabei kann manches nur erwähnt, aber nicht hinreichend klargestellt

werden. Sondern nach unserer Ansicht sollten in einem solchen Werke lediglich die grundlegenden Begriffe und Fragen eines jeden Gebietes, unter Heranziehung bloss der wichtigsten Kontroversen erörtert werden. Ich glaube, dass eine ausführliche Behandlung von wenigem nicht nur nützlicher, sondern auch genussreicher wäre, als eine gedrängte Darstellung von vielem. Ferner kann ich mich auch mit dem in der Scholastik üblichen allzu ausgedehnten Einteilen und Unterscheiden nicht befreunden. Ein gewisser „Ballast“ ist und bleibt dieses Schematisieren denn doch. Schliesslich dürfte es auch nichts verschlagen, wenn wir uns der Uebernahme scholastischer Bezeichnungen dort enthalten, wo uns unsere liebe deutsche Muttersprache einen vollwertigen Ersatz bietet. Klingt etwa der Ausdruck „Stärke des Assenses“ besser als Stärke der Zustimmung? Warum muss es immer „Effekt“ statt Wirkung, „Entität“ statt Sein, Gegenstand, „komplett“ statt vollständig heissen? Unschön ist auch die Wendung „die Potenz agiert“. Auch manche andere Scholastizismen, die uns bei der Lektüre des hier angezeigten Buches leider zu oft entgegnetreten, sind in der Tat ganz unnötig.

Meine Auffassung, wie Grundzüge der Philosophie anzulegen seien, ist schliesslich eine Prinzipienfrage. Ich bestreite nicht, dass jemand von anderen Prinzipien aus in dieser Frage auch anders denken kann. Doch wollte ich darum meine Ansicht von der Sache nicht unerwähnt lassen. Sehe ich aber von dieser prinzipiellen Frage ab, so betone ich noch einmal, dass die Grundzüge der Philosophie in ihrer neuen Gestalt eine bedeutende wissenschaftliche Leistung darstellen und denen, die sich in ihr Studium vertiefen, zuverlässige Auskunft über philosophische Probleme, viele Anregung zum Nachdenken und reiche Kenntnisse zu vermitteln im stande sind.

Münster i. W.

Dr. Geysler.

Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zur Kritik der Sprachen von Fr. Mauthner. München 1910, G. Müller.

Einen durchaus subjektiven Charakter trägt das angezeigte Werk, das auch als Geschichte der Philosophie gelten kann, umfasst es doch 21 Hefte in Grossoktav, I. Band mit 586, II. Band mit 664 Seiten, dazu eine Einleitung von XCVI Seiten. Als Sonderling in der Philosophie bekennt sich der Vf. ausdrücklich, indem er sich „dem von Gott gesetzten Lehrstande“ entgegensetzt. Grundgedanke seiner Philosophie ist, dass die Sprache die Schuld für alle Irrtümer trägt. Das Wörterbuch soll die Gedanken der „Kritik der Sprache“ weiter ausbauen, wie dies auch der Untertitel anzeigt.

Greifen wir, um seine Art zu charakterisieren, das Wort Religion heraus. Er sagt:

„Klarheit ist hart wie Mondschein in einer hellen Winternacht. Wir wollen uns nur hüten, aus Härte ungerecht zu werden, und diejenigen insgesamt der Heuchelei zu zeihen, die den Glauben an einen lieben Gott längst verloren haben, aber Religion oder Religiosität dennoch zu besitzen vorgeben“.

„Es handelt sich um einen in der Sprache nicht ganz vereinzelt Fall: wir besitzen einen Begriff für eine Mehrzahl ähnlicher Erscheinungen, haben aber keine Vorstellung von diesem Begriffe in der Einzahl. Religion umfasst je nachdem den Polytheismus und Monotheismus oder Christentum, Islam und Judentum oder gleich eine Unzahl von Konfessionen, die alle wiederum nur Summenwörter für ein Gemisch von Kulthandlungen, Glaubenssätzen und moralischen Konventionen sind; dieser Oberbegriff Religion lässt sich wohl oder übel definieren. Gute Menschen glauben nun diesen inhaltsarmen Oberbegriff auf das Gefühl anwenden zu können, das ihnen irgendwie dem Weltganzen gegenüber geblieben ist, nachdem sie den Glauben an Gott und die Verbindung mit einer bestimmten Konfession abgestreift haben. Es gilt für unanständig, gar kein bischen Religion mehr zu haben, man sagt rühmend von Spinoza, von Goethe, sie seien tief religiöse Naturen gewesen; und selbst unsere Monisten legen Wert darauf, das, wovon sie selbst nichts wissen, als eine monistische Religion zu bezeichnen“.

„Alle unsere Antichristen von Nietzsche bis Haeckel wollen Religionsstifter sein, und ihre Apostel würden schon, wenn es möglich wäre, für eine Kirche sorgen. Als ob wir nicht abhängig genug wären von all unserer Umgebung (von der Natur, zu der wir ja als ein Teilchen gehören), kommt in unserer unbefriedigten Zeit wieder stärker die Sehnsucht nach einer persönlichen Abhängigkeit zum Ausdruck: nach einer persönlichen Abhängigkeit von einem übernatürlichen Wesen. Und diese Sehnsucht ist so inbrünstig, dass sie (fast wie bei Kant) ein religiöses Gefühl von allen Menschen verlangt. Wegen dieser Unduldsamkeit derjenigen Weltanschauung, die sich selbst religiös nennt, möchte ich den Begriff Religion vermieden wissen. Nicht das religiöse Gefühl möchte ich von der Erde vertilgen, nur das Wort Religion aus der klaren und harten Sprache verbannen. Es gibt eben religiöse und irreligiöse Menschen; da ist nichts zu sollen. Mit dem Werte des Menschen hat dieses Verhältnis zum Religionsbegriff nichts zu schaffen. Es gibt gläubige Hundsfötter und ungläubige Mystiker“.

„Wir sind alle durch eine oder mehrere Religionsformen hindurchgegangen; von dieser Wanderung her haftet uns der Wortschall Religion feierlich im Gehör wie Orgelton und Glockenklang . . . Weil aber das Wort Religion in seinem langen Bedeutungswechsel seine Beziehungen zu dem persönlichen Gotte nicht ganz aufgegeben hat, den man durch Gaben und Gebote den augenblicklichen Wünschen günstig stimmen kann, weil

man ebensowenig der Kirche wie dem Teufel den kleinen Finger reichen darf, ohne Gefahr, mit Haut und Haar gefressen zu werden, — darum täten wir gut daran, unsere Ehrfurcht vor dem Leben, unsere sehnsüchtige, sich bescheidende Unwissenheit, die für eine Weltanschauung gelten muss, nicht weiter Religion zu nennen“.

Diese kurze Probe zeigt uns sowohl den philosophischen Standpunkt des Lexikographen als auch die eigene Art der formellen Behandlung des Stoffes. Man kann ihm Belesenheit, geistreiche Darstellung nicht absprechen, auch seine Kritik ist gelegentlich recht zutreffend, so dass man mit einem gewissen Interesse seinen launigen Einfällen folgt. Doch steigt er in seinem Spotte und in der Bekämpfung des „Wortfetischismus“ zu tief herab.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.

Ethik und Moralwissenschaft.

A study of the influence of custom on the moral judgment.

Von Frank Chapman Shaqe, Ph. D. Bulletin of the University of Wisconsin, n. 236. Maeison, Wisconsin 1908. 8^o. 114 p. № 1,20.

Welches ist der Einfluss der Gewohnheit auf das Urteil über moralische Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung? Diese Frage drängt sich wohl jedem gelegentlich auf, der die Menschen beurteilen will, wie sie sind. Ihre Lösung ist in der Tat gleich wichtig für den Philosophen und Historiker wie für den Theologen und Seelsorger. Der Autor der vorliegenden Studie suchte das Problem in der Weise zu erforschen, dass er Schülern und Schülerinnen einer höheren landwirtschaftlichen Schule, die im Durchschnitt wenig über abstrakte Moral-Prinzipien nachzudenken pflegten, zum Teil recht komplizierte Moralkasus zur Lösung vorlegte, und dann die Gründe ihrer Entscheidung zu erfahren suchte. Es stellte sich heraus, dass die weitaus grosse Mehrzahl aller Befragten ihr moralisches Urteil von allgemein eudämonistischen Motiven, um nicht zu sagen Instinkten, leiten liess, oft ohne sich dessen bewusst zu sein; verhältnismässig wenige standen auf dem rigoristischen Standpunkt der absoluten Gesetzesgültigkeit.

Uns will bedünken, als ob das Vorgehen des Verfassers an einem methodischen Fehler leide. Er musste bei seiner Methode aus den Antworten über die Erlaubtheit einer Handlung auf das eventuelle Vorhandensein einer Gewohnheit schliessen. Dem Titel der Schrift entsprechend hätte er aber umgekehrt bei den Befragten zuerst das tatsächliche Vorhandensein einer bestimmten Gewohnheit konstatieren, und dann erst die Frage stellen sollen, ob und wann sie eine bestimmte Gewohnheits-handlung für moralisch erlaubt oder unerlaubt halten. Die entsprechende

Antwort hätte in den meisten Fällen lauten müssen: Ich habe das immer so gemacht, oder: das machen alle so (ergo muss es erlaubt sein). Auf diesem Wege liesse sich ohne Zweifel für die Beantwortung der in Rede stehenden Frage sowohl bei individuellen als auch bei sozialen Gewohnheiten manches wertvolle Material gewinnen. Hoffen wir, dass weitere Forschungen auf diesem Gebiet zur Lösung dieses wichtigen psychologischen Problems beitragen.

Bonn.

P. Chr. Baur.

Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. theol. et phil. Friedrich Wagner, Benefiziat an der Domkirche zu Breslau. Freiburg i. B. 1911, Herder. gr. 8°. VIII und 120 S. *M* 2,50.

Der Verfasser, Sohn des Nationalökonomens Adolph Wagner, dem auch die Schrift zugeeignet ist, erfreut uns hier mit einer zeitgemässen Monographie über die Lehre des Aquinaten von dem natürlichen Gesetz. Gegenüber dem Radikalismus eines Nietzsche und der unklaren und falschen Auffassung mancher neueren Gelehrten, wie Paulsen und Wundt, gilt es besonders den göttlichen Ursprung des Sittengesetzes, seine allgemeine und ewige, von menschlicher Satzung unabhängige Gültigkeit und seine innere Notwendigkeit zu betonen, und da die einschlägige Lehre des hl. Thomas der treueste Ausdruck der altkirchlichen Tradition ist und ihrerseits wieder auf die spätere Zeit massgebend gewirkt hat, so kann in ihrer Darlegung und Erklärung ein Anfang zur zeitgemässen Erledigung des ethischen Problems vom katholischen Standpunkt erblickt werden. In diesem Sinne hat der Verfasser seinen Gegenstand mit hingebendem Fleisse und in gleich klarer und verständlicher wie akademisch vornehmer Form behandelt. Möge er den betretenen literarischen Weg mit Glück weiter verfolgen.

Um der Kritik Raum zu geben, sei es uns gestattet, auf zwei Punkte hinzuweisen.

Einmal hätte der Vf. vielleicht gut getan, den göttlichen Ursprung des Gesetzes an der Hand des Aquinaten eigens philosophisch zu begründen. Die Darstellung wäre dann, auch in diesem Punkte, neben der Autorität des heil. Lehrers auch auf seine Gründe gestützt worden. Wir dürfen freilich nicht verschweigen, dass unser Verfasser geglaubt hat, eine solche Begründung aus systematischen Rücksichten unterlassen zu sollen. Er schreibt S. 28: „Das Dasein (der *lex aeterna*, der sich die *lex naturalis* unterordnet) hatte Thomas aus dem Begriff der göttlichen Providenz gefolgert, deren Realität er in der Lehre von Gott dargetan. Im letzten Grunde setzt demzufolge die Lehre, dass es ein natürliches Sittengesetz gibt, das Dasein Gottes voraus, und sie kann nur als beweisbar gelten,

falls das letztere mit Vernunftgründen bewiesen werden kann. Dass dies der Fall ist, lehrt Thomas ebenfalls im ersten Teil seiner *Summa theologica*; doch liegt es ausserhalb unserer gegenwärtigen Aufgabe, hierauf einzugehen“.

Dann geschieht zweitens in Anm. 4 S. 29 Rietter vielleicht Unrecht, wenn es in seiner Schrift: *Die Moral des hl. Thomas* eine verkehrte Angabe sein soll, dass nach Thomas der göttliche Wille der Grund und die Norm aller sittlichen Tätigkeit sei. Thomas möchte dieses wirklich lehren, nur muss man hier den Willen Gottes nicht im Sinne von freiem Willen oder Willkür nehmen, sondern von einem notwendigen Willen, dessen Gesetz das Wesen Gottes und die Natur der Dinge und seine ewige Weisheit ist. Man vergleiche in der Schrift unseres Verfassers S. 11, Anm. 2, wo es heisst: „Vasquez behauptet, auch die göttliche Vernunft sei nicht Schöpferin des Naturgesetzes (d. h. des natürlichen Sittengesetzes), sondern dieses ergebe sich aus der menschlichen Natur selbst — ein Punkt, auf den später einzugehen sein wird“. Nach unserem Urteil ist der göttliche Wille so sehr Urheber des natürlichen Sittengesetzes und der sittlichen Verpflichtung, dass diese beiden ohne ihn nicht beständen.

Köln-Lindenthal.

Dr. Rolfes.

De actibus humanis. Auctore V. Frins S. J. Pars III: De formanda conscientia. Friburgi Br. 1911, B. Herder. VIII, 312 S. *M* 5.

Nachdem der Verfasser in den beiden ersten Bänden seines gross angelegten moraltheologischen Werkes die menschlichen Handlungen nach ihrer ontologisch-psychologischen und moralischen Seite untersucht hat, beschäftigt er sich in dem vorliegenden dritten Bande mit den schwierigen Fragen, welche sich für die Moralwissenschaft ergeben, wenn die moralischen Qualitäten der Objekte unserer Handlungen unbekannt oder doch nicht sicher und direkt bekannt sind.

Die hohen Vorzüge, welche die beiden ersten Bände auszeichnen und die fast einstimmige Anerkennung der Rezensenten des In- und Auslandes gefunden haben, finden sich auch hier: Klarheit der Fragestellung, Gründlichkeit der Beweisführung, eingehende Berücksichtigung der Väter und Scholastiker, vor allem des hl. Augustinus und des hl. Thomas. Um die seltene Vertrautheit des Vf.s mit der scholastischen Literatur an einem Beispiele zu zeigen, nennen wir die folgenden Autoren, die gelegentlich einer einzigen Frage zitiert sind: Albertus Magnus, Antoninus, Ant. de Corduba, Cathrein, Concina, Conradus, Contenson, Curiel, Durandus, Gerson, Guilelmus Parisiensis, Hadrianus, Lacroix, Moya, Platel, Ressler, Schildere, Sinnichius, Suarez, Terillus, Thomas, Vasquez, Wendrochius.

Das Werk zerfällt in drei Abschnitte. Der erste handelt über die *ignorantia vincibilis* und *invincibilis*. Mit evidenten Argumenten wird gezeigt, dass nicht nur inbezug auf das positive göttliche Gesetz eine unüberwindbare Unwissenheit bestehen kann, sondern auch inbezug auf das Naturgesetz, wenn es sich um Vorschriften handelt, die mit den ersten Prinzipien in einem entfernteren oder weniger klaren Zusammenhange stehen. Diese Unwissenheit entschuldigt, wie gegen Baius, Jansenius und andere dargetan wird, unter allen Umständen von der Sünde.

Der zweite Abschnitt bringt den Beweis, dass für jede sittlich gute Handlung ein Diktamen des Gewissens erforderlich ist. Dieses Diktamen bildet den Schlusssatz eines Syllogismus, dessen Obersatz gewöhnlich der Synderese, dem *habitus naturalis principiorum practicorum per se notorum*, entnommen ist, und dessen Untersatz oft — aber nicht immer — ein Akt der Tugend der Klugheit ist. Das Diktamen des Gewissens muss, als unmittelbare Norm des Handelns, wenigstens subjektiv und praktisch wahr sein. Aber auch dem irrenden Gewissen darf man nicht zuwider handeln. Ist der Irrtum überwindlich, so ist man verpflichtet, ihn abzulegen.

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit dem „Probabilismus“. Die Probabilität ist eine *apparentia quaedam veri antecedens, fallibilis quidem, adeo tamen magna, ut digna sit prudentis hominis assensu* (p. 150) oder nach Terillus: *omne id est probabile, quod utitur motivo, quod plerumque non fallit* (p. 155).

Auf die letztere Definition legt der Vf. besonderes Gewicht. Sie lässt nämlich klar erkennen, dass die beiden Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes zugleich probabel sein können. Es kann ja für das erste Glied eine *apparentia veri* sprechen, die in 20 Fällen 15mal mit Wahrem und 5mal mit Falschem verbunden ist und zugleich für das zweite Glied eine *apparentia veri*, die in 20 Fällen 17mal mit Wahrem und dreimal mit Falschem verbunden ist. Es besitzt dann jedes Glied eine *apparentia veri, quae plerumque non fallit*.

Nachdem er noch gegen Gonzalez und andere die These verteidigt hat, dass ein *motivum probabile* im allgemeinen durch ein entgegengesetztes *motivum probabilis* nicht aufgehoben werde, tritt der Vf. an die Untersuchung der verschiedenen *Moralsysteme* heran. Die beiden Formen des Tutorismus, der Probabiliorismus und Aequiprobabilismus, werden mit schlagenden Argumenten zurückgewiesen. Darauf wird der gemässigte Probabilismus dargelegt und mit zahlreichen, zum Teil neuen Beweisen sorgfältig begründet. Das erste Argument, das am tiefsten *ex visceribus causae* geschöpft ist, lautet folgendermassen: *Lex nos non obligat, nisi quatenus obiecto, circa quod est, rationem moralis necessitatis sive ad amplectendum sive ad fugiendum relate ad nostram voluntatem impresserit vel imposuerit. Atqui id praestare non potest lex, quoties utraque eius*

contradictionis pars de licito et illicito ut vere et solide probabilis menti nostrae obversatur. Ergo.

Auch auf das vierte Argument möchten wir noch besonders hinweisen. Es lautet: Homo vi liberi arbitrii, quod naturaliter possidet, est naturaliter dominus actionum suarum. Atqui ab hoc naturali dominio naturalique possessione suae libertatis non deicitur, nisi certa lex certo attingens ipsum, ipsum ab hoc dominio hacque possessione saltem moraliter certo depellat. Ergo probabilis aut etiam probabilior circa contrariam partem sententia, quippe quae evidenter non sit certa, ipsum in nulla sua actione ligat, sed utpote possidentem liberum ipsum dominumque actionum suarum relinquit. Ergo probabilem licet per se semper sequi sententiam.

Die von vielen angesehenen Vertretern des Probabilismus aufgestellte Behauptung, ein Gesetz, das nach hinreichender Untersuchung noch zweifelhaft bleibe, sei als nicht hinreichend promulgiert anzusehen, wird mit guten Gründen als falsch zurückgewiesen.

Daran reiht sich der historische Nachweis, dass man in der Kirche zu allen Zeiten in zweifelhaften Fällen im Sinne des Probabilismus Entscheidungen getroffen habe, als Zeugen werden angeführt: Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregor von Nazianz, Albertus Magnus, Thomas, Bonaventura und Durandus und dass auch der Römische Stuhl niemals in autoritativer Weise gegen den Probabilismus Stellung genommen hat. Mit einem Anhang über die Auktorität und Lehre des hl. Alphons schliesst das inhaltreiche Werk.

In einem Punkte scheinen mir die Darlegungen des Vf. einer Ergänzung bzw. Berichtigung zu bedürfen. Es scheint mir nämlich die These, dass sich zwei entgegengesetzte Probabilitäten im allgemeinen nicht schwächen oder aufheben, unhaltbar zu sein. Das ergibt sich meines Erachtens klar aus der vom Vf. adoptierten Definition des Terillus, wonach jeder probable Satz als Glied einer Reihe erscheint, die in einem bestimmten Verhältnis aus wahren und falschen Sätzen zusammengesetzt ist. Nehmen wir an, dass zwei Autoritäten A und B von verschiedener Glaubwürdigkeit für ein und denselben Satz eintreten. Bei der Autorität A mögen auf 20 Aussagen 17 wahre und 3 falsche, bei der Autorität B aber auf 20 Aussagen 15 wahre und 5 falsche Sätze kommen. Es hat dann, mathematisch gesprochen, unser Satz kraft der Autorität A die Wahrscheinlichkeit $u = \frac{17}{20}$, kraft der Autorität B die Wahrscheinlichkeit $v = \frac{15}{20}$.

Es ist nun leicht einzusehen, dass sich aus diesen beiden Partialwahrscheinlichkeiten u und v eine Totalwahrscheinlichkeit

$$W = u \cdot v : [u \cdot v + (1-u)(1-v)]$$

ergibt. Es folgt diese Gleichung aus der Erwägung, dass sich W zu $(1-W)$ verhalten muss wie $u \cdot v$ zu $(1-u)(1-v)$. Hier bedeutet W die Wahrscheinlichkeit dafür, dass der Satz wahr, $1-W$ dafür, dass er falsch,

u. v dafür, dass A und B zugleich die Wahrheit sagen, und $\frac{1}{2}(1-u)(1-v)$ dafür, dass beide zugleich die Unwahrheit sagen. Ist also $u = \frac{17}{20}$, $v = \frac{15}{20}$, so resultiert daraus eine Totalwahrscheinlichkeit $\frac{17}{18}$. Es sind also die beiden Autoritäten A und B äquivalent einer einzigen, bei der auf 18 Aussagen 17 wahre und nur eine falsche kommt.

Ganz entsprechend verhält es sich, wenn eine Autorität A mit der Wahrscheinlichkeit u für den Satz, und eine Autorität B mit der Wahrscheinlichkeit v gegen den Satz spricht. Dann erhalten wir für die resultierende Wahrscheinlichkeit W den Ausdruck: $W = u(1-v) : [u(1-v) + v(1-u)]$.

Setzen wir wieder $u = \frac{1}{2}\frac{7}{8}$, $v = \frac{1}{2}\frac{5}{8}$, so ergibt sich $W = \frac{1}{2}\frac{7}{8}$. Es sind also die beiden sich widersprechenden Autoritäten äquivalent einer einzigen, die für den Satz eintritt und bei 26 Aussagen 17mal Wahres und 9mal Falsches aussagt.

Setzen wir $u = 1$, so wird $W = 1$, mag v auch noch so gross sein. Es ist also der Gewissheit gegenüber jede auch noch so grosse entgegenstehende Wahrscheinlichkeit bedeutungslos. Ist u beinahe gleich 1 (z. B. $\frac{19}{20}$), während v einen mittleren Wert hat (z. B. $\frac{3}{4}$), so ist auch W beinahe gleich 1 (nämlich $= \frac{1}{2}\frac{9}{2}$). Es wird also die mittlere Probabilität v durch die viel grössere u ihres ganzen Gewichtes beraubt. Setzen wir $u = v$, so ist $W = \frac{1}{2}$.

Das alles, auch die zuletzt gezogene Konsequenz, stimmt mit dem Urteile des gesunden Menschenverstandes vollkommen überein. Sehe ich nämlich ein, dass die beiden Autoritäten ganz dieselbe Glaubwürdigkeit besitzen, so muss ich ebenso sehr die Falschheit wie die Wahrheit des Satzes erwarten. Ich bin dann in derselben Lage, als wenn ich wüsste, dass der Satz sich in einer Reihe von Sätzen befindet, von denen die eine Hälfte wahr und die andere Hälfte falsch ist. Es hat also der Satz die Wahrscheinlichkeit $\frac{1}{2}$.

Wir fassen das Gesagte zusammen: nimmt man die Definition des Terillus an, wodurch die Probabilität auf die Zugehörigkeit zu einer Reihe von wahren und falschen Sätzen zurückgeführt wird, so kann man nicht leugnen, dass die Einzelprobabilitäten zu einer Totalprobabilität koaleszieren. Es ist nämlich, wie sich mathematisch beweisen lässt, die Zugehörigkeit zu mehreren Reihen, die den verschiedenen auctoritates oder sonstigen *apparentiae veri* entsprechen, äquivalent der Zugehörigkeit zu einer Reihe, die aus den gegebenen Reihen nach bestimmten Regeln gebildet wird.

Ist aber die Definition des Terillus richtig? Es scheint so. Wir können uns in der Tat keinen rechten Begriff von der Probabilität eines Satzes machen, für den ein bestimmter Grund spricht, wenn wir uns nicht, wenigstens ganz im allgemeinen, sagen können, wie sich bei jenen Sätzen, für die ein derartiger Grund spricht, die Zahl der wahren Sätze zu der der falschen verhält. Dass wir dieses Verhältnis nicht exakt angeben können,

tut nichts zur Sache. Der Vf. selbst bemerkt: Dices, nunquam adeo exacte nobis constare de numero verorum, quae cum aliqua apparentia coniungantur. Respondeo id stricte loquendo verum esse, moraliter tamen de eo numero satis constare.

Aus dem Gesagten folgt, dass die innere Verschiedenheit der Gründe, die für oder gegen einen Satz sprechen, eine Vereinigung der betreffenden Wahrscheinlichkeiten nicht hindern kann. Es ist ja der Effekt der verschiedenen Gründe immer derselbe: die Eingliederung des Satzes in eine Reihe von wahren und falschen Sätzen. Diese gleichartigen Effekte verbinden sich in der dargelegten Weise zu einem Totaleffekte.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für das Verhältnis von Freiheit und Gesetz? Nehmen wir an, für die Freiheit (also gegen die Existenz des Gesetzes) spreche die Wahrscheinlichkeit u , gegen die Freiheit (also für die Existenz des Gesetzes) die Wahrscheinlichkeit v . Dann resultiert daraus für die Freiheit die oben näher bestimmte Wahrscheinlichkeit W , für das Gesetz die Wahrscheinlichkeit $1 - W$. Es kann nun das Gesetz den Willen nur dann verpflichten, wenn die Wahrscheinlichkeit $1 - W$ so gross ist, dass sie als moralische Gewissheit angesehen werden muss (vgl. das oben angeführte Argument des Vf.s). Nehmen wir an, das sei der Fall, sobald $1 - W$ den Wert k etwa $\frac{9}{10}$ erreicht, dann wird der Wille dem Gesetze gegenüber im Besitze seiner Freiheit bleiben, wenn $1 - W < \frac{9}{10}$ oder $W > \frac{1}{10}$ ist. Daraus können wir über das Verhältnis von u und v wichtige Schlüsse ziehen. Ist $v > \frac{9}{10}$, so muss $u > \frac{1}{2}$ sein, d. h. ist der für das Gesetz sprechende Grund v so beschaffen, dass er für sich allein betrachtet moralische Gewissheit erzeugen würde, so muss für die Freiheit ein probabeler Grund u sprechen, wenn diese bestehen bleiben soll, und zwar muss u um so grösser sein, je grösser v ist. Ist $v = \frac{1}{2}$, so muss u mindestens gleich $\frac{1}{2}$ sein, ist $v = \frac{9}{10}$, so muss u mindestens gleich $\frac{1}{10}$ sein. Es genügt also nicht jede beliebige Probabilität $u > \frac{1}{2}$, es muss u vielmehr einen bestimmten von v abhängigen Minimalwert erreichen, damit die Freiheit dem Gesetze gegenüber bestehen bleibe.

Ist $v < \frac{9}{10}$, d. h. sind die Gründe, die für das Gesetz sprechen, für sich allein betrachtet, nicht imstande, diesem moralische Gewissheit zu verleihen, so sind besondere Gründe für die Freiheit gar nicht notwendig, damit diese erhalten bleibe.

Wir kommen so zu Resultaten, die mit den Thesen des gemässigten Probabilismus übereinstimmen, ja denselben zum Teil eine exaktere Form geben. So betonen zwar die Probabilisten, dass der für die Freiheit sprechende Grund nicht nur absolut, sondern auch comparative probabel sein müsse, geben aber nicht an, wann denn eine Wahrscheinlichkeit im Vergleiche zu einer grösseren entgegengesetzten noch als wahre Probabilität bezeichnet werden kann. Wie wir soeben gesehen haben, ist dazu erforderlich, dass u einen gewissen Minimalwert erreicht, einen Wert,

der mit wachsendem v zunimmt, und wie sich leicht zeigen lässt, um so kleiner ist, je grösser die Wahrscheinlichkeit k ist, die wir als moralische Gewissheit betrachten.

Fulda.

Dr. E. Hartmann.

Sozialpädagogik.

Sozialpädagogische Essays. Von Georg Wendel. Berlin 1911, Bernhard Simion Nachf. 46 S.

Die Sozialpädagogik hält die pädagogischen Kreise noch immer in Spannung. Die Sozialpädagogik hat eine Spitze gegen die Pädagogik Herbarts. Herbart kennt keine anderen Erziehungsziele als die Zwecke des Individuums. Dadurch muss natürlich der Ausblick auf die sozialen Faktoren der Erziehung verloren gehen. Unsere wirtschaftlichen Verhältnisse aber fordern ganz energisch die Betonung des sozialen Momentes in der Erziehung. Es ist darum ein Verdienst der modernen Sozialpädagogik, dass sie die sozialen Faktoren der Erziehung in den Vordergrund rückt. Aber darüber darf das individuelle Moment nicht vernachlässigt werden. Die individuelle und soziale Betrachtungsweise müssen sich ergänzen. Es ist darum ein Grundfehler, wenn radikale Vertreter der Sozialpädagogik die Selbständigkeit des Individuums dem Gesellschaftsstaate opfern. Diesen Tendenzen gegenüber muss mit Recht der Selbständigkeit des Individuums und der Individualität das Wort geredet werden. Darum fordert der Vf. auch die Psychologie als Grundlage der Pädagogik. Aber auch die Ethik gehört zur Fundamentierung der Pädagogik. Solche Forderungen sind eigentlich selbstverständlich. Aber sie müssen erhoben werden, weil Natorp in seiner „Sozialpädagogik“ sich eine Willensentwicklung konstruiert, die allen psychologischen Tatsachen Hohn spricht. Ich möchte aber nicht so sehr der Individualität als vielmehr der Persönlichkeit das Wort reden. Der Vf. begeht den Fehler, dass er Individualität und Persönlichkeit einfach ohne weiteres identifiziert. An diesem *πρώτον ψεύδος* leidet auch die moderne Freiheitspädagogik (Ellen Key, Ludwig Gurlitt). Die Individualität ist das Niedere, die Persönlichkeit das Höhere. Die Individualität muss untergehen, wenn die Persönlichkeit aufstehen soll. Individualität ist Zerstreung, Persönlichkeit ist Konzentration.

Bei den Schülerselbstmorden ist der Vf. mit Recht der Ansicht, dass sie in seltenen Fällen in geistiger Umnachtung begangen werden. Der Gründe sind verschiedene. „Um diese aber zu erkennen, muss man in das Seelenleben verschieden gearteter Individuen, auch der Ausnahmenaturen, der krankhaft reizbaren, nervösen und sonst anormalen Naturen sich zu versenken vermögen, muss man mit einem Wort Individualpsychologie treiben. Bei jugendlichen Selbstmördern wird man die Ent-

wicklung der jugendlichen Psyche zu studieren Anlass nehmen und sich darüber klar werden müssen, dass der jugendliche Organismus an sich weicher, biegsamer, elastischer und daher für Eindrücke jeder Art weit empfänglicher ist als der des Erwachsenen, — ein von den Eltern oft ganz übersehener Umstand“. Der Vf. glaubt viele Kinderselbstmorde auf die gänzliche Entfremdung der Kinder von den Eltern und auf mangelnde Freiheit in der Wahl des Berufes zurückführen zu dürfen. Dafür müssten erst Beweise erbracht werden.

„Vielfach sind Depressionen verschiedenster Art die Ursache des Selbstmordes. Es kann sich eine pessimistische Lebensauffassung in der jugendlichen Psyche gebildet haben, Verzweiflung, Weltschmerz u. dgl. Es gibt eine ganze Weltschmerz-Literatur, eine Weltschmerz-dichtung, eine Weltschmerzphilosophie, — und man wird nicht sagen können, dass sie nicht bei dem unsäglichen Elend sozialer Misstände und Missverhältnisse jeder Art zum grossen Teil berechtigt wäre“. Hier hat der Vf. offenbar eine Hauptursache angegeben. Unsere moderne Lebensführung, lasterhaftes Leben und soziale Verhältnisse sind wohl geeignet, in der jugendlichen Seele solche Depressionen zu erzeugen, welche zum Selbstmord führen können. Die schlechte Lektüre darf nicht übersehen werden. Der Vf. beschränkt sich darauf, die Ursachen jugendlicher Selbstmorde aufzudecken. Diese Einsicht ist allerdings sehr wichtig. Aufgrund dieser Einsichten sollten aber Vorbeugungsmassnahmen zur Verhütung jugendlicher Selbstmorde vorgeschlagen werden. Die Selbstmörder fühlen sich den Schicksalsschlägen des Lebens nicht gewachsen. Es fehlt ihnen an Willensstärke. Es muss darum eine willensstarke Jugend herangezogen werden, welche, geistig und körperlich gesund, dem Ernst des Lebens trotzen kann.

Der Vf. tritt für die eifrige Pflege des Sports ein. „Diese körperlichen Genüsse, wie sie uns Schwimmen, Rudern, Turnen, Sports jeder Art bieten, gehören zu den höchsten Genüssen überhaupt, und sie sind auch für die Seele, den ganzen physischen und geistigen Habitus von unendlichem Wert. Ein Mensch, der Sport treibt, unterscheidet sich wesentlich von einem bloss geistigen Arbeiter, er steht um eine Stufe höher. Ja, er wird auch zu seiner beruflichen, geistigen Arbeit weit geschickter sein als der Nichtsportsmann, der gar nicht gewöhnt ist, eine Sache frisch anzugreifen und in jedem Augenblick die körperliche und geistige Spannkraft zu entwickeln, welche den trainierten Sportsmann so vorteilhaft vor diesem auszeichnet. Gegenüber der sinnfeindlichen Tendenz des spiritualistischen Christentums loben wir uns die altheidnischen Genüsse des Schwimmens, der Leichtgymnastik jeder Art und halten auch heute ganz vernachlässigte Sports wie Springen, Diskuswerfen, Gewichtheben, Ringen, Boxen für sehr empfehlenswert, denn nur eine allseitige körperliche Ausbildung kommt dem ganzen Körper zugute“.

Aus diesen Zeilen spricht eine masslose Ueberschätzung des Sports. Förster schreibt: „Keinem denkenden Pädagogen wird entgehen können, dass die physische Ausbildung ohne starkes Gegengewicht an Seelenkultur stets die Tendenz hat, zu einem Muskelprotzentum und einem Wachstum des physischen Selbstgefühls zu entarten, das für die wahre Kultur des Menschen geradezu zerstörende Wirkungen mit sich bringt“. Mit der übermässigen Kultur des Körpers erhalten die sinnlichen Triebe neue Nahrung. Payot sagt über die modernen Sportsübertreibungen, dass sie uns zur Tierheit zurückführen. „Es gibt viel schlechtes Volk in Attika,“ sagt schon Euripides, „aber die schlechtesten Kerle, das sind die Athleten“.

Wer aus dem Schriftchen sozialpädagogische Belehrung sich holen will, wird sich arg enttäuscht sehen. Der Vf. scheint sich über Sozialpädagogik nicht recht klar zu sein.

Zangberg (Bayern).

Dr. M. Lechner.

Religionsphilosophie.

Religion und Ethos. Ein Beitrag zur Darlegung und Apologie des Wahrheitsgehaltes der theozentrischen Moral. Von Dr. theol. et phil. Carl Christoph Scherer. Paderborn 1908, Ferdinand Schöningh. X, 207 S. *Nb* 4,40.

Die vorliegende Schrift, deren Besprechung sich leider verzögert hat, kennzeichnet sich, wie der Untertitel verkündet, als eine Apologie der religiös begründeten Moral. Speziell setzt sich der Verfasser die Aufgabe, in eine Auseinandersetzung mit einigen der bedeutsamsten Vertreter der autonomen Moral einzutreten. Dies in der Weise, dass besonders auch die Ergebnisse der modernen Religionsforschung zu Hilfe genommen werden. Mit anerkennenswerter Entschiedenheit verbindet hierbei S. ein ernstliches Bemühen, der gegnerischen Lehre gerecht zu werden und deren brauchbare Bestandteile herauszuschälen. Vor allem wird so gegenüber Eugen Dühring die Religion und ihre sittliche Bedeutung ins Licht gerückt. Georg v. Gizycki sodann wird nicht ohne Schärfe entgegengehalten, dass seine Lehre widersprechende Elemente einschliesst, dass es ein Widerspruch ist, Hedonist zu sein und zugleich den erhabenen und ernsten Charakter der kantischen Moral übernehmen zu wollen, ein Widerspruch auch, sittliche Werte selbst in Lustempfindungen aufzulösen und andere Systeme des Egoismus und der Lohnsucht zu beschuldigen. Mit durchschlagenden Gründen widerlegt S. Kants Formalismus, wenn auch dessen Rechtfertigung durch Messer wohl zu günstig beurteilt ist. Zutreffend ist ebenso, was gegen den Rigorismus und den Mangel an innerer Einheit der kantischen Ethik vorgebracht wird. Hingegen scheinen die dem Apriorismus Kants

gemachten Zugeständnisse zu weit zu gehen. Dass das „ethische Werturteil als solches“ „vor aller Erfahrung da ist“ (S. 61), trifft doch nicht zu. Die Empirie dient nicht bloss zur Feststellung „sittlicher Tatbestände“, sondern auch zur „Begründung des Moralprinzips“. Und am wenigsten dürfte S. im Rechte sein, wenn er meint, Kant „durchaus beipflichten“ zu sollen, sofern dieser den apriorischen Charakter sittlicher Vorstellungen aus deren allgemeiner Gültigkeit folgern will. Auch unsere allgemeinsten sittlichen Forderungen lassen sich nicht ohne Zusammenhang mit der Erfahrung begründen. Mit Kant ist zum guten Teil auch schon die Lippssche Ethik gewürdigt, sofern hier der Formalismus wiederkehrt. Weitaus der grösste Raum ist Wilh. Wundt gewidmet, wobei zugleich auf Paulsen Bezug genommen wird. Gegen Wundts Lehre, dass die historische Entwicklung allgemein mehr und mehr die Emanzipation der Moral von der Religion mit sich führt, werden mit Geschick die eigenen Forschungsergebnisse ausgenützt. Besonders gelungen sind auch die Ausführungen gegen W.s Versuch, die Religion vor allem zu einer Funktion des Gefühlslebens zu stempeln. Mindestens mit demselben Recht wie die subjektiv-formelle Seite des Wundtschen Religionsbegriffs wäre freilich auch dessen inhaltliches Moment beanstandet worden; ein „ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüts vollkommen entsprechendes Dasein“, wie W. meint, begründet doch nicht den Inhalt der Religion. Der Lehre, dass Zwecke und Motive des sittlichen Lebens inhaltlich verschieden sind, kann wohl nur mit einer Unterscheidung zugestimmt werden. In Bezug auf den einzelnen Fall, ja; aber nicht, wenn die Sittlichkeit als Ganzes ins Auge gefasst wird. Die sittliche Gesinnung überhaupt kann keinen andern Inhalt haben, als die Sittlichkeit ihrem objektiven Sein nach. Wie S. zu W.s Fassung des obersten sittlichen Zweckes Stellung nehmen will, ist nicht völlig klar.

Eine in wenigen Einzelheiten abweichende Meinung vermag selbstverständlich dem Wert des Buches nicht Eintrag zu tun. S.s kritische Ausführungen verdienen bei Freund und Gegner ernstliche Beachtung. In einer weiteren Schrift will der Vf. übergehen zum positiven Nachweis dafür, dass eine sittliche Lebensordnung nur auf religiöser Basis zu begründen ist, ein Vorhaben, dessen Ausführung darnach mit Interesse erwartet werden darf.

Eichstätt.

Prof. Dr. M. Wittmann.

Weltanschauung.

Grundprobleme der christlichen Weltanschauung. Vorträge von Dr. Heinrich Straubinger, a. o. Professor der Apologetik an der Universität Freiburg i. Br. Freiburg i. B. 1911, Herder. 16°. VIII und 142 S.

Gott und die Welt, Gott und der Mensch, Gott in den Religionen der Heiden, Gott in der Religion der Bibel, Gott und Christus, Christus und die Kirche, Christentum und Persönlichkeit, Religiöse Wahrheit und katholisches Dogma: Diese kurze Inhaltsübersicht zeigt, dass die aus einer Reihe von Vorträgen hervorgegangene Schrift des Freiburger Professors aktuelle Probleme, so recht Gegenwartsfragen ventiliert. Ohne sich lange über die Aufwickelung des Problems zu verbreiten, setzt der Verfasser die Problemstellung voraus, und in den Schatz seines philosophisch-theologischen und apologetischen Wissens greifend, bietet er in prägnanter Kürze und geradezu klassischer Darstellung, packend und lichtvoll überall den Beweis führend, überraschend viel Positives, Aktuelles, Wertvolles. Gleichsam spielend werden die schweren Fragen gelöst, ohne jedes rednerische Beiwerk tritt uns, wie es des Vfs. Absicht ist, die Wahrheit selber klar, präzise, mit ihrer Allgewalt entgegen, ihr eigener Anwalt.

Zum Schluss noch eine oder die andere Ausstellung, von geringer Tragweite. S. 17 dürfte meines Erachtens das schlechthinnige Uebernatürliche zur Vermeidung von Verwechslungen etwas nachdrücklicher hervorgehoben sein. S. 23 ist die Rede von der „punktartigen Kleinheit und Geschlossenheit“ der Menschenseele, und S. 35 heisst es, „in Gott fallen also Sein und Wesen, Denken und Wollen zeitlich und einheitlich zusammen“, wo eventuell durch Aenderung des Ausdrucks Missverständnissen vorgebeugt werden könnte; Kleinigkeiten, die dem dauernden Wert des Buches keinen Eintrag tun.

Hünfeld.

P. Joh. Dindinger O. M. I.

Geschichte der Philosophie.

Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. Von Fr. Kirchner. 4. Auflage. Bearbeitet von G. Runze. Leipzig 1911, Weber.

Es fehlt gegenwärtig nicht an Darstellungen der Geschichte der Philosophie, und alle finden, wie auch diese 4. Auflage zeigt, reichlichen Absatz. Dies hat seinen Grund in der allgemeinen historischen Richtung unserer Zeit und insbesondere in der Trostlosigkeit der systematischen

Philosophie, welche nichts allgemein Gültiges bieten kann, im Gegenteil in immer grössere Verwirrung und Ratlosigkeit gerät. Darum halten sich auch die Studierenden, die ein philosophisches Examen bestehen müssen, am vorteilhaftesten an die Geschichte der Philosophie, und die Examinatoren kommen ihnen darin aus eigenem Interesse entgegen.

Es ist aber auch nun zu wünschen, dass es nicht an verschiedenen „Geschichten der Philosophie“ gebricht; denn eine jede Einzel-Leistung kann dem Vorwurf der Einseitigkeit nicht entgehen. Und dies aus doppeltem Grunde.

Erstens beurteilt jeder die philosophischen Systeme von seinem eigenen System aus, selbst wenn er nicht direkt Kritik übt; es ist kaum zu vermeiden, dass er je nach der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit seinen eigenen Anschauungen die fremden günstig oder ungünstig, im rechten oder schiefen Lichte darstellt. Zweitens aber ist es kaum möglich, dass der einzelne alle Systeme durch eigenes Studium kennen lernt, er muss sich vielfach auf andere, auf deren Spezialstudien stützen. Wenn er nun auch sachgemäss über die eigenen Studien berichten kann, dafür dass die übernommenen Darstellungen objektiv zutreffen, hat er und haben die Leser keine Gewähr.

Gerade dieser Uebelstand macht sich in vorliegender Geschichte der Philosophie sehr unangenehm bemerkbar. Man kann ganz deutlich sehen, was auf eigenen Studien und was auf fremdem Urteile beruht. In der Darstellung des Kantischen Systems macht der Vf. sich unabhängig von der landläufigen Verhimmelung des Königsberger Riesen und deckt ganz erbarmungslos die Mängel des Systems auf. Dagegen kann man unschwer erkennen, dass er die Scholastik und insbesondere den hl. Thomas nach den landläufigen Vorurteilen einschätzt. Die Scholastiker glaubt man eben, auch ohne sie gründlich studiert zu haben, verachten zu können.

Schon die Bemerkung, mit welcher die scholastische Periode eingeleitet wird: „Am Hofe Friedrichs herrschte ein freier, modern anmutender Geist“ lässt auf keine objektive Beurteilung der kirchlich gesinnten Scholastiker schliessen. Die muhammedanischen Liebhabereien Friedrichs, sein Harem muten einen Christen wenig angenehm an.

Das allgemeine Urteil über Thomas von A. lautet:

„Thomas ist weder ein selbständiger, noch ein genialer Denker, sondern nur durch seine systematische Verbindung der Kirchenlehre mit Alberts, resp. mit des Aristoteles Anschauungen hervorragend. Schon bei Lebzeiten als Doctor angelicus gefeiert, ist er 1235 unter die Heiligen aufgenommen, 1567 zum fünften grossen Kirchenlehrer erhoben und 1879 von Leo XIII. als Quell aller Wahrheit und als Norm für alle Wissenschaften gefeiert worden.“ „Die strenge Sonderung zwischen Rationellem und Offenbartem in der Theologie, welche Thomas zuerst durchführte, hat als

„Thomismus“ die Herrschaft in der katholischen und evangelischen Kirche erlangt und findet sich auch bei Locke, Leibniz und Lessing. Aber hierin müssen wir einen Dualismus erkennen, der, charakteristisch für jede Verbindung von Philosophie und Theologie, sich bei allen Lehren des Thomas zeigt“. Jedoch „siegte das praktisch-kirchliche Interesse über sein freies theoretisches, das Uebernatürliche über das Natürliche“.

Nicht Thomas, sondern Skotus „ist der grösste Scholastiker“. Skotus „ist viel selbständiger, gründlicher und konsequenter als Albert und Thomas“.

Sehr schlecht kommt auch der Vorläufer der Scholastik, der hl. Anselm, weg. Namentlich ist seine Genugtuungstheorie „ungenügend“. Neun Gründe werden gegen sie vorgebracht. Zu Gabr. Biel, „dem letzten Scholastiker“, wird bemerkt, „dass es bis heute noch viele von der Zunft gibt“.

Nach diesen wenigen Proben muss man schliessen, dass der Vf. gerade so wie seine Gewährsmänner nicht eigene Studien über die Scholastik gemacht hat. Anders, wenn es sich um die Darstellung und Beurteilung des kantischen Systems handelt. Dabei sollen wir freilich nicht vergessen, „dass man ihn mit Recht nicht bloss den ‚Alles Zermalmer‘ (M. Mendelssohn), sondern den ‚Riesen unter den Zwergen‘ genannt hat“. Diese Verbeugung vor dem Riesenphilosophen, an dem der Geschichtsschreiber und Kritiker wenig Gutes übrig lässt, deckt sich mit dem Urteile des Herausgebers der „Kantstudien“, Vaihinger, der die ungeheuerliche Behauptung wagt, dass die „Kritik der reinen Vernunft“ das widerspruchsvollste und zugleich genialste Werk sei. Das ist Nietzsches Umwertung aller Werte, auch der Wahrheit.

Doch hören wir die Kritik des Vfs.

„Zunächst ist seine Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen anfechtbar“. Und doch bildet diese Unterscheidung den Ausgangspunkt der kantischen Erkenntnislehre.

„Ungenau ist auch Kants Stellungnahme zu den drei Vermögen, die er uns beilegt: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft“.

„Auch in Bezug auf Raum und Zeit schwankt er, indem er sie gewöhnlich reine Anschauung, bisweilen aber auch ‚Elementarbegriffe der Sinnlichkeit‘ nennt“. „Hier wie so oft ist Kant mehrdeutig. Daher bleibt auch seine Aufzählung der reinen Formen unvollständig . . . Ist der Raum eine uns organisch angeborene Anschauungsform, so ist schwer zu sagen, ob nicht das Ansich der Dinge, das denken zu müssen doch vielleicht auch zu unserer geistigen Struktur gehört, mit eben jener Anschauungsform aufs engste verflochten sein muss. Freilich wird Kants Lehre vom Ding an sich, das manchmal wie ein beängstigendes Gespenst anmutet, meist missverstanden . . . Aber trotzdem spielt jenes Gespenst bei Kant eine unheimliche Rolle . . .⁸ Manche Beurteiler meinen, Kant habe die Frage nach dem Ding an sich etwas mystisch dunkel gelassen, um dadurch das

Gebiet der ‚praktischen Vernunft‘, das ihn in der dritten Periode besonders anzog, zu sichern . . . „Diese ‚Kritik der reinen Vernunft‘ ist nicht frei von Widersprüchen“.

Bedenklicher noch ist es um den Begriff der kantischen Freiheit bestellt . . . „In Wirklichkeit sind alle unsere Handlungen bestimmt, aber — ‚wir denken uns frei‘. . . So ist also Kants Sittenlehre, so rigoros sie auftritt, doch nicht mit definitiver Gewissheit begründet“.

Dies tritt auch in seiner Stellung zur Religion hervor. „Von dem Wesen der Religion als einer den ganzen Menschen durchdringenden und beseligenden Lebensmacht, hatte Kant überhaupt keine Ahnung . . . Es erleichtert uns die Religion die Sittlichkeit durch Hinzufügung der Hoffnung auf eine der Tugend entsprechende Glückseligkeit — offenbar wieder eine eudämonistische Ansicht. Die Natur sollen wir nicht teleologisch betrachten, und doch finden wir uns, meint Kant, dazu genötigt . . . die mechanischen und finalen Ursachen in der Natur mag ein intuitiver Verstand, wir müssen alles in der Natur mechanisch betrachten, ohne doch für einige Objekte eine andere Kausalität ganz auszuschliessen. So richtig auch Kant die Hypothese aufstellte, dass vielleicht alle Lebewesen aus einer Urmutter sich entwickelt haben, so schlägt doch auch hier sein Mystizismus durch, wenn er den Naturmechanismus einem bewussten übersinnlichen Substrate, dem Dinge an sich, unterwirft“.

„Bleibt auch nach diesem Ueberblick von Kants System wenig übrig, so müssen wir doch seinen Scharfsinn, moralischen Ernst und umfassenden Tiefblick bewundern . . . alles dieses harmoniert mit Kants idealistischer Betonung des Subjekts. Freilich streifte er durch seine schwankende Fassung des ‚Dinges an sich‘ nahe an den Idealismus Fichtes; und die zahlreichen Bedenken gegen alle Teile seines Systems blieben weder Freunden noch Gegnern verborgen“.

Man sieht, der Vf. ist bestrebt, die Systeme objektiv darzustellen; das gelingt ihm natürlich nur da, wo er auf eigene Studien sich stützt, wo er landläufigen Vorurteilen, wie sie über die Scholastik im Umlauf sind, folgt, kann von Objektivität nicht die Rede sein.

Fulda.

Dr. C. Gutberlet.