Zur neuesten philosophischen Litteratur [Fortsetzung]

Autor(en): **Glossner, M.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **10 (1896)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761866

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

I.

(Fortsetzung.)

Den vergeblichen Versuchen gegenüber, die Philosophie auf modernem Fundamente zu regenerieren, ist das Erscheinen eines neuen Lehrbuchs der theoretischen Philosophie auf thomistischer Grundlage (6.) als ein erfreuliches Zeichen zu begrüſsen. Der Vf. (Dr. V. Grimmich) gehört einem Orden an, der selbst noch zur Zeit des Verfalls der katholischen Schulen für die Pflege des thomistischen Studiums tüchtige Vertreter lieferte. Die Lehre des hl. Thomas ist fast durchweg — mit einer alsbald zu besprechenden Ausnahme von Bedeutung — getreu wiedergegeben und sowohl durch Angabe der Quellen als auch durch zahlreiche Anführungen im Originaltext belegt. In der letzteren Beziehung ist fast des Guten zu viel geschehen, indem der Text des Buches zuweilen thatsächlich wie ein schwacher Schatten über die langen Anmerkungen hinüberstreift. Manche der letzteren aus Autoren, die mit der thomistischen Philosophie wenig oder nichts zu schaffen haben, könnten ohne Verlust, ja mit Gewinn für den Zweck und die Verbreitung des Buches ganz entbehrt werden. Der Vf. hätte damit teils Raum für eine ausführlichere Darstellung der von ihm sogenannten „formalen Logik“ der scholastischen logica minor gewonnen, teils wäre sein Buch nicht zu dem Umfang angeschwollen, der seiner wünschenswerten Einführung in Schulen hinderlich sein dürfte. — Die oben angedeutete Ausnahme betrifft die Erkenntnislehre. Die Darstellung derselben ist nämlich nicht durchweg befriedigend. Zwar trägt der Vf. die thomistische Abstraktionstheorie vor und nimmt mit dem hl. Thomas auſser dem möglichen Verstand (intellectus possibilis, d. h. dem intellektuellen Erkenntnisvermögen) eine wirkende Kraft (den intell. agens) an, dessen Funktion im allgemeinen richtig bestimmt ist. Aber auch dieser Teil seiner Darstellung erweckt Zweifel, ob der thomistische Standpunkt konsequent festgehalten ist, in dem die Auffassung des Suarez ohne jede Andeutung, ob sie sich mit der thomistischen decke,

angezogen wird. Aber auch hiervon abgesehen trägt der Vf. durch die von Alois Schmid entlehnte Annahme aprioristischer Erkennntnisformen (S. 145), deren sich der intellectus agens gleichsam als Werkzeug bedienen soll, um das sinnliche Erkennen zu vergeistigen (S. 148), ein durchaus fremdes Element in den geschlossenen Gedankenkreis des englischen Lehrers hinein. Dieser kennt keine „aprioristischen Erkenntnisformen" und kann keine solchen kennen. „Aprioristische Formen des Raumes und der Zeit, des Seins" u. s. w. (S. 145) haben im System eines Kant und der modernen Idealisten einen Sinn, nicht aber in dem des Aristoteles und des englischen Lehrers, die kein anderes A priori kennen, als das des Erkenntnis- und Abstraktionsvermögens. Zur Erklärung des allgemeinen und notwendigen Charakters unserer Verstandeserkenntnis genügt vollkommen das Licht des intellectus agens, der im Sinnenbild zunächst die allgemeinsten Bestimmungen des Wirklichen erkennbar macht. Im Lichte des wirkenden Verstandes abstrahieren wir die Begriffe des Seins, des Einen u. s. w., deren Vergleichung die allgemeinsten Verstandesgrundsätze ergibt. Auf diese Weise entsteht der habitus principiorum, der kein angeborner, sondern ein erworbener ist. Entgegnet man uns, man wolle nur das in der Kantschen Kritik enthaltene Wahrheitsmoment dem Empirismus gegenüber zur Geltung bringen, so erwidern wir, die von Kant vertretene Wahrheit liege nicht in seinem Apriorismus, sondern in dem Festhalten an der Thatsache allgemeiner und notwendiger Erkenntnis, ohne welche Wissenschaft unmöglich ist. Denn es ist falsch, wenn der Vf. mit Schmid behauptet, die Form der Allgemeinheit sei eine aprioristische (S. 149) und das menschlich geistige Erkennen erfasse das durch die Sinneswahrnehmung gebotene Material nach aprioristischen Formen (ebd.); vielmehr ist die Allgemeinheit, formell und logisch betrachtet, etwas Sekundäres, erst aus der durch Reflexion bewirkten Beziehung und Vergleichung auf die und mit der sinnlichen Erkenntnis des Individuellen Resultierendes. Nicht durch Applikation allgemeiner Erkenntnisformen auf den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, mögen dieselben als etwas Fertiges oder als blofse Anlage gedacht werden, wird dieser Inhalt vergeistigt, sondern der durch die Wirksamkeit des int. agens vergeistigte Inhalt stellt sich für die Reflexion als ein formell Allgemeines dar. Etwas anderes zwar ist die metaphysische (fundamentale), etwas anderes die logische (formelle) Allgemeinheit; jene aber ist eben die durch den intellectus agens bewirkte Immaterialität der intellektuellen Vorstellung selbst.

Also entweder den aristotelisch-thomistischen wirkenden, d. h. das Sensible intelligibel machenden Verstand oder den Kantschen Apriorismus! Eine Verbindung beider ist ein Unding! Vom Standpunkt der thomistischen Erkenntnislehre gibt es nur analytische Urteile a priori, nicht synthetische. Wenn der Vf. von synthetischen Urteilen a priori spricht, so liegt hierin trotz des beschränkenden Zusatzes: „im wahren Sinne des Wortes" ein Abfall von der thomistischen Lehre oder ein Verderbnis derselben. Anders verhält sich die Sache bei Schmid, der den int. agens konsequent verwirft oder beiseite läſst und seinen Apriorismus mit einer idealistisch-ontologistischen Metaphysik in Verbindung bringt.

Dem Herrn Dr. Schmid ist „von gewisser Seite" gegen den Vorwurf des Kantianismus eine warme Verteidigung zu teil geworden, die wir nicht unbeantwortet lassen zu dürfen glauben. Zwar ist in Schmids Erkenntnistheorie weniger Kantianismus als vielmehr Ontologismus und Theosophismus zu finden. Immerhin aber sind es Kantsche Einflüsse, insbesondere sein Apriorismus, die wie die idealistischen Systeme Fichtes, Schellings und Hegels auch den Schmidschen „gemäſsigten Ontologismus" veranlaſsten. Wohl gibt man von jener Seite (auf welcher man übrigens selbst nicht umhin kann, gegen den partiellen Phänomenalismus und — um uns kurz auszudrücken — Kausalitätsrealismus Schmids zu polemisieren) zu, daſs die Redeweise Schmids im Kantschen Sinne gedeutet werden könne, meint aber, es sei für einen „bedächtigen" Leser ein Leichtes, „die miſsverständlichen Redewendungen Schmids sich zurechtzulegen." Nun so einfach scheint uns die Sache nicht zu liegen. Denn der Anwalt der Schmidschen Erkenntnislehre findet es nicht nur nötig, die Schmidschen „Redewendungen" in seine eigene Sprache zu übersetzen, sondern greift wiederholt zu „Vermutungen" und spricht überdies von „dunkler" Redeweise. Das Dunkel besteht jedoch nur für den, der es unterläſst, die Schmidschen Gedanken als Ganzes in ihrem Zusammenhang, wie sie in den verschiedenen Schriften Schmids ausgeprägt sind, aufzufassen. Wer die „tiefere Grundlage", die Schmid der scholastischen Lehre geben will, kennt, der weiſs, daſs es ihm sowohl mit der „erkenntnistheoretischen Begründung" der Logik und Metaphysik als auch mit dem universellen methodischen Zweifel vollkommen ernst ist. Die tiefere Grundlage aber bildet der „gemäſsigte" Ontologismus, dem Dr. Schmid nicht allein in seinen sonstigen Schriften, sondern auch in der „Erkenntnislehre" einen hinreichend deutlichen Ausdruck gibt. Schmid teilt den Grundirrtum der neueren Philosophie überhaupt und der

intellektualistischen Richtung derselben im besonderen, dafs der menschliche Geist zunächst nur einem subjektiven Bewufstseinsinhalt gegenüberstehe, sucht aber den idealistischen Konsequenzen durch glaubensphilosophische, ontologistische und theosophistische Wendungen zu entgehen. Über die diesbezüglichen Äufserungen wie überhaupt über den Abschnitt von der Gotteserkenntnis in der Schmidschen Erkenntnislehre geht jene Verteidigung einfach mit Stillschweigen hinweg. Es ist freilich nur zu evident, dafs dieser Abschnitt nichts weniger als „höchst lehrreiche, wichtige und zutreffende Auseinandersetzungen" bietet. Wir haben uns hierüber im Jahrb. Bd. VIII S. 225 ff. und S. 283 ausgesprochen und glauben keinen Grund zu haben, von dem dort Gesagten auch nur ein Wort zurückzunehmen. Aufser den daselbst (S. 290) citierten Stellen aus der „Erkenntnislehre" verweisen wir noch auf den charakteristischen Ausspruch S. 116 des zweiten Bandes: a priori für unser Wissen sei die Wesenheit Gottes ihrem Was nach, a posteriori ihrem Dafs nach, eine Ansicht, die zu dem ontologisch-theosophischen und glaubensphilosophischen Standpunkt Schmids vortrefflich stimmt, im scholastischen Ideenkreise aber schlechterdings keinen Platz findet. Denn mag man zur Beschönigung des Schmidschen Apriorismus sagen, was man will, so steht nun einmal als harte Thatsache fest, dafs Schmid die Gottesidee und alle nach seiner Meinung darin eingeschlossenen Vernunftbegriffe und Vernunftideen als ein A priori betrachtet, das an der Erfahrung zur Entwicklung und zum Bewufstsein kommt und dessen objektive Realität nur durch Glauben verbürgt ist, so dafs Schmids Realismus nur ein glaubensphilosophischer Realismus ist. Den Nachweis hierfür aus den Schmidschen Schriften zu liefern, dürfte durchaus nicht schwer fallen. Wenn sich bei Schmid aufser den angeblich nur mifsverständlichen auch korrekte Aussprüche und Ausführungen im thomistischen Sinne finden, und wenn Schmid im guten Glauben sich für einen Vertreter der aristotelisch-thomistischen Philosophie zu halten scheint, so beweist dies eben nur die in einem Denken, welches Unvereinbares zu vereinbaren und da zu versöhnen sucht, wo eine Versöhnung unmöglich ist, unvermeidliche Konfusion.

Um zu unserem thomistischen Lehrbuch zurückzukommen, so scheint uns die Behandlung der Theorie der eingebornen Ideen nach dem Kriticismus Kants und den aus ihm hervorgegangenen idealistischen Systemen nicht gerechtfertigt. Auch die innere Konsequenz in der Entwicklung des modernen subjektivistischen Gedankens und nicht allein der geschichtliche Gang dieser Entwicklung verlangt, wie wir bei einer andern Gelegenheit

nachgewiesen haben (Das objektive Princip u. s. w. Regensburg, Pustet), eine andere Anordnung, derzufolge die Systeme Descartes', Leibnitz', Malebranche' dem Kantschen Kriticismus voranzugehen haben; denn der Idealismus Kants wie derjenige seiner Nachfolger ist bereits keimhaft in den vorgenannten Systemen angelegt. Für das Verständnis und die Widerlegung all dieser erkenntnistheoretischen Systeme ist die richtige durch den geschichtlichen Gang und den inneren Zusammenhang gebotene Anordnung keineswegs gleichgültig. — An der Darstellung der Metaphysik haben wir nur die Einteilung in allgemeine und specielle und dieser wiederum in Kosmologie, Psychologie und Theodicée zu beanstanden. Trotz des Vorgangs Zigliaras und anderer vermögen wir diese Einteilung weder als thomistisch noch als berechtigt anzuerkennen. Schon die Bestimmung des Formalobjekts der Metaphysik einerseits und der Kosmologie andererseits beweist, dafs die letztere keine metaphysische Disciplin ist. Auch mit der Unterscheidung einer metaphysischen und empirischen Psychologie können wir uns nicht befreunden. Man mag bei dem grofsen Umfange, den psychologische Untersuchungen heutzutage genommen haben, zwischen der allgemeinen und speciellen Seelenlehre unterscheiden: die Aufstellung einer metaphysischen Psychologie aber widerspricht dem Begriff der Seele, der nicht ein metaphysischer, auf körperliches und geistiges Sein zugleich anwendbarer, sondern ein naturphilosophischer Begriff ist. Was aber die philosophische Naturlehre (Kosmologie) betrifft, so unterscheidet sie sich von den Naturwissenschaften nicht durch einen allenfalsigen metaphysischen Charakter, sondern durch die Allgemeinheit ihrer Untersuchungen, insofern sie die Grundbegriffe, die allen speciellen, die Natur behandelnden Disciplinen zu Grunde liegen, erörtert, von welcher Art die Begriffe der Natur, des Stoffes (Materie), der Bewegung u. s. w. sind. Denn auch der Begriff der Materie ist nicht ein metaphysischer Begriff, wenigstens nicht nach der Ansicht des englischen Lehrers, der von den reinen Geistern und noch mehr von Gott jedes stoffliche Substrat ausschliefst. — Um noch einige Einzelheiten zu berühren, so scheint uns die suarezisch gefärbte Raumtheorie der thomistischen Lehre nicht entsprechend (Seite 288 ff.). Dasselbe gilt von der Äufserung bezüglich der Einfachheit (?) und Teilung der Tierseele. Über die diesem Gegenstande anhaftende Schwierigheit haben wir uns im Jahrb. Bd. II. S. 201 f. ausgesprochen. Bei der Darstellung der thomistischen Gottesbeweise ist wiederholt auf Gutberlet verwiesen, ohne dafs das Verhältnis der von diesem Schriftsteller umgebildeten

Argumente zu dem thomistischen mit einem Worte berührt wird. Wir glauben in unseren apologetischen Artikeln den Beweis geführt zu haben, dafs in jenen der Schwerpunkt auf eine falsche Stelle gerückt ist. Die Bemerkung S. 469 über die Willensdekrete Gottes ist dem Mifsverständnisse ausgesetzt, als ob ein göttliches Vorherwissen der freien Handlungen kraft der unfehlbaren Wirksamkeit des göttlichen Willens im Geschöpflichen mit der geschöpflichen Freiheit unvereinbar wäre. Endlich in dem Gebrauche resp. der Verdeutschung der Termini ist der Vf. nicht immer glücklich. Z. B. ist es nicht zulässig, von Wahrscheinlichkeitsbeweisen (st. -argumenten) zu reden. Im übrigen verdient das Bestreben des Vfs., den wunderbaren Bau der thomistischen Lehre nach seiner ganzen Gröfse und inneren Harmonie und Konsequenz zur Darstellung zu bringen, voll anerkannt zu werden.

Von den philosophischen Schriften allgemeineren oder umfassenderen Inhalts wenden wir uns den Bearbeitungen specieller Disciplinen zu. Unter den logischen Schriften nennen wir an erster Stelle ein Werk, das zwar nicht der neueren Zeit angehört, wiewohl es erst jetzt das Licht der Welt erblickt, aber sowohl wegen seiner inneren und geschichtlichen Bedeutung als auch wegen des berühmten Namens seines Autors hervorragendes Interesse erweckt, nämlich die in glänzender Ausstattung erschienene (7.) Dialektik des Kardinals Pázmány (P. Kard. Pázmány Dialectica, rec. Bognár. Budapest. 1894). Das Werk ist durch eine vita P. Card. Paz. eingeleitet, aus der wir entnehmen, dafs P. am 4. Okt. 1570 geboren ist und seine theologischen Studien unter Lehrern wie Vasquez und Bellarmin in Rom vollendete. Von seinen erhaltenen Schriften werden uns noch eine Physica und Theologia scholastica in Aussicht gestellt. P. arbeitete zuerst „in minoribus constitutus", dann in höchster Stellung durch Wort und Schrift an der Wiederherstellung der durch den Calvinismus in ihren Grundfesten bedrohten Kirche Ungarns. Er starb am 19. März 1637: „vir vere magnus de Hungaria, si quis unquam, apostolice meritus." (p. X.) In einer besonderen Vorrede zur Dialektik spricht sich der Herausgeber über die Grundsätze aus, von denen er bei seiner Recension sich leiten liefs. (p. XX. sq.) Konjekturen zur Ausfüllung der Lücken des Manuskripts sind als solche durch Kursivschrift gekennzeichnet, was wir nur billigen können. Dagegen hätten wir gewünscht, dafs die Korrekturen offenkundiger Fehler des Abschreibers statt am Rande im Texte selbst Aufnahme gefunden hätten. Trotz sorgfältiger Korrektur sind einzelne allerdings leicht zu verbessernde

Schreib- oder Druckfehler stehen geblieben. Im ganzen verdient die Arbeit des Herausgebers Anerkennung. Auch kann man seinem Urteile vollkommen zustimmen: malo fato evenisse, ut editio insignis istius operis tam diu neglegeretur. Die Dialektik Pázmánys ist in der That ein hervorragendes Denkmal ausgebreiteter Gelehrsamkeit und eindringenden Scharfsinns, das unsere Bewunderung verdient. Als Mitglied des Jesuitenordens und hervorgegangen aus der Schule der Vasquez, Suarez, Molina, Toletus steht der Vf., wie von vorneherein zu vermuten, unter dem Einflusse der grofsen Philosophen jenes Ordens, bewegt sich aber mit jener Freiheit, die dieser seinen Mitgliedern gestatten zu sollen glaubte, um den Zeitbedürfnissen Rechnung zu tragen. Selbst Einflüssen von Autoren, die aufserhalb der scholastischen Strömung im Fahrwasser der Renaissance trieben, verschliefst sich der Vf. nicht. Überhaupt trägt seine Dialektik überall die Spuren jener gewaltigen Bewegungen, welche Nominalismus und Formalismus hervorriefen und die wie prüfendes Feuer auf die bedeutendste und geschlossenste Schule, die der Albertisten oder Thomisten, wirkte, eine Prüfung, aus der sie immer aufs neue siegreich hervorgehen sollte. Auf das Verhältnis, in welchem unser Autor zum englischen Lehrer und seiner Schule steht, mögen folgende Bemerkungen über einige Punkte von principieller Bedeutung Streiflichter werfen. Die Abweichung von der echten thomistischen Lehre und der Einflufs des Nominalismus tritt bereits in der Bestimmung des Gegenstandes der Dialektik (Logik) hervor. Als adäquates materielles Objekt derselben betrachtet P. die drei Verstandesoperationen mit ihren Zuständen (passiones) und Principien, ein einheitliches Formalobjekt der gesamten Logik aber, meint P., könne nicht angegeben werden (p. 41). Die ratio formalis considerandi operationes intellectus, quae sunt principale subiectum (über den Unterschied von Subjekt und Objekt der Wissenschaft spricht sich P. im letzten Abschnitt über Einteilung u. s. w. der Wissenschaften aus) aber sei das esse dirigibile, so dafs die Verstandesthätigkeiten, sofern sie lenkbar (dirigibiles) sind, das subjectum principale der Logik ausmachen (p. 42). Diese Bestimmung erklärt sich aus der Scheu vor dem ens rationis, das P. nur im Sinne der Vorstellung und Behandlung eines Nichtseienden wie eines Seienden und Sachlichen gelten läfst (p. 67 sq. p. 74), indem er mit den Nominalisten nur Konkretes als Seiendes anerkennt, auf die eine Seite also die konkreten Verstandesthätigkeiten, auf die andere die äufseren Gegenstände stellt. Infolge hiervon werden die entia rationis zu äufseren Denominationen der Dinge in ihrem Verhältnisse zu

den Thätigkeiten des Verstandes (p. 57 squ. Vgl. Joh. a S. Thom. Log. II. art. 4. Vol. II. p. 234 ed. Viv.). Dieser Auffassung fehlt die Tiefe, auch wird sie der Natur der Logik nicht gerecht. Die logischen Formen sind nicht äufsere Denominationen der wirklichen Dinge, sondern haften an den Gegenständen, allerdings nicht am realen Sein als solchen, sondern inwiefern es im Gedanken ideale Gestalt gewonnen hat. Es ist daher allein richtig, dafs die Erkenntnisgegenstände selbst das materiale Objekt, die in ihnen durch das menschliche Denken gesetzte künstliche Ordnung aber — das sog. ens rationis logicum — das Formalobjekt der Logik bilde. Nur so erklärt sich der innige Zusammenhang zwischen Logik (Dialektik) und Metaphysik einerseits, sowie der wesentliche Unterschied beider anderseits, indem jene in derselben Universalität das ens rationis, wie diese das ens reale behandelt. Ohne diese Erkenntnis des ens rationis bleiben zwei der bedeutendsten philosophischen Systeme, das Platonische mit seiner naiven, das Hegelsche mit seiner bewufsten Vermischung des Logischen mit dem Metaphysischen schlechterdings unverständlich. — Die Zurückführung der logischen Formen aber auf äufsere Denominationen, durch welche das rätselhafte ens rationis beseitigt werden soll, erreicht überdies nicht seinen Zweck und schafft dem Idealismus, den sie vermeiden will, freie Bahn, indem sie zwischen Subjekt und Objekt die Vorstellung einschiebt, die der Nominalismus an die Stelle der thomistischen species setzt, also ein medium quod an die Stelle des medium quo, von welcher (Vorstellung) dann weiterhin erst ein Übergang zum äufseren Erkenntnisgegenstand gesucht wird. Wie man leicht sieht, stehen wir hier an dem Punkte, in welchem der Nominalismus in die neuere Philosophie mit ihrem Gegensatze von sensualistischem und intellektualistischem Idealismus übergeht. Seiner Auffassung des ens rationis gemäfs urteilt P. über die universalia, von denen er sagt: „Universalia non sunt conceptus communes in mente, nec solae voces communes, sed objecta illorum communium conceptuum“ (p. 84). Das Universale aber sei nicht eine Denomination, sondern die von aufsen determinierte Sache selbst: res ipsa, quae denominatur extrinsece, praecisa per actum intellectus terminatum in naturam sine conditionibus singularibus (p. 86). Man bemerke, dafs P. mit Suarez dem Verstande eine direkte Erkenntnis des einzelnen zuschreibt (p. 146). Der Sinn ist demnach, dafs das Universale nichts anderes als das Einzelding sei, sofern es nach der auf das mit anderen Gemeinsame gerichteten Vorstellung denominiert werde. Daher ist Prädiciertwerden wie Bejahtwerden u. dgl. nichts weiter als

eine äufsere vom Akte des Verstandes genommene Denomination (p. 151). Als letzte Konsequenz der Theorie der Universalien ergibt sich der Schlufs, dafs ad universalium constitutionem nullum ens rationis requiratur (p. 161). — An die ausführliche Abhandlung über die Prädikabilien schliefst sich eine ebenso eingehende Erörterung der Prädikamente. Hervorgehoben zu werden verdient folgende Bemerkung, die ein unwillkürliches Zeugnis enthält für die Richtigkeit der oben von uns gegebenen Bestimmung des Material- und Formalobjekts der Logik. Dieselbe geht dahin, dafs die Logik ihre Aufgabe nicht erfüllen könne ohne eine wenigstens rohe Erkenntnis des Materials ihrer Operationen, von dem sie ihre Beispiele zu nehmen genötigt sei (p. 230). Gewifs! denn eine Definition, eine Einteilung, einen Schlufs zu bilden ist eben nur an jenem Material möglich, da die Definition u. s. w. als logische Form nicht den Akt des denkenden Geistes affiziert, sondern den Erkenntnisgegenstand. — Weit geht P. in der Leugnung realer Unterschiede im Anschlufs an Durandus, indem er nicht blofs mit Suarez einen solchen zwischen dem Fundament der Relation und der Relation (p. 354) in Abrede stellt, sondern auch als der Wahrheit näher stehend die Ansicht bezeichnet, dafs intellectus et voluntas non distinguuntur ab anima ex natura rei (p. 181). Bezüglich des Einteilungsgrundes und der Einteilung der Prädikamente oder Kategorieen macht P. das merkwürdige Geständnis: Et licet haec duo argumenta (gegen die Zehnzahl der Kategorieen) difficilia sint, tamen loquendum censeo cum pluribus, et non nisi inter doctos affirmandum, non esse decem praedicamenta, ne temere multorum aures offendantur, ut Fonseca loco citato (p. 287, Vgl. p. 394). — Bis zu welchem Grade das Verständnis der aristotelischen Kategorieenlehre dem Vf. verloren gegangen, zeigt die Äufserung, es sei kein ersichtlicher Grund vorhanden, warum nicht „körperliches Accidens ebenso ein univokes Genus bilde, wie körperliche Substanz“ (p. 287). Von den sog. „transcendentalen“ Beziehungen urteilt P.: omnino tollendas esse (p. 375). Die sechs letzten Prädikamente werden im Anschlufs an Durandus als accidentelle und innere Formen erklärt, das ubi als der dem Beweglichen innerliche Terminus der örtlichen Bewegung, das Wann als die innere Dauer der Sache. P. spricht von einem Widerspruch (oppositio contradictoria) in den Dingen, der unbekannter sei als der Widerspruch in Sätzen (Urteilen), weshalb Aristoteles diese Weise des Gegensatzes durch Bejahung und Verneinung illustriere (p. 397). — Auf die Kategorieenlehre folgt die Erörterung des Inhalts der aristotelischen Schrift περὶ

ἑρμηνείας (p. 401 squ.). In jeder Aussage — wird hier ausgeführt, habe das est (die Kopula) den Sinn von Existenz, bedeute jedoch nur jene Existenz, quam postulat illud praedicatum ad hoc, ut conveniat subjecto et de illo praedicari possit, könne also auch die objektive oder die bloſs mögliche Existenz bedeuten (p. 416 sq.). Dem Urteil ist (p. 424) nicht bloſs die Auffassung der Kopula, sondern die Erkenntnis der beiden Extreme des Satzes wesentlich. Auch in der Bildung des Urteils wird kein ens rationis hervorgebracht (p. 431). Mit Suarez und Molina lehrt P., omnem propositionem de futuro contingenti esse determinate veram vel falsam, indem er in dieser Frage sowohl mit Aristoteles als auch mit dem hl. Thomas in Gegensatz tritt (p. 435). Hierauf folgt die Darlegung und Behandlung der Fragen, die den Gegenstand der beiden Analytiken bilden. Mit Galenus behauptet P. die Berechtigung einer vierten syllogistischen Figur auſser den drei aristotelischen (p. 482). Bezüglich des Verhältnisses von Gewiſsheit und Evidenz lehrt P. nullam esse certitudinem naturalem sine evidentia, nisi alicui certitudini supernaturali innitatur (p. 569). Bemerkenswert ist die Äuſserung: Si aliquid appareat intellectui probabile, ita ut eius oppositum vel non videatur probabile vel certe non aeque probabile, potest intellectus assentiri parti probabiliori sine positiva motione voluntatis . . . revera enim quoad specificationem necessitatur (intellectus) ab eo, quod est magis probabile, si non impediat voluntas (p. 605). — Der Akt des göttlichen Glaubens ist der gewisseste, inevidens tamen et obscurus; im Glaubensassens finde sich kein discursus, ut late Theologi (p. 606 sq.). Wissen und Meinen bezüglich eines und desselben können actu zusammen bestehen; licet hoc valde sit difficile. — Wie uns scheint, ist die Annahme, daſs bezüglich desselben gleichzeitig und actu ein Wissen einerseits und ein Glauben, beziehungsweise Meinen bestehen könne, nicht bloſs schwierig, sondern unnatürlich und unmöglich. Denn so einleuchtend es ist, daſs man gleichzeitig sich verschiedener gewisser und probabler Gründe für dieselbe Aussage bewuſst sein könne, so unmöglich erscheint es, daſs man sich gegenüber derselben zugleich wissend und meinend verhalte. P. geht in dieser Beziehung so weit, daſs er potentia Dei absoluta (p. 614) den Glauben mit der Anschauung Gottes für vereinbar hält, gibt aber zu, quod supervacaneum videatur, eandem veritatem clare cognitam, velle obscure cognoscere (p. 615). — Schlieſslich sei noch aus dem letzten Abschnitte — de divisionibus scientiae — hervorgehoben, daſs nach der Ansicht des Autors zur Einheit einer Wissenschaft eine

Aggregateinheit genüge, und dafs deshalb nichts hindere, mit Picus von Mirandola anzunehmen, esse unam totalem scientiam omnium rerum: so sehr also war der Blick bereits durch nominalistische Einflüsse getrübt. War es unter solchen Umständen zu verwundern, wenn alsbald die Philosophie der Renaissance die Dämme überflutete und der neueren Philosophie mit ihrem Janusgesicht und dem schroffen Gegensatz einer aprioristischen Universalwissenschaft und eines zerfallenden Aggregates von Erfahrungserkenntnissen die Wege ebnete?

Eine kurze für den Schulgebrauch bestimmte Bearbeitung der Logik bietet P. Frick S. J. (8. Logica. In usum scholarum. Friburg. 1893.) Dieselbe bildet einen Teil von einer Serie philosophischer Kompendien, wovon unter anderen im Vorwort zur Logik auch eine „rationelle Psychologie" angekündigt ist. Die letztere Bezeichnung ist wohl im Gegensatze zu der heutzutage beliebten „empirischen" Psychologie gewählt. Wir halten beide Bezeichnungen für verfehlt. Von der letzteren urteilt der besonnene Harms (Die Philosophie in ihrer Geschichte. Psychologie S. 106) mit Recht, sie sei ein Erzeugnis des Skepticismus und beweise durch ihre Geschichte, dafs es keine andere als eine philosophische Psychologie gebe. Die Psychologie ist notwendig rational und empirisch zugleich, eine Scheidung beider ist unberechtigt und undurchführbar. Es kann daher nicht gebilligt werden, wenn man die durch die Geschichte der neueren Philosophie gerichtete Wolffsche „rationale" Psychologie sei es auch nur der Bezeichnung nach wiederaufleben läfst. — Frick schliefst sich enge an P. Pesch an; bezüglich vieler seiner Ansichten können wir daher auf unsere Besprechung der Peschschen Institutiones logicales (Jahrb. Bd. V) verweisen. Die Wesensbestimmung und die Einteilung der Metaphysik (p. 3 „nunc vero — sic! — Metaphysica considerat omnes res etiam materiales") steht in schroffem Gegensatze zu S. 94, wo die Metaphysik nach der bekannten Unterscheidung einer dreifachen Abstraktionsstufe bestimmt wird. Der Vf. citiert Limbourgs Begriff und Einteilung der Philosophie; dieser aber verwirft, soviel uns erinnerlich, mit vollem Rechte die allmählich per nefas in scholastische Darstellungen eingeführte Einteilung der metaphysica „specialis" in Kosmologie u. s. w. — Glaube und Theologie werden bald als äufsere (S. 276) bald als innere Norm (S. 5) der Philosophie bezeichnet, ein scheinbarer Widerspruch, der eines erklärenden Wortes bedürftig erscheint, das dahin lauten würde, dafs die Philosophie aus Gründen, die aus ihr selbst geschöpft sind, an der äufseren Norm der Offenbarung

sich zu orientieren habe. Die Logik wird vom Vf. als praktische Wissenschaft erklärt (S. 7), obgleich als ihr Zweck die Erkenntnis der Wahrheit bestimmt wird. Als praktisch aber gilt mit Recht nur, was unmittelbar auf das Handeln abzielt; folglich ist die Logik nicht praktische, d. h. das Handeln regelnde, sondern theoretische Wissenschaft. Wie viele andere läſst auch F. zwischen Begriffen einen kontradiktorischen Gegensatz bestehen (S. 21. Vgl. G. Sigwart, Logik Bd. I S. 137 ff. d. 1. Aufl.). Ein solcher aber findet nur zwischen Urteilen (Bejahung und Verneinung), nicht zwischen Begriffen statt. Die sog. unmittelbaren Schlüsse werden richtiger als Eigentümlichkeiten der Urteile aufgefaſst. Sofern sie nämlich auf einer Vergleichung von Begriffen ohne Zuhilfenahme eines Mittelbegriffes beruhen, sind sie nicht Folgerungen, Schlüsse; sofern sie aber letzteres sein sollen, sind sie nicht unmittelbare, sondern vermittelte Erkenntnisse. Die Zurückführung des Induktionsschlusses auf den Syllogismus halten wir für unlogisch und zu dem Zwecke der Rechtfertigung des ersteren nicht für notwendig. Die vom Vf. angeführten Principien, auf denen das induktive Verfahren beruht, haben keineswegs die Bedeutung einer Reduktion des Induktionsschlusses auf den Syllogismus. — Auf die Argumentation p. 131 bezüglich der Probabilität: probabilitatem unius sententiae non minui ex probabilitate quamvis magna oppositae sententiae, quia pro utraque sententia opposita possunt adesse motiva disparata, eine Argumentation, die zu Gunsten des probabilistischen Moralsystems sprechen soll, läſst sich mit Marc (Theol. mor. I. p. 72) erwidern: etsi motiva ac principia opinionis sint disparata, conclusiones tamen, id est opiniones ipsae, non disparatae tantum, sed sibi invicem contradictoriae sunt, cum una affirmet idipsum, quod negat altera, id est liceitatem vel illiceitatem actus, ergo quando una superat alteram, haec posterior eliditur, saltem in ordine ad formandam conscientiam. — Im Anschluſs an P. Pesch werden dem Skepticismus drei Fundamentalwahrheiten entgegengehalten, eine erste Thatsache, ein erstes Princip und eine erste Bedingung (S. 161). Wir verweisen bezüglich dieser Theorie auf das im Jahrb. Bd. V S. 106 gegenüber Pesch und ebd. Bd. VIII gegenüber Gutberlet Gesagte. Richtiger wird das factum primitivum an einem anderen Orte vom Vf. als Bedingung (statt „Fundament“) bezeichnet (p. 279 sq.) Die aptitudo mentis aber darf auch nicht einmal als Bedingung gefordert werden, da sie vielmehr umgekehrt aus der wirklichen Erkenntnis der Wahrheit als einleuchtende Folgerung sich ergibt. — Der Vf. verteidigt die Objektivität der sensiblen Qualitäten,

bemerkt aber schliefslich: Die Frage, ob dieselben formaliter oder, wie nach moderner Ansicht, nur causaliter den Dingen zukommen, sei in der Kosmologie zu untersuchen. Wir halten nun zwar dafür, die Frage nach der Objektivität der sensiblen Qualitäten sei nach ihrem ganzen Umfang in der Psychologie zu erörtern und, insofern als diese eine naturphilosophische Disciplin ist, allerdings eine naturphilosophische Frage. Nachdem aber der Vf. dieselbe in der Logik (Erkenntnistheorie) erörtert, mufste er auch auf diese Seite seines Gegenstandes eingehen, und in der That hat seine Beweisführung entweder dargethan, dafs die sensiblen Qualitäten den Dingen angehören, oder sie hat überhaupt nichts bewiesen. Denn sind die sensiblen Qualitäten nur causaliter in den Dingen, so mufs ihnen die Objektivität einfach abgesprochen werden, womit dann allerdings ein grofser Schritt auf der abschüssigen Bahn des Idealismus geschehen ist. — Der Abschnitt über die allgemeinen Begriffe S. 240 ff. erscheint nicht durchweg befriedigend. Als Fundament der Universalität wird die Ähnlichkeit bezeichnet. Diese genügt indes nicht als Grund der Einheit des Begriffs. Die Frage kann nur, wie wir in der Schrift vom Princip der Individuation gezeigt haben, mit der nach eben diesem Grunde der Individuation gelöst werden. — Der Vf. nimmt an, dafs Glauben und Wissen bezüglich eines und desselben Objektes zusammenbestehen können, und findet es seltsam, wie man hierin eine Schwierigkeit finden könne, da niemand zweifle, dafs derselbe Verstand von demselben Objekt eine wissenschaftliche und experimentelle Gewifsheit haben könne. Wir finden die Schwierigkeit nicht so seltsam, denn sie besteht in der Unvereinbarkeit der mit dem Glauben — fides de non viso — wesentlich verbundenen Dunkelheit mit der Evidenz des Wissens. Im übrigen besitzt das Lehrbuch Fricks jene Vorzüge: Klarheit, Präcision, Schärfe der Beweisführung, die der scholastischen Richtung zu eignen pflegen, und wird seiner Bestimmung in usum scholarum in vollem Mafse genügen.

An die logischen Schriften reihen wir einen erkenntnistheoretischen Versuch neuesten Datums an, der einen sehr alten Irrtum, unter algebraischen Formeln in mathematisch-exaktem Gewande modern aufgeputzt, wieder einzuführen sucht: nämlich die „Kritik der reinen Erfahrung“ von Rich. Avenarius oder vielmehr die Einführung in dieselbe durch Fr. Carstanjen [(9.) Rich. Avenarius, Biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie. Eine Einführung in d. Krit. d. rein. Erf. von Fr. Carstanjen. München. 1894.]. Der Vf. gibt sich redliche, aber vergebliche

Mühe, die mathematischen Formeln der „neuen Erkenntnistheorie“ allgemein verständlich zu machen und durch Beispiele zu illustrieren. Mit den Formeln aber ist es nicht gethan. Die Formel ist geduldig und besagt genau, was man in sie hineinlegt. Aber mag die Rechnung formell noch so richtig sein: die Frage, ob sie stimmt, hängt von den „Ansätzen“ ab. Die Ansätze der „Kritik der reinen Erfahrung“ aber sind falsch. Der Vf. spricht sich darüber im Vorwort aus. „Der erste biologische Teil (der Kritik) bildet nach rein formal-logischen Gesichtspunkten, unter völliger Trennung von jeglichen ‚psychischen‘ Faktoren, eine Doktrin der Änderungen und Änderungsreihen des nervösen Centralorgans aus, eine Biomechanik, in Zurückführung und Basierung des ganzen Erkenntnisprozesses auf biologische Erscheinungen. Ihm steht ein zweiter ‚psychologischer‘ Teil gegenüber, der Beschreibung und Klassifikation der ‚Aussagewerte‘ gewidmet. Aufsteigend von breiter physiologisch-anthropologischer Basis wird ein strenger Parallelismus zwischen den Änderungen des Centralorgans einerseits und den Aussageinhalten andererseits entwickelt — streng: weil jede Vermischung der beiden Reihen vermieden ist. Beide werden vielmehr — und das ist der springende Punkt des Ganzen — Glied für Glied mit einander verbunden in der Art und Weise einer logischen Funktionalbeziehung, d. h. in einer derartigen Beziehung zweier Gröfsen zu einander, dafs, wenn die eine sich ändert, dann auch die andere sich ändert“ (S. V). In dieser biomechanischen Erkenntnistheorie werden alle von aufsen kommenden Einflüsse, so disparat sie unter einander sein mögen, unter der algebraischen Bezeichnung R (d. i. Reiz) zusammengefafst. Dem R gegenüber steht in derselben verschwommenen Allgemeinheit einerseits und physiologisch-mechanischen Einseitigkeit andererseits: C, d. i. das nervöse Centralorgan, zu dessen Bewegungen und Zuständen nach dem obigen Citate die psychischen oder Aussagewerte (E von Empfindung), welche Wahrnehmungen und Erinnerungen, Gedanken und Gefühle umfassen, in funktioneller Beziehung stehen. Stehen die Reize und die Änderungen des Centralorgans im Gleichgewicht, so heifst dies die „vitale Erhaltung“, ausgedrückt in dem biomechanischen Grundgesetz, dafs Arbeitsprozefs f. (R.) plus organischer Bildungsprozefs f. (S) — S hergenommen vom Stoffwechsel — gleich Null sein mufs. Jede Änderung der „Systemruhe“, oder auch jede „Vitaldifferenz“ wird als Schwankung bezeichnet, und die Änderungen, zu welchen das System C bei Setzung jeder Vitaldifferenz übergehen mufs, um das vitale Erhaltungsmaximum und die Systemruhe wieder

zu erreichen, werden zu einer Reihe geordnet, welche die unabhängige Vitalreihe genannt wird (S. X f.). Die Untersuchung, welche zunächst das individuelle C im Auge hat, erweitert sich durch die Ausdehnung auf die Gesamtheit aller Systeme C auf die menschliche Gesellschaft als System C höherer Ordnung, und „je mehr sich die ursprünglich begrenzte Umgebung des menschlichen Individuums zur Gesamtheit der Erdteile, die differenten menschlichen Individuen verschiedener Ordnung zur Menschheit, und die Zeit positiver Entwicklung überhaupt erweitert — umsomehr nähert die allgemeine Entwicklung in positiver Richtung die Multiponible (d. i. die mehrfach setzbare Endbeschaffenheit von C) denkbar höchster Ordnung einer reinen Konstante a an, welche alsdann die im Welträtsel enthaltene Vitaldifferenz definitiv und dauernd aufhebt“ (S. XIII). Also eine Lösung des oder der Welträtsel, die ein Du Bois-Reymond für wissenschaftlich unmöglich erklärt, auf dem rein mechanischen Wege der allmählichen Aufhebung aller Vitaldifferenzen! Welch ein Triumph der mechanisch-materialistischen Wissenschaft! Der Vf. erhebt sich im Vorgefühl dieses Triumphes am Schlusse zu dem begeisterten Ausspruch: „In rein formal logischer Betrachtung uns bewegend, unter völliger Trennung von dem parallelen Gebiet des „Psychischen“ erlangten wir das feste Gerüst einer allgemeinen und formalen Erkenntnistheorie, ein geschlossenes vitaltheoretisches System von Änderungen . . . Dieses Abtrennen vom Psychischen, von der „Bewufstseinsseite“ in rein formaler Betrachtung von Änderungen des nervösen Centralorgans dünkt mich gerade die erlösende That des Werkes. . . . Mag uns auch im Anfang ein leiser Schrecken überlaufen, wenn wir all unser Thun und Empfinden, unser Denken, Dichten und Trachten, alle Regungen und Äufserungen unseres anscheinend so unabhängigen und selbstthätigen Innenlebens, als rein mechanisch verlaufend analysiert und normiert finden; die Betrachtungsweise wirkt auch wieder um so erhebender, nicht nur wenn wir den Blick richten auf die Zahl der Faktoren, welche vorhanden sein mufsten, den Menschen heranzubilden als höchste Blüte eines grofsen Systems von Organismen, sondern indem wir in all den unendlich mannigfaltigen Erscheinungen immer nur das eine grofse Gesetz der Erhaltung und Vitaldifferenz-Aufhebung wirkend finden — und um so erhebender, indem wir hier berechtigt sind, die Menschen zu sehen, nicht als isolierte Abstraktionen, sondern inmitten ihrer tausendfältigen Gestaltungs- und Entwicklungsbedingungen als Organe des Kosmos“ (S. 117 f.). Fürwahr, ein sehr erhebender Gedanke

für den Menschen, ein Rad in einem komplizierten Mechanismus zu sein! Dem deutlichen Geständnis des Einführers in das dornige Gestrüpp der neuen Kritik zufolge handelt es sich also um eine rein mechanische Erklärung des Seelenlebens, näher des menschlichen Erkennens, Wollens, Handelns. Der Gedanke ist nicht neu. Schon Demokrit machte den Versuch, und Aristoteles stellte dem Patriarchen des Materialismus gegenüber die Thatsache fest, dafs die sog. willkürlichen Bewegungen der Tiere nicht automatisch-mechanisch zustande kommen, sondern auf Vorstellungen und Begehrungen beruhen, also auch ohne Rücksicht auf „Psychisches" schlechthin nicht begriffen werden können (π. ψ. I. 3 406 b 20 ff.). Den Irrtum Demokrits erneuerte Descartes mit Einschränkung auf die Tiere, gab aber damit den Anstofs zu dem Wagnis La Mettries, dessen homme machine zum Sprichworte geworden ist. Die „Kritik" des Avenarius nimmt den Versuch aufs neue auf und treibt, mit Lange, dem Vf. der Geschichte des Materialismus, zu reden, thatsächlich konsequenten Materialismus, indem sie z. B. das Telegramm, das den Kaufmann zu einer Reihe der energischesten Handlungen bewegt, auf eine rein mechanische Weise durch die Eigenschaften von Papier und Tinte wirken lassen mufs. Dieses einfache Beispiel zeigt bereits den bodenlosen Unsinn der neuen Kritik. Dasselbe gilt von dem im Anhang der Schrift Carstanjens angeführten ausführlichen Beispiel der Entdekung des mechanischen Wärmeäquivalents durch J. R. Meyer. Es beweist das gerade Gegenteil dessen, was es im Sinne der Kritik beweisen soll. Meyer machte seine Entdeckung durch Nachdenken, auf „psychischem" Wege, nicht auf dem mechanischen der Gleichgewichts-Störungen und Wiederherstellungen des Centralorgans. — Die Wahrheit des Calculs, sagten wir, hänge von den Ansätzen ab. Wir heben vier heraus, die im Calcul der Kritik falsch sind: 1. die mechanische Auffassung des Lebens überhaupt; 2. die Beschränkung des Psychischen auf das Vorstellungsmäfsige, mit Ausschlufs des Vegetativen; 3. der vorgebliche Parallelismus des Psychischen mit dem Physischen oder Physiologischen; 4. endlich die Annahme eines blofs logisch-funktionellen Verhältnisses des Physischen und Psychischen. Dies möge zur Würdigung der biomechanischen Grundlegung der neuen (!) allgemeinen Erkenntnistheorie genügen.

Von den logisch erkenntnistheoretischen Schriften wenden wir uns den naturphilosophischen und psychologischen zu. Die Darstellung der Naturphilosophie von H. Haan (10. Philosophia Naturalis. In usum scholarum, auct. H. Haan.

Frib. 1894) bildet einen Teil des für die Schule bestimmten Cursus philos., dem die oben besprochene Logik Fricks angehört. Über die in der Naturphilosophie behandelten Fragen spricht sich der Vf. im Vorworte aus. Ausgeschlossen sind die allgemeinen Principien, der objektive Wert des Erkennens, die Art und Weise der Sinneserkenntnis, die Zufälligkeit und Geschöpflichkeit der Welt, die der „allgemeinen" Metaphysik, beziehungsweise der Logik, rationalen Psychologie oder der natürlichen Theologie zugewiesen sind. Hiermit kann man, abgesehen von der Bezeichnung „rationale" Psychologie, grofsenteils einverstanden sein. Nicht so bezüglich der Bestimmung des Objekts der Naturphilosophie, die angeblich die Naturkörper betrachtet prout subsunt rationibus metaphysicis. Wir verweisen auf das zur Logik Fricks hierüber Gesagte. Die Naturphilosophie hat zu ihrem Objekte das natürliche Sein nach seinem Wesen und seinen allgemeinen Bestimmungen; denn die Wissenschaften sind zunächst nach ihrem Formalobjekt, nicht nach den Beziehungen oder Ursachen zu unterscheiden. Als Formalobjekt gibt der Vf. selbst an: corporum natura et essentia. Darunter aber kann nicht das metaphysische Wesen, dem die Prädikate der Einfachheit, Ewigkeit u. s. w. zukommen, sondern nur das reale, physische Wesen der natürlichen Körper verstanden werden. Folglich ist die Naturphilosophie nicht ein Teil der Metaphysik und betrachtet auch ihren Gegenstand nicht sub rationibus metaphysicis. — Die Methode, die der Vf. einschlägt, ist nicht die analytische, sondern die synthetische; er bemerkt: de essentia corporis in fine tractatus agendum esse videtur, postquam satis cognitae sunt proprietates corporales. Unzweifelhaft hat diese Methode ihre Vorteile, andererseits aber bringt sie den Nachteil mit sich, dafs die der Erörterung der konstitutiven Principien der Körper vorangeschickten Untersuchungen über Kontinuität, Quantität, Aktivität, innere Finalität u. s. w., in denen von der Konstitution der Körper nicht völlig abgesehen werden kann, entweder einer vollständigen Lösung überhaupt nicht, oder nur einer solchen zugeführt werden können, in welcher die richtige Theorie bereits anticipiert ist. Vorzuziehen ist deshalb die Verbindung beider Methoden in der Art, dafs die allgemeinen Eigenschaften des Körperlichen auf die beiden Principien, Materie und Form, ein Princip der Ausdehnung, Teilbarkeit, Passivität, und ein Princip der Einheit, Aktivität, Finalität, specifischen Verschiedenheit u. s. w. zurückgeführt, dann aber aus dieser Konstitution alle weiteren Eigentümlichkeiten der unorganischen und organischen Körper abgeleitet werden. Wir sind zwar mit dem Vf. ein-

verstanden, dafs unter allen Beweisen für die scholastische Theorie das Argument aus der Thatsache des organischen Lebens um so mehr das überzeugendste sei, als das Niedere durch das Höhere, nicht umgekehrt zu begreifen ist. Andererseits aber erscheint es auch einleuchtend, dafs die scholastische Ansicht, soll sie auf Wahrheit beruhen, sich bereits in den allgemeinsten Eigenschaften des Körperlichen, vor allem schon in der kontinuierlichen Ausdehnung und dem Verhältnis der Quantität zum Wesen des Körpers sich bewähren müsse. — Im allgemeinen mit den Ansichten des Vf. einverstanden, heben wir nur einige Punkte hervor, in welchen wir glauben, unsere Zustimmung versagen zu müssen. Der Abschnitt über Ort und Raum zeigt, wie wenig die späteren Erörterungen über das von Aristoteles Geleistete hinausgeführt haben. Für verfehlt halten wir die Bezeichnung des realen, physischen Raumes als eines ens rationis cum fundamento in re. Der wirkliche Raum kann nichts anderes sein als die wirkliche Fähigkeit existierender Körper, andere als Ort (aktiv) aufzunehmen und zu umfassen. Der Raumbegriff des Verfassers enthält eine Accommodation an den modernen Raumbegriff, der zu den Irrtümern Gassendis und Kants führte. — Bezüglich der sensiblen Qualitäten verteidigt der Vf. zwar die Ansicht, dafs dieselben formell den Körpern zukommen, als die wahrscheinlichere (p. 51), meint jedoch auch die Annahme: qualitates corporum causaliter tantum in rebus inesse, constitui autem in esse formali per ipsam sensationem actualem, sei frei vom idealistischen Irrtum und stütze sich auf probable Gründe (p. 48). Uns scheint diese Ansicht ganz unhaltbar; denn entweder besagt das „kausale" Innesein überhaupt nichts, oder es bedeutet ein virtuell-eminentes Innesein. Im letztern Falle müfsten verborgene Qualitäten in den Dingen angenommen werden, kraft deren sie die sensiblen Qualitäten in den Sinnen erzeugen könnten: eine ganz grundlose Fiktion, da sofort die Frage entstünde, warum denn nicht gleich die wahrgenommenen Qualitäten selbst den Dingen zukommen sollen. Die „probable" Begründung aber ist nicht überzeugend. Wenn der Schein erweckt wird, als seien Aristoteles und Thomas der modernen Auffassung günstig, so läfst sich das Gegenteil beweisen. Ferner die Sinne sollen Ton, Farbe, Wärme confuso quodam modo als motus locales erkennen (p. 51). Thatsächlich erkennen sie Qualitäten, nicht Bewegungen; würden sie Bewegungen in verworrener Weise wahrnehmen, so müfste, nachdem eine Klärung stattgefunden, die verworrene Wahrnehmung schwinden, was erfahrungsgemäfs durchaus nicht der Fall ist. Was endlich den

idealistischen Irrtum betrifft, so hat geschichtlich die vom Vf. in Schutz genommene Ansicht im idealistischen Sinne auf die Philosophie eingewirkt. Zu S. 53 ist zu bemerken, dafs die actio nicht, sofern sie eine realitas, sondern sofern sie ein motus ist, im Leidenden sich findet. Actio und passio sind die eine Bewegung, jenes nach dem Princip, dieses nach dem Terminus. Die Bewegung ist real im Leidenden, aber ihr Princip ist im Thätigen, insofern also auch die actio. — Wenn der Vf. sich angesichts der Thatsache der Isomerie der Ansicht, dafs in den chemisch gemischten Körpern eine von den Elementarformen verschiedene Wesensform nicht anzunehmen sei (vgl. dagegen Pesch, Institut. Phil. Natur. p. 179), zuneigt, so können wir ihm nicht beistimmen. Dagegen glauben wir unsere volle Anerkennung über den Abschnitt vom organischen Leben (pag. 95 ff.) aussprechen zu sollen. In neuerer Zeit sind über Pflanzenleben ganz unhaltbare und unmögliche Theorieen (z. B. von Dr. E. L. Fischer, Über das Princip der Organisation. 1883) aufgestellt worden, die in der Beweisführung des Vf.s zu Gunsten der aristotelischen Theorie ihre Erledigung finden. Wie unsicher übrigens die Naturforschung der Frage nach der Möglichkeit einer mechanischen Erklärung der Erscheinungen des Pflanzenlebens gegenübersteht, beweist eine neuerliche Rede Du Bois-Reymonds über Neovitalismus (Deutsche Rundschau, Dez. 1894), aus welcher wenigstens soviel hervorgeht, dafs sich gegen jene Erklärung immer wieder eine Reaktion aus naturwissenschaftlichen Kreisen erhebt, die schliefslich den mechanischen Agnosticismus (wie Du Bois-R. ihn vertritt) zwingen wird, auch das pflanzliche Leben unter die mechanisch unbegreiflichen „Welträtsel" einzureihen. — Die Teilbarkeit der Tierseele behauptet der Vf. (S. 160 ff.) auch von den höheren Tierarten auf den Grund hin, dafs dieselbe der eigenen Substanzialität entbehre und mit dem Körper koextendiert sei. Teilbarkeit und Unteilbarkeit läfst sich jedoch überhaupt nicht absolut von der Wesensform als solcher aussagen. Da nun aber, wie der Vf. einräumt, wegen mangelnder Organe die Teile der vollkommenen Tiere nicht fortleben und sich nicht zu Organismen ergänzen, so scheint es richtiger, den Seelen der höheren Tierarten eine gewisse Einfachheit oder Unteilbarkeit zuzuschreiben, die indes von der Einfachheit der subsistierenden Menschenseele wohl zu unterscheiden ist. Im übrigen besitzt auch die Philos. Naturalis Haans die an der Logik Fricks gerühmten Vorzüge, die sie für den Schulgebrauch geeignet erscheinen läfst.

Auf das psychologische Gebiet führt uns (11) die Schrift Dr. Th. Zieglers: Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung. 2. Aufl. (Stuttgart. 1893), die das Lieblingsthema der modernen Psychologie behandelt, im einzelnen reich an interessanten Beobachtungen und Gedanken, auch anziehend geschrieben, in ihren Grundlagen aber verfehlt. Z. geht zwar nicht soweit, das Gefühl an die Stelle des entthronten persönlichen Gottes zu setzen und nach einer in der neuesten Philosophie beliebten Manier als Weltprincip zu erklären, wie Ritter von Feldegg, dessen Versuch übrigens Z. gleichwohl der Erneuerung „in einer der Lächerlichkeit weniger ausgesetzten Weise" durch eine „methodisch denkende und besonnen sich haltende Metaphysik" für wert erachtet (S. 309, Anm.). Z. scheut sich vielmehr, seinem erklärten Pantheismus zum Trotz und so sehr es ihn „auf dasselbe hinauslockt und zieht", überhaupt das Gebiet des Metaphysischen zu betreten. Sowohl aprioristische Gründe — die Furcht, durch den kühnen „Sprung ins Metaphysische" auf alles „Rückliegende" den Schein des Hypothetischen zu werfen und der Gefahr der Verwerfung a priori auszusetzen, halte ihn ab, als insbesondere die Erwägung, dafs wir in der Wissenschaft doch nicht immer aufs neue den Weltgrund vermenschlichen, anthropomorphisieren sollten (S. 327). — Z. hat nicht den Mut, wenn auch in guter Gesellschaft Goethes, das „Gefühl ist alles" zur metaphysischen Devise zu erheben. Aber er hat den Mut, diese Devise in der Psychologie zur Geltung zu bringen. Das Gefühl bildet ihm die Grundlage aller psychischen Erscheinungen und das eigentliche Element des Bewufstseins, in das nichts eingehe, was nicht durch das Gefühl gezeichnet und von seiner Hand eingeführt werde. Er wagt nicht einmal, dem Metaphysischen soweit nachzugehen und nach dem zu suchen, was dem Seelenleben als Kern zu Grunde liegt, sondern ist so bescheiden (oder so kühn?), mit einer Seelenlehre ohne Seele sich zu begnügen und vor den Leser zu treten.

Eine Seelenlehre ohne Seele! Das ist das Schlagwort der neuesten, empirischen und positivistischen Psychologie. Diese metaphysikflüchtige Pseudopsychologie bedenkt nicht, dafs ihr mit der Metaphysik auch die Logik, ja die Psychologie selbst nicht blofs in dem Sinne einer Seelenlehre, sondern auch in dem einer Theorie der „psychischen Erscheinungen" verloren geht. Die vorliegende Monographie selbst beweist dies zur Evidenz, indem sie weder befriedigende Erklärungen noch Einteilungen zu bieten vermag. Mit der Seele verschwindet ihr jede Möglichkeit, die Einheit des Bewufstseins, die Individualität

und Persönlichkeit zu begreifen. Das „Phänomen“ selbst wird zum Rätsel. Mag man die Begriffe von Wesen und Accidenz noch so sehr als metaphysisch und scholastisch in Verruf zu bringen suchen: ihre Vernachlässigung rächt sich auf jedem Schritt und Tritt. Ein Phänomen, eine Erscheinung ist nun einmal ohne erscheinendes Wesen nicht denkbar, Bewufstsein nicht ohne bewufstes, Gefühl nicht ohne fühlendes, Vorstellung nicht ohne vorstellendes Wesen. Oder ist es das Gefühl, das fühlt und — um die Einheit des Bewufstseins zu wahren, das vorstellt, begehrt und will? Oder stellt das Bewufstsein vor, fühlt und will? Ohne ein Subjekt, eine Substanz, die bewufst ist, fühlt u. s. w., ist nun einmal ein Fühlen u. s. f. nicht denkbar. Daher sehen wir denn auch, dafs es mit der metaphysischen Enthaltsamkeit dieser unserer landsmännischen Positivisten gar nicht so ernst gemeint ist. Nur schieben sie uns für das escamotierte Seelen- und Menschenwesen die pantheistische Substanz, das allgemeine einheitliche Weltwesen unter. Ziegler schliefst seine Schrift mit den Worten: „Gerade wer mit dem Pantheismus Ernst macht, wie ich es thue, der ist nicht blofs vom Hegelschen Panlogismus oder vom Schopenhauer-Wundtschen Panthelismus unbefriedigt, sondern er kann auch nicht das Bedürfnis in sich fühlen, ihnen als drittes einen Panästhanismus zur Seite zu stellen: ich bin überzeugt, dafs der Weltgrund unendlich viel reicher ist, wirklich nach Spinoza infinita attributa besitzt und sich nicht in eine jener drei uns zugänglichen Kategorieen — und wären es auch alle drei zusammen — bannen läfst. Wenn das Göttliche als Weltgrund das All in seiner Einheit gedacht ist,[1] so kann es noch weniger, als es ein zur unendlichen Persönlichkeit erweiterter Mensch ist, wie der Theismus will (will!? wirklich, Herr Ziegler?), nur die Potenz einer einzigen menschlichen Kraft sein, heifse diese nun Denken (Logos) oder Wollen oder Fühlen. Was ist es aber dann? Mit Montaigne kann ich darauf nur sagen und so in einer durch das viele Ungewisse und Problematische auch dieser vorliegenden psychologischen Untersuchung verstärkten skeptischen Stimmung mit seinem oft wiederholten Worte schliefsen: Que sais-je?“ (S. 327 f.) Wir aber erlauben uns zu fragen: Wenn also doch den Phänomenen ein Wesensgrund untergelegt werden mufs, warum darf ein solcher Wesensgrund nicht, wie es allein der allgemeinen Überzeugung entspricht, als individueller Träger der Bewufstseinserscheinungen, als Seelensubstanz und Bewufstseins-

[1] Von uns unterstrichen.

subjekt angenommen werden, warum mufs es mit Überspringung der individuellen Substanzen und Subjekte gerade als allgemeiner Weltgrund, als das „All in seiner Einheit“ gedacht werden? Dafs dieser sich selbst überstürzende Phänomenalismus in Skepticismus endigt, darf uns nicht wundern; denn wenn unsere Selbstthätigkeit im Denken und Wollen eine Bürgschaft der Wesenhaftigkeit und Substanzialität nicht bietet, wie sollen wir eine solche in dem problematischen (nach unserer Ansicht absurden) einheitlichen Weltwesen finden können?

Der Vf. behandelt seinen Gegenstand in zwölf Abschnitten. Im vorangehenden Vorwort wie in der daran sich schliefsenden Einleitung wird die Psychologie zwar als „empirische“ Wissenschaft erklärt, von dem naturwissenschaftlichen Betrieb aber, der aus ihm eine Experimentaldisciplin in der Weise Wundts nnd and. macht, geurteilt, dafs weder Ästhetik noch Ethik und Religionsphilosophie davon erhebliche Förderung sich versprechen können, weil sie den „wichtigsten Faktor“ der Psychologie, das Gefühl, aufser acht lassen müsse (S. 11). Das Gefühl, als das tiefste und verborgenste Element des Seelenlebens, sei erst spät in seiner Selbständigkeit erkannt worden, Rousseau habe erst die Sprache des Gefühls reden müssen, bis Tetens es wagte, dasselbe in eine Reihe mit Denken und Wollen zu stellen. In unklarer und dilettantenhafter Weise sei von Feldegg das Gefühl als Fundament der Weltordnung der Willensmetaphysik entgegengestellt worden, ein Unterfangen, dem doch ein richtiges Gefühl zu Grunde gelegen. Von psychologischer Seite aber sei „in umfassender und genialer Weise“ dem Gefühl der Primat eingeräumt worden durch A. Horwicz, von dem der Vf. sich vielfach abhängig und beeinflufst bekennt. Vor allem aber haben es ihm ethische und sociale Fragen wünschenswert erscheinen lassen, im Gefühl den Bestimmungsgrund aller menschlichen Handlungen zu suchen. In dem Grade aber betrachte er die Psychologie als eine empirische Wissenschaft, dafs er sich zu einer Seelenlehre ohne Seele bekenne und gestehe, von der Seele nicht zu wissen, was sie sei und ob sie sei; zu Hypothesen über sie fehle ihm Zeit und Lust (S. 16). Die Grundlage der psychologischen Forschung endlich bilde das normale Seelenleben; nicht vom Anormalen dürfe man ausgehen; wer an Hypnotisierten Psychologie studieren wolle, endige wahrscheinlich im Spiritismus und in der vierten Dimension. — In der letzteren Bemerkung mag ein Körnchen Wahrheit stecken. Wenn aber Z. die Methode derjenigen mit Recht verwirft, die vom Abnormen aus das Normale verstehen wollen und dieses nach jenem beurteilen

(man erinnere sich an den Lombrososchen Verbrechertypus und die daraus abgeleiteten Folgerungen!), so ist er doch selbst nicht minder im Irrtum befangen, indem er das Klare und Verständliche, wie es Vorstellen, Denken, Wollen sind, aus dem Unklarsten und Unbestimmtesten — dem Gefühle ableiten und erklären will. Wir sehen denn auch, wie schon bei der ersten Probe, der Theorie des Bewufstseins, die Zieglersche Methode einen vollständigen Mifserfolg erleidet (I. Absch. S. 20 ff.). Wie das Gefühl, so wird auch das Bewufstsein als das psychische Grundphänomen bezeichnet. Bewufstsein soll eben im Gefühl seinen tiefsten Grund haben. Das Gefühl macht die Empfindung zu einer bewufsten, sie macht sie aber auch zu meiner Empfindung. „Im körperlichen Selbstgefühl geht zunächst das Ich und die ganze Welt für uns auf, also nicht, wie Kant meint, in der Vorstellung: ‚ich denke‘, nicht wie Herbart will, als ältere appercipierende Vorstellungsweise, sondern durchaus als Gefühl, und in der Form des Gefühls ist es da“ (S. 65 f.).

Gegen diese Auffassung des Bewufstseins läfst sich dasselbe sagen, was jüngst ein französischer Schriftsteller gegen die Ableitung des Charakters aus wesentlich subjektiven Elementen, oder aus dem, was das „Innerlichste“ sei, statt aus der angeblich dem „Unpersönlichen zustrebenden Intelligenz“ vorbrachte, nämlich, dafs Vorstellung, Erkenntnis ein persönlicher Akt, Äufserung einer nach immer gröfserer Vervollkommnung strebenden eminent persönlichen Kraft ist (Revue des deux Mondes, Le charactère et l'intelligence 15. Févr. 1894 p. 823 f.). Nichts hindert, dafs das Bewufstsein Vorstellung, Erkenntnis ist, obgleich es sich auf das Subjekt bezieht, da die Vorstellung ihrer Natur nach, mag nun ein Objektives oder Subjektives vorgestellt werden, eine Thätigkeit des Subjekts und zwar eine ebenso innerliche und wesentliche, als das Begehren, Fühlen und Wollen ist. Noch mehr: ein Fühlen ist ohne irgendwelche, wenn auch noch so unbestimmte Apprehension nicht möglich, denn nur dann bin ich es, der Schmerz, Furcht, Lust u. s. w. fühlt, wenn und sofern ich mich als ein einheitliches Wesen erfasse, percipiere, erkenne. Dieses ursprüngliche Erfassen selbst als Gefühl, — als Liebe, Lust — erklären, heifst auf klares Denken verzichten; denn Liebe läfst sich nur als Liebe zu etwas, Lust nur als Lust an etwas denken. Weit entfernt daher, dafs das Gefühl psychologisch an die erste Stelle zu setzen ist, kann dasselbe nur als Zuständlichkeit des Begehrens, also mit Beziehung auf ein vorgestelltes Gut begriffen werden, setzt also die Vorstellung voraus, wie diese ihrerseits das Sein zur notwendigen Voraussetzung hat,

sowohl in dem Sinne, dafs eine Vorstellung nicht ohne ein vorstellendes Subjekt, als auch in demjenigen, dafs sie ohne ein vorgestelltes Objekt, ein Seiendes, das vorgestellt wird, undenkbar ist.

Auf den möglichen Einwand, dafs die Begriffe des Seins, des Guten auf das metaphysische Gebiet führen, das man grundsätzlich vermeiden wolle, ist mit der Erinnerung zu erwidern, dafs jene metaphysische Abstinenz weder haltbar noch durchführbar ist. Die philosophischen Disciplinen sind zwar sorgfältig zu unterscheiden, aber nicht absolut zu trennen. Die Psychologie kann der Hilfe der Metaphysik nicht entbehren, so wenig als derjenigen der Logik. Die Begriffe des Seins und des Guten drängen sich bei der Behandlung der Vorstellung und des Gefühls unwiderstehlich auf. Z. selbst bedient sich ihrer gelegentlich und beweist damit die Unhaltbarkeit seines phänomenalistischen, positivistischen Standpunkts, der auch, wie oben gesagt wurde, durch den Gebrauch des mit dem Substanzbegriff in notwendiger Korrelation stehenden Begriffs des Phänomens innerlich widersprechend ist und von Ziegler, wie seine Schlufsworte beweisen, nicht festgehalten wird.

Wenn Z. das Bewufstsein und Selbstbewufstsein, das Ich, einerseits zu einer blofsen Form herabsetzt, so erklärt er es andererseits als die Quelle alles Erkennens, als die einzige Quelle der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Denkens, alles müsse in die Farbe des Ich getaucht, mit dem Zeichen des Ich gestempelt sein (S. 73). Eines ist so falsch als das andere. Das Selbstbewufstsein ist Thätigkeit eines seiner selbst bewufsten Seins, also durchaus nicht blofse Form. Andererseits aber vermag dieses selbstbewufste Sein bis zu dem Grade ein von ihm selbst nicht gestempeltes Sein zu erfassen, dafs es, wie dies z. B. gerade in der von Z. mit Beifall angeführten Philosophie des Descartes angenommen wird, in bewufstem Gegensatze zu sich ein ausgedehntes, der Ichheit völlig ermangelndes Sein mit der gleichen Evidenz wie sich selbst denkt. — Der zweite Abschnitt der Z.schen Schrift behandelt die körperlichen Gefühle. Derselbe beweist das Gegenteil von dem, was der Vf. beweisen will, nämlich dafs das Gefühl (im appetitiven, nicht im apprehensiven Sinne genommen, in welch letzterem man vom Gefühlssinn = Tastsinn redet) nicht das psychologisch Erste und Ursprüngliche ist, sondern ein „theoretisches Auffassen“ voraussetzt, „das allerdings bei starker Gefühlsbetonung (wie der Vf. sich ausdrückt) notleiden und zurückgedrängt“ werden kann, das aber immer, wenn auch noch so unbestimmt und

unklar vorhanden sein mufs, wenn ein Gefühl, d. h. Lust oder Unlust, an etwas entstehen soll. Leugnet man, dafs das theoretische Auffassen, d. h. die so beschaffene und mit einer bestimmten Intensität behaftete Empfindung, dem Gefühl der Lust oder Unlust vorangehen müsse, und betrachtet man das Gefühl, den Empfindungston als das Primäre, als Element aller psychischen Erscheinungen, so steht man vor der Pflicht, nachzuweisen, wie aus Gefühl qualitative Empfindung wird: ein Nachweis, der vom Vf. nicht einmal versucht, geschweige denn erbracht ist.

Die Unbestimmtheit und Unhaltbarkeit der Z.schen Gefühlstheorie zeigt sich in der auffallendsten Weise, wenn man das Verhältnis der Einteilung der Gefühle zu der S. 106 gegebenen Wesenserklärung ins Auge fafst. Was nämlich hier definiert wird, ist das Gefühl der Lust und Unlust, also, wie wir sagen können, das Gefühl im appetitiven Sinne. Was aber dann eingeteilt wird, ist jenes geheimnisvolle, allumfassende Ding, in welchem keimhaft Erkennen, Wollen, kurz alles Psychische enthalten sein soll, jenes moderne verschwommene Lieblingswort, das nach dem Goetheschen Ausspruch „Gefühl ist alles" alles, vor allem den Gottesglauben der Religion in sich befafst. Die Gefühle zerfallen nämlich nach Z. in intellektuelle, ästhetische, sittliche und religiöse Gefühle, die als ebenso viele Brutstätten des höheren Erkennens, des Schönen, Erhabenen, Sittlichen und Religiösen aufgefafst werden. Denn es genügt selbstverständlich dieser Gefühlstheorie nicht, von einer Lust am Wahren, Schönen, von einer Liebe zum Guten, zu Gott u. s. w. zu reden, vielmehr sollen diese mannigfaltigen Objekte menschlichen Begehrens und Wohlgefallens zu ebensovielen inneren Differenzen des Gefühls sich gestalten. Z. ist sich sehr wohl bewufst, dafs die von ihm gegebene Einteilung im Grunde gar keine Einteilung des Gefühls, sondern nur eine solche der gefühlserregenden Gegenstände, also, um scholastisch zu reden, nicht eine Einteilung nach specifischen Differenzen, sondern nach accidentellen Gesichtspunkten sei. Wenn er sie gleichwohl als eine wirkliche Einteilung des Gefühls aufgefafst wissen will, so erklärt sich dies aus dem nun einmal eingenommenen Standpunkt und Vorurteil, demzufolge das Gefühl das Innerste und Tiefste, das Element des gesamten Seelenlebens und den Quellpunkt der höheren, religiösen u. s. w. Vorstellungen bilden soll. Im Z.schen Gefühl ist alles Psychische zu einer Art von Brei zerstampft, woraus sich die psychischen Unterschiede des Vorstellens, Wollens, Fühlens erst entwickeln, zu einer psychischen Indifferenz, ähnlich der Schellingschen metaphysischen. Von der völlig unwissenschaftlichen und der Logik

hohnsprechenden Äquivokation, die darin liegt, dafs das Gefühl (Lust oder Unlust an etwas) aus dem Gefühl (dem psychischen Urbrei) sich differenziiert, scheint Z. kaum eine Ahnung zu haben. — Enthalten die Abschnitte über ästhetische, intellektuelle, sittliche und religiöse Gefühle strenge genommen weder überhaupt Gefühle, noch eine Einteilung derselben, so werden in dem „Gefühlslauf" überschriebenen Abschnitt allerdings wirkliche Gefühle aufgeführt, jedoch ohne den Versuch einer logischen Einteilung und systematischen Ableitung, da es an jedem wirklichen Einteilungsgrunde gebricht. — Über die angeblichen Gefühle im einzelnen — ästhetische, ethische, religiöse — wäre manches zu sagen. Subjektives und Objektives wird in dieser modernen Gefühlsauffassung durcheinander geworfen, so dafs man schliefslich im Zweifel ist, ob das Schöne und Erhabene selbst als Gefühle betrachtet werden, oder ob sie als objektive Formen gelten, die eigenartige Gefühle erzeugen. Vor dem Forum eines besonnenen Denkens erzeugen sie Gefühle, aber nicht eigenartig „ästhetische", sondern solche des Wohlgefallens, der Freude u. s. w., seien es nun geistige oder sinnliche, interessierte oder interesselose. Die willkommensten Dienste indes leistet diese Theorie von eigenartig sittlichen, ästhetischen u. s. w., mit der Objektsbeziehuug sozusagen verschmolzenen Gefühlen auf dem religiösen Gebiete, und es dürfte dieser Grund allein ausreichen, um das hartnäckige Festhalten an ihr zu erklären. Indem man nämlich die Religion als Gefühlssache betrachtet, entledigt man sich mit einem Schlage der so unbequemen „fixen" religiösen Vorstellungen von einem persönlichen, allwissenden u. s. w. Gott und wird auf die einfachste Weise das „dogmatische" Christentum los. Die religiösen Vorstellungen sind nach unserm Vf. Produkte einer Art von dichterisch schaffender Phantasie: „Er (der religiöse Mensch) sehnt sich nach einem Unendlichen, sie (die Phantasie) schafft ihm die Bilder und Ideale dieser Unendlichkeit. Und dabei verfährt sie hier wie überall und wie das Denken überhaupt verfährt. Die Welt ist meine Vorstellung, Bewufstseinsinhalt ist alles; aber aus Empfindung und Vorstellung schafft sich der Geist eine Aufsenwelt, indem er hinausverlegt, was in ihm ist, die Empfindungen auf Dinge draufsen projiciert. Von diesem Objektivierungs- und Projicierungsprozefs ist nun natürlich auch das religiöse Abhängigkeitsgefühl und die fromme Sehnsucht nach dem Unendlichen nicht ausgenommen, auch das Unendliche wird projiciert: und so entsteht der Glaube an ein Unendliches aufser mir, an einen Gott" (S. 187). Diese Worte zeigen zugleich, wie Ziegler, der sich am Schlusse seiner Schrift

ausdrücklich zum Pantheismus bekennt, ebenso auch in dem idealistischen Irrtum der neueren Philosophie befangen ist.

Indem wir die folgenden Abschnitte, die vom Triebe und den Gefühlsäufserungen handeln, mit Stillschweigen übergehen, heben wir noch die Art und Weise hervor, wie Z. das Wesen und die freie Selbstbestimmung des Willens vom Gefühl abhängig zu machen sucht. „Das Gefühl ist das, was den Willen als Motiv in Bewegung setzt u. s. w.“ (S. 305). Z. huldigt einem Determinismus des Gefühls. Ähnlich wie die Materialisten den Hinweis auf das Bewufstsein der freien Selbstbestimmung im überlegten zwischen verschiedenen möglichen Mitteln zum Zwecke wählenden Wollen und Handeln mit Berufung auf unbewufste Gehirnvorgänge als die wirklichen Entscheidungsgründe beantworten, verweist uns Z. auf das Gefühl. „Schliefslich erscheint als das Höchste das Handeln nach allgemeinen Maximen und obersten Principien, ein „nach“, das freilich in Wirklichkeit nur ein „gemäfs“ ist; denn zuletzt steht als Wichtigstes und Entscheidendes hinter allem und für alles doch der Charakter“ (S. 304). Der Charakter aber ist nichts als Gewohnheit, „die Summe des Gewohnheitsmäfsigen im Willen, der Willensdispositionen.“ Der Schein der Freiheit aber entsteht durch die Lücken unseres Bewufstseins und unserer Erinnerung über unsere Motive (S. 300). Diese Theorie ist so willkürlich und falsch wie die materialistische. Beide setzen an Stelle des Klaren, Bekannten, Bewufsten das Dunkle und Unbekannte und berufen sich gegen die Evidenz der bewufsten Erkenntnis infolge vorgefafster Meinungen auf Lücken der Erinnerung u. s. w. Demgegenüber halten wir im Praktischen ebenso wie im Theoretischen an der Evidenz des Bewufstseins fest. Der Gang eines mathematischen Beweises, einer logischen Schlufskette ist von den begleitenden Gehirnvorgängen völlig unabhängig, und es ist eine bare Lächerlichkeit, wenn der Materialist eine Abhängigkeit oder gar Identität jenes Erkenntnisvorgangs mit Gehirnmolekelschwingungen behauptet. Dasselbe ist aber auch von der praktischen Erkenntnis, der überlegten Willensentscheidung zu sagen. Sie ist einfach das, als was das Bewufstsein sie darstellt, nämlich freie Wahl einer bestimmten Möglichkeit mit Ausschlufs einer andern, freies Wollen eines Mittels zu irgend einem Zwecke, der selbst wieder entweder frei oder notwendig gewollt wird, jedoch so, dafs der letzte gewollte Zweck ein notwendiger ist. Gehirnschwingungen haben, abgesehen von pathologischen Zuständen, hiermit unmittelbar nichts zu thun. Der Geisteskranke aber hat das Bewufstsein des Zwanges, nicht der Freiheit.

Was von der angeblichen unbewufsten Determinierung des Willens durch Gehirnzustände gesagt wurde, gilt auch vom Einflufs des Gefühls. Es ist einfach Willkür, unbewufste Gefühle als wahren Grund der Willensentscheidung hinzustellen, wo uns das Bewufstsein bezeugt, dafs wir uns nach Grundsätzen und infolge der Abwägung und Prüfung der verschiedenen Motive entschieden haben. Grundsätze und Motive selbst wieder, statt auf klare Einsicht, auf Gefühle zurückzuführen, wie der Vf. thut (S. 296), beweist in unsern Augen nichts weiter, als dafs man von dem vorgefafsten Primat und der Alleinherrschaft des Gefühls nun einmal nicht lassen will. Was wäre auch die moderne und modernste Philosophie, wenn sie sich das „Gefühl" entreifsen liefse! Ihre letzte Position nach gescheitertem Panlogismus und Pantheletismus müfste verloren gehen und die Überflutung durch die verhafste Scholastik wäre nicht mehr aufzuhalten. — Um schliefslich auf die Einteilung der Gefühle zurückzugehen, so hat Z. den Unterschied der sinnlichen und geistigen Gefühle, der ein Unterschied der Gattung und nicht blofs der Art ist, in seiner wahren Bedeutung nicht erfafst, hauptsächlich aus dem Grunde, weil ihm das wahre Wesen des Willens verborgen blieb. Aus diesem Grunde ist auch seine Theorie der Affekte unhaltbar. In diesen liegt ein specielles Moment der Passivität, das auch in dem älteren Ausdruck: passiones hervorgehoben ist und das unterscheidende Merkmal der sinnlichen Gefühle im Unterschiede von den gleichnamigen Willensaffektionen (denn auch der Wille liebt, hafst, verlangt) bildet.

Indem wir uns von der theoretischen zur praktischen Philosophie wenden, haben wir (12.) die zweite Auflage der Moralphilosophie V. Cathreins (Freiburg 1893) zu nennen, deren erste Auflage bei einer früheren Gelegenheit im Jahrbuche von uns besprochen wurde. Über das Verhältnis zur ersten Auflage spricht sich der Vf. im Vorworte aus. „Was die Veränderungen in dieser zweiten Auflage anbetrifft, so sind dieselben ziemlich zahlreich. Neu sind die Abschnitte über das höchste Gut nach den Anhängern des Kulturfortschritts und über die allgemeine Moral; ganz umgearbeitet wurden die Kapitel über das Ziel und Ende des Menschen, über den Begriff des Sittlichen, über die Pflicht und die unabhängige Moral. Neu hinzugekommen ist ferner die Darstellung der ethischen Anschauungen v. M. Stirner, Fr. Nietzsche, P. Carus, H. Gallwitz; auch das ethische System Herbarts (Zillers) wurde eingehender entwickelt. Kleine Zusätze und Umänderungen finden sich an vielen Stellen. Trotz dieser zahlreichen Zusätze und Ergänzungen ist es uns

gelungen, durch gelegentliche Kürzungen und Anwendung von Kleindruck zu bewirken, dafs der ganze Band nur um einen Bogen stärker geworden ist.“ (S. X.) Da diese Veränderungen accidenteller Natur sind, so halten wir unser früher ausgesprochenes Urteil auch für diese zweite Auflage aufrecht und wiederholen den Wunsch möglichster Verbreitung des Werkes. Die Punkte, in denen wir glaubten, von des Verf. Anschauungen abweichen zu sollen, sind, soviel wir vergleichen konnten, unverändert geblieben. Der Verf. beharrt bei seiner Ansicht vom Formalgrund der Moralität der menschlichen Handlungen, dafs nicht die Beziehungen zur Sittennorm, sondern die Art und Weise, wie die Handlungen aus den geistigen Vermögen hervorgehen, die Moralität formell konstituiere (in der kompendiösen Darstellung — Phil. moralis in us. schol. p. 36 sq.), und wiederholt den Einwand, es bleibe bei der ersteren Ansicht zu bestimmen, worin die Beziehung zur Sittennorm bestehe, was nur durch Angabe der specifischen Differenzen, die doch nicht in eine generische Bestimmung hineingehöre, geschehen könnte. Hierauf erwidern wir, dafs jene Beziehung nicht durch Aufnahme der specifischen Unterschiede des Moralischen (Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit der Sittennorm) der näheren Bestimmung bedürfe, sondern durch das Moment des Gemessen-Geregeltwerdens überhaupt, ohne Rücksicht darauf, ob die Beziehung des Gemessen-Geregeltwerdens eine positive (Übereinstimmung) oder negative (Nichtübereinstimmung) ist, genügend bestimmt wird. Dieses Moment aber liegt bereits in der Norm als solcher, so dafs es eines weiteren Zusatzes nicht bedarf. Nicht die Freiheit, verbunden mit der Advertenz auf die Sittennorm, kann die Sittlichkeit der Handlung formell konstituieren, da die Differenzen des Sittlichen notwendig der Gattung entnommen werden, aber weder aus der Freiheit, noch aus der Advertenz, sondern nur aus dem Verhältnis zur Norm entnommen werden können, indem sie eben in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dieser Norm bestehen. S. 283 (Bd. I) ist der von uns beanstandete Widerspruch gehoben, indem das Gesetz im formellsten Sinne als Manifestation des den Willen zu verpflichten voraussetzenden Verstandes erklärt wird.

Die specielle Moralphilosophie (Bd. II) weist in manchen Punkten eine Erörterung sowie Berücksichtigung der neuesten Litteratur auf. So ist im Abschnitt über Socialismus das sog. Erfurter Programm berücksichtigt. Das Werk ist demnach auch in seiner neuen Gestalt eine Fundgrube zeitgemäfser Belehrung

über die ewigen Moralgrundsätze in ihrer Anwendung auf die brennendsten Tagesfragen.

In kompendiöser Form und für den Schulgebrauch behandelt derselbe Verfasser die philosophische Moral in seiner ebenfalls bei Herder in Freiburg in lateinischer Sprache erschienenen (13.) Philosophia Moralis (1893), die sich nicht als ein Auszug, sondern als ein selbständiges für die Zwecke der Schule methodisch bearbeitetes Werk darstellt. Standpunkt und Tendenz sind selbstverständlich in beiden Bearbeitungen die gleichen. Wir haben deshalb zu dem Gesagten nichts weiter hinzuzufügen, als dafs die kleinere lateinische Schrift ihrem Zwecke vollkommen entsprechen dürfte. Doch können wir uns eine Bemerkung zu S. 107 nicht versagen. Hier heifst es, das oberste Moralprincip oder das Urteil: bonum faciendum, malum vitandum, schöpfe nicht aus der Vergleichung der Begriffe seine Evidenz, sondern aus der natürlichen Neigung ad bonum sibi natura conveniens. Wir glauben zwar nicht, dafs der Vf. dem Standpunkt des „moralischen Sinnes" ein Zugeständnis machen will, sind aber der Ansicht, dafs allerdings aus der Vergleichung der Begriffe: „Böses" und „Pflicht zu vermeiden" die Evidenz jenes Princips sich ergibt. Denn das Böse ist das moralische Übel und verhält sich zur Pflicht als ein korrelater Begriff, vorausgesetzt, dafs es wirklich als Böses, d. h. als der gottgewollten Ordnung widersprechend erkannt ist. — Sehr vorsichtig sagt der Verfasser, ein Anhänger des Probabilismus (S. 122), der hl. Alphons scheine in späterer Zeit die Erlaubtheit, der opinio benigna zu folgen, si contraria sit probabilior, geleugnet zu haben. Über die wahre Meinung des hl. Alphons kann jedoch kein Zweifel ohwalten (S. Marc, Instit. Mor. I. p. 69 squ.). Gegenüber der Theorie des Vfs. vom Ursprung und ursprünglichen Träger der staatlichen Autorität sei noch die Frage gestattet, ob nicht aus der specifischen Verschiedenheit der hausväterlichen und der staatlichen Funktion (vgl. Arist. Polit. I, 2) die Folgerung sich ergebe, dafs bei Entstehung eines Staatengebildes aus einer patriarchalischen Gemeinschaft ein Moment eintreten müsse, in welchem das Familienglied zum Bürger und das Familienhaupt zum Staatsoberhaupt wird? Der Übergang kann doch offenbar kein stetiger sein, wenn jener specifische Unterschied bestehen soll. Folglich mufs irgend eine Thatsache dazwischen treten. Diese aber kann keine andere sein als die ausdrückliche oder stillschweigende Anerkennung von seiten der Familienglieder in einem Zeitpunkte, der zweifelhaft bleiben mag, ebenso wie der, in welchem aus dem Samen eine Pflanze wird, aber doch ange-

nommen werden mufs. Aufserdem trifft die ausdrückliche oder stillschweigende Anerkennung oder, wenn man will, Wahl nicht notwendig das Familienoberhaupt, sondern kann auch eine tauglichere Person treffen. Oder müssen die aus dem engeren Familienband Ausgeschiedenen schon aus dem Grunde dem Stammvater unterworfen bleiben, dafs sie neben der Familie desselben ihren Wohnsitz aufschlagen? Für eine solche Notwendigkeit ist kein triftiger Grund anzugeben; denn entweder wäre derselbe in der väterlichen oder in der staatlichen Autorität zu suchen. Die letztere aber kommt eben in Frage, aus der ersteren aber ist der Voraussetzung gemäfs die neue Familie ausgeschieden. Der Vf. beruft sich auf die „Umstände" (Phil. Mor. p. 301), welche den Übergang von der Familie zum staatlichen Gemeinwesen herbeiführen, die Umstände aber sind blind und nicht im stande, die exclusiva aptitudo des Patriarchen zur Leitung des neuen Gemeinwesens zu bestimmen, nur ein moralischer Akt, ein Willensakt ist im stande, das zu leisten. Ein solcher aber kann mit Recht als eine Art von pactum bezeichnet werden. — Wie im gröfseren Werke des Vf.s, so sind auch im lateinischen Kompendium die zeitgemäfsesten, kirchlichen, politischen und socialen Fragen mit verhältnismäfsiger Ausführlichkeit erörtert, wodurch sich die Brauchbarkeit desselben erhöht.

Ebenfalls eine Bearbeitung der praktischen Philosophie bietet Dr. C. Gutberlet in seiner Schrift: „Ethik und Naturrecht" (14), die in zweiter „vermehrter und verbesserter" Auflage vor uns liegt (Münster 1893). G. legt das Hauptgewicht auf die dialektische Behandlung der Grundbegriffe und überzeugende Beweisführung der Haupttheoreme der philosophischen Moral. Im Unterschiede von der ersten Auflage ist die „Glückseligkeitslehre" eingehender behandelt und der Kritik des Socialismus ein neuer Abschnitt gewidmet. Jene bildet die Einleitung, worauf in zwei Abschnitten die allgemeine und specielle Ethik und unter besonderem Titel das Naturrecht (Recht im allgemeinen, Privatrecht, Gesellschaftsrecht, Völkerrecht) abgehandelt wird; eine Einteilung, die nicht einwurfsfrei ist, wiewohl sie keineswegs im Sinne einer Trennung des Rechtlichen vom Sittlichen verstanden ist. Im allgemeinen hat der Vf., der bezüglich vieler Fragen in der Lage war, auf eigene monographische Darstellungen zu verweisen, und sich deshalb kürzer fassen konnte, seine Aufgabe mit Scharfsinn und in befriedigender Weise gelöst. Der Standpunkt seiner Schrift ist im wesentlichen derselbe, den Cathrein einnimmt, auf dessen ausführlichere Erörterungen wiederholt verwiesen wird. In einigen Punkten vermögen

wir dem Vf. nicht beizustimmen. Obgleich das Bestreben, das „ganze Wesen der Sittlichkeit auf Gott, das unendliche Gut und auf seinen heiligsten Willen zurückzuführen“ (S. VI), vollkommen gerechtfertigt ist, so wird doch aus der Beziehung des Ethischen auf ein unendliches Gut mit Unrecht ein unendlicher Wert desselben abgeleitet (S. 18, S. 77, S. 86; anderswo, S. 81, ist von einem „gleichsam unendlichen“ Werte die Rede). Es scheint überhaupt nicht richtig, dafs die menschlichen Handlungen erst durch die Beziehung auf ein „unendliches“ Gut zu sittlichen Akten werden, vielmehr ist die Moralität einer Handlung zunächst durch die Beziehung auf eine Norm, ein Gesetz, bestimmt. Diese Norm liegt unmittelbar in der Vernunft, mittelbar in Gott als dem Urheber der von ihm gedachten und gewollten, für die menschliche Vernunft theoretisch und praktisch mafsgebenden Ordnung. Dem sittlichen Handeln ist demnach allerdings eine Beziehung auf Gott wesentlich; aber erstens wird dieses Handeln nicht sittlich durch die Beziehung auf Gott als das höchste Gut, sondern durch die Beziehung auf das göttliche Wesen als den Grund der ewigen objektiven Vernunftordnung, zweitens wird das menschliche freie Handeln durch jene Beziehung nicht unendlich, weder das Böse zu einem unendlichen Übel noch das sittlich Gute zu einem unendlichen Gute. Wollte man sich auf die allerdings auch nach unserer Ansicht zutreffende Auffassung des hl. Thomas von der Todsünde berufen als einer gewissermafsen unendlichen Beleidigung Gottes, die eine beziehungsweise unendliche, nämlich ewige Bestrafung erfordere, so erwidern wir, dafs, abgesehen von dem eine übernatürliche Ordnung voraussetzenden Begriff der Todsünde weder a fortiori noch a pari aus der Unendlichkeit der Sünde als einer Beleidigung des unendlichen Gottes auf eine unendliche Güte des sittlich guten Aktes geschlossen werden könne. Der Mafsstab ist in beiden Fällen ein verschiedener. Die Gröfse der Beleidigung wird nach der Würde der beleidigten Person, dagegen der Wert der guten Handlung nach der Würde der handelnden Person bemessen, weshalb denn auch den menschlichen verdienstlichen Handlungen des Gottmenschen, nicht aber jenen der Gerechten ein unendlicher Wert zuzuschreiben ist. — Die S. 9 gegen Aristoteles geführte Polemik scheint uns nicht zutreffend; wir glauben in dem griechischen Philosophen auch in der Auffassung der philosophischen Moral nicht einen Gegner, sondern, soweit dies unter den Umständen, unter denen er philosophierte, möglich ist, einen Bundesgenossen zu besitzen. Die Lehre, wahrhaft tugendhaft sei nur, wer „mit Freude und Genufs die Tugend übt“ (a. a. O.),

kann nicht so geradezu als irrig bezeichnet werden. In der That steht vielmehr der sittlich höher, der den Kampf hinter sich oder unter sich hat, der σώφρων über dem ἐγκράτης. Wie nahe die aristotelische Ethik der Wahrheit kommt, beweist seine Bestimmung des Staatszweckes, die der Vf. selbst zu adoptieren nicht umhin kann. — Die Behauptung, dafs der Genufs, die Ergötzung formaliter die Glückseligkeit ausmache (S. 14), können wir nicht billigen. Die Glückseligkeit besteht in einer Thätigkeit, der vollkommensten, die dem Geiste möglich ist und durch die er sich in den Besitz des Gegenstandes seiner Glückseligkeit, des höchsten Gutes, objektiv genommen, setzt; der Genufs, das Ergötzen, ist eine Folge und Zugabe, gleichsam eine Würze, nicht aber die Glückseligkeit selbst. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum . . . Dafs der englische Lehrer die unmittelbare Anschauung Gottes als das natürliche Endziel des Menschen betrachtet habe, ist, wie der Verfasser selbst bemerkt, Schein. Wir begnügen uns an diesem Orte damit, auf 1. 2. qu. 109 art. 5. ad 3 zu verweisen, wo der dem Menschen „konnaturale" Endzweck von dem höheren unterschieden wird, zu welchem er durch göttliche Gnade erhoben werden kann. Nach S. 17 soll als specifische Differenz des Menschen ebensogut die Sinnlichkeit wie die Vernünftigkeit betrachtet werden können. Hiergegen ist zu sagen, dafs die specifische Differenz nur eine sein könne, wie das Wesen selbst, und in der That ist der Mensch sowohl nach oben als nach unten durch die Rationalität specifisch konstituiert. — Die Bedeutung des Willens scheint der Verfasser zu überschätzen; nicht der Wille „befiehlt" dem Intellekt, (S. 19), sondern der Intellekt dem Willen. Allerdings ist die Bewegung eine wechselseitige, aber der Intellekt bewegt nach der ersten und vorzüglichsten Kausalität, der des Zweckes — per modum finis, der Wille per modum agentis. Der Wille wird vervollkommnet durch den Gegenstand des Strebens, abgesehen von Besitz und Nichtbesitz; der Intellekt aber durch den wirklichen geistigen Besitz. Daher ist zwar die Liebe hienieden vollkommener als der Glaube, keineswegs aber auch im Jenseits vollkommener als das Schauen, in welchem als dem Besitz des höchsten Gutes die Glückseligkeit formell besteht. Auch die Auffassung des Verhältnisses des voluntarium und liberum vermag uns nicht zu befriedigen (S. 25). Jeder freie Akt ist ein voluntarium, nicht aber umgekehrt jeder voluntäre Akt ein freier, auf Wahl und Überlegung beruhender. Vielmehr setzt das freie Wollen ein notwendiges Wollen, das Wollen des Endzweckes voraus, bezüglich dessen eine libertas specifica-

tionis und contrarietatis nicht besteht; denn niemand überlegt, ob er glückselig sein wolle, oder trifft hierüber eine Wahl, vielmehr wählt jedermann nur unter den Mitteln zur Glückseligkeit, die er notwendig will. — Nachdem der Verfasser S. 99 die Vivisektion berührt und sie nicht allgemein verurteilt wissen will, wäre eine eingehendere Erörterung der Frage erwünscht gewesen. In treffender Weise ist indes hervorgehoben, dafs der Mensch nicht gegen, sondern nur in Bezug auf die Tiere Pflichten habe; damit ist zwecklose Grausamkeit gegen die Tiere bereits principiell als unsittlich und unerlaubt gekennzeichnet. Bedenkt man dann, dafs sinnlicher Schmerz ein Übel ist, dessen Hervorrufung oder Zulassung einer causa particularis im allgemeinen nicht gestattet sein kann, so wird nur die Notwendigkeit der Erreichung eines höheren Gutes und für das Wohl der Menschheit wichtigen Zweckes die Zulassung eines solchen Übels rechtfertigen können, keineswegs aber die blofse Wifsbegierde oder richtiger Neugierde, die sich im Namen der Wissenschaft jeder Rücksicht entbunden hält. — Schliefslich erregt die Theorie vom Träger und Ursprung der Staatsgewalt unser Bedenken. Es ist richtig, dafs der Staat auf verschiedene Weise, nicht blofs auf die des ausdrücklichen Vertrages und der freiwilligen Unterwerfung entstehen kann, und dafs seine naturgemäfseste und geschichtlich häufigste Entstehungsweise die aus der Familie ist. Aber damit ist die Frage noch nicht gelöst. Denn wie z. B. ein Kreis zwar auf verschiedene Weise entstehen kann, aber alle Entstehungsweisen der aus der Natur des Kreises resultierenden Forderung der gleichen Entfernung aller Punkte der entstehenden Linie von einem Mittelpunkte entsprechen müssen, so wird auch den verschiedenen Entstehungsarten des socialen Gebildes, das wir Staat nennen, etwas Gemeinsames eignen müssen, das sich auch bei der Entstehung des Staates aus der Familie wirksam erweist. Denn unterscheidet sich der Staat wesentlich von der Familie, so kann er nicht auf stetigem Wege aus ihr hervorgehen, vielmehr mufs ein Moment zwischen inne liegen, das diesen Übergang vermittelt. Dieses Moment nun scheint uns in der scholastischen Vertragstheorie zur Geltung gebracht zu sein und ihr Wahrheitsmoment zu bilden.

Die für die Moral fundamentalste Frage der Willensfreiheit behandelt die Schrift eines ungenannten Verfassers: (15). „Von der Naturnotwendigkeit der Unterschiede menschlichen Handelns“ (Berlin 1892) und beantwortet dieselbe, wie schon aus dem Titel der Schrift erhellt, im verneinenden

Sinne. Die Leugnung der Willensfreiheit ist heutzutage zur herrschenden Modesache geworden. Im Namen der Wissenschaft wird der Verbrecher als ein Kranker erklärt, der durch Vererbung, Verkümmerung, Verkrüppelung zum Verbrecher prädisponiert und prädeterminiert ist. Der Verfasser knüpft an einen Ausspruch R. von Jherings in der berühmten Schrift „der Zweck im Recht" an, wornach der Umstand, „dafs in der Seele des Verbrechers der Gedanke der bösen That aufsteigt, ihn selbst mit seiner Verbrechernatur zur Voraussetzung hat"; in der Seele des Guten erhebe sich ein solcher Gedanke nicht. Der Verf. beantwortet die Frage, ob verbrecherische Handlungen freiwillig oder unfreiwillig seien, dahin, dafs es dem sittlich entarteten Menschen unmöglich sei, ebenso zu handeln wie der gute, weil ihm alle Bedingungen zu guten Handlungen fehlen. Die menschlichen Handlungen seien ein Ausflufs der natürlichen Neigungen und Empfindungen des Menschen. Gleichwohl gebe es ein Mittel der Besserung, jedoch nur soweit die Entartung des Bösen nicht eine angeborene, sondern eine im Lauf des Lebens erworbene sei (Vorwort). Im Verbrecher fehle alles, was ein Gegengewicht gegen böse Neigungen darstelle (S. 7). Angesichts der tiefen Verschiedenheit zwischen dem Verbrecher und dem wahrhaft edlen und tugendhaften Menschen sei die Lehre von der Willensfreiheit am schwersten zu verteidigen, werde es am leichtesten klar, dafs hier natürliche und notwendige Unterschiede vorhanden sind (S. 8). So verschieden wie die Anlagen und Fähigkeiten zum Erwerben und Festhalten von Gütern seien auch diejenigen zum Vollbringen des Guten, und die Verschiedenheit menschlichen Handelns sei bedingt durch die Grundverschiedenheit der menschlichen Natur (S. 16). Selbstsüchtige Triebe seien in der menschlichen Natur mit den sittlichen Antrieben tief verwoben, nirgends sei eine feste Grenze zwischen sittlichen Anforderungen entsprechenden Handlungen und solchen, die im engeren Sinne als natürliche bezeichnet werden, das Kantsche: „du kannst, denn du sollst", sei ein inhaltleeres Wort (S. 18 ff.). Ausdrücklich bemerkt der Vf., dafs seine Behauptungen „der Darwinschen Theorie sich anreihen". „Indem das Einzelwesen den ihm innewohnenden Trieben gehorcht, die immer im Dienst des eigenen Selbst stehen, die mit grofser Kraft auf Erreichung des höchstmöglichen Mafses von Wohlbefinden gerichtet sind, so entsteht daraus das nach aufsen Vollkommene, ohne dafs die Absicht, dieses herzustellen, vorhanden war." Der Mensch sei, wie hoch er über dem Tiere stehe, ein Erzeugnis der Natur u. s. w. (S. 24). Einer Beweis-

führung für seine Behauptungen bedarf es selbstverständlich bei unserem anonymen Anhänger der Darwinschen Viehzüchterphilosophie nicht. Obgleich der Darwinismus gegenwärtig nicht bloſs philosophisch, sondern auch naturwissenschaftlich als gerichtet zu betrachten ist, so scheint doch gewissen modernen Kulturhelden als ausreichender Berechtigungsgrund ihrer unvernünftigen Behauptungen zu dienen, daſs sich dieselben der Lehre Darwins anschlieſsen. Statt aller Beweise gibt deshalb der Verfasser die „Erfahrungen eines Halbkranken" (S. 29 ff.), d. h. die Bekenntnisse eines moralischen Schwächlings, der seine sittliche Erbärmlichkeit durch die angeblich auf Grund eigener Lebensschicksale gewonnene Anschauung zu beschönigen sucht, daſs die Verschiedenheit der menschlichen Handlungen auch ihrem sittlichen Werte nach auf einem tiefgreifenden Unterschiede der menschlichen Natur beruhe. (S. 36.) — Diese Anschauung, die der kleinen Schrift zu Grunde liegt, ist indes ein Irrtum, der Vernunft und Erfahrung gleichmäſsig widerspricht. Ein derartiger Unterschied zwischen Menschen, die nur Böses, und solchen, die nur Gutes zu thun vermögen, besteht nicht. Die einen solchen behaupten, verschlieſsen ihr Auge vor der Thatsache, daſs der Mensch Vernunft und in ihr das Princip freien Handelns besitzt. Auch der sittlich — durch eigene Schuld — verworfenste Mensch ist noch der Besserung, weil des vernünftigen, sittlichen Urteils fähig; umgekehrt aber kann auch der sittlich höher Stehende tief fallen, möge ihn auch, was man heutzutage Bildung nennt, vor gewissen äuſseren Ausschreitungen und groben Verbrechen zurückhalten. Der Geisteskranke als solcher aber kann nicht Verbrecher sein. Mag er unter dem Einflusse einer Hallucination oder einer fixen Idee, die ihm den Gebrauch der Vernunft und den der Überlegung und freien Selbstbestimmung rauben, zum Mörder werden, so ist seine Handlung nur materiell, nicht aber formell ein Verbrechen; er selbst ein Unglücklicher, nicht ein Verbrecher. Der wirkliche Verbrecher ist derjenige, der im bewuſsten Widerspruch gegen die Stimme der Vernunft, die ihm das Gute als das zu Wollende, das Böse als das zu Meidende vorstellt, den Eingebungen der Leidenschaft folgt, mag nun die verbrecherische Gesinnung zur äuſseren That sich gestalten oder im Inneren beschlossen bleiben. — Der Verfasser sucht seine moralfeindliche Lehre damit zu empfehlen, daſs sie eine Grundlage des Guten feststelle, die unabhängig sei von der Richtigkeit und Wahrheit jeder Theorie, indem sie darauf hinausgehe, daſs die guten Handlungen nicht aus der Anerkennung und Befolgung ethischer

Lehren und Vorschriften, sondern aus dem Bedürfnis der Menschennatur entspringen. Folgerichtig habe die Ethik festzustellen, nicht was gethan werden soll, sondern was gethan wird (S. 41 f.). Wir fragen: ist das noch Ethik? und antworten: so wenig als der vom Instinkt geleitete Mensch im Sinne des darwinistischen Verfassers noch ein Mensch, d. h. ein vernünftiges und sittliches Wesen ist.

Auf einem vielumstrittenen Grenzgebiete der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt stellt sich uns als letzte der in dieser Überschau zu besprechenden Schriften dar: (16.) „Dr. Gg. Grupps System und Geschichte der Kultur" (Bd. I. Ideen und Gesetze der Geschichte. Bd. II. Geschichte der menschlichen Lebensformen und Lebensinhalte, Paderborn 1891. 1892). Das Werk des Verf. erscheint geeignet, wenigstens in katholischen Leserkreisen die beliebten sogenannten Kulturgeschichten oft sehr zweifelhafter Währung zu ersetzen, und wurde in diesem Sinne mit Beifall begrüfst. Von einer sehr kompetenten Seite wird dem Verfasser nachgerühmt, es fehle ihm weder an Mut, noch Geisteskraft und Geschick. Wende er diese Gaben dazu an, beide Teile mit Ruhe und Mufse durchzuarbeiten, so sei Aussicht, dafs sich seine Arbeit einen Ehrenplatz vor den landläufigen Kulturgeschichten erobere. Berechtigt sei das Unternehmen, die Geschichte vom Standpunkte der Geschichtsphilosophie als vollkommene Einheit darzustellen, umsomehr, je gröfser die Schwierigkeiten seien, mit denen die Durchführung zu kämpfen habe. Dieser letzteren Wendung können wir nicht ganz zustimmen, würde doch sonst auch derjenige Lob und Ermunterung verdienen, der mit dem Löffel das Weltmeer ausschöpfen, mit der Schaufel den Chimborasso ausgraben wollte. Von anderer Seite wurde an G.s Werk getadelt, dafs es zu schwankend in der Herausstellung der positiven Ergebnisse sei (Gutberlet, Philos. Jahrbuch Bd. 6. S. 313): wir finden dies begreiflich, da es an sicheren positiven Ergebnissen fehlt. Unsere eigenen kritischen Bemerkungen haben sich auf den philosophischen Standpunkt des Verfassers zu beschränken. Wir vermögen weder zuzugeben, dafs die Geschichte Wissenschaft sei, noch dafs sie im Sinne des Verf. auf Gesetzen und Ideen beruhe. Die Frage nach dem Verhältnisse der Geschichte zur Wissenschaft ist in der neuesten Zeit vielfach behandelt worden. Im verneinenden Sinne wird sie mit Recht von Ausonio Franchi beantwortet (Ult. Crit. t. II). Pasquale Villari, dem wir eine ausführliche und verdienstliche Geschichte Savonarolas verdanken, fragt, ob die Geschichte Wissenschaft oder Kunst

oder keines von beiden sei (Ist die Geschichte Wissenschaft? V. Pasqu. Villari, Minister des öffentlichen Unterrichts. Autor. Übers. von Löwinsohn, Berlin 1892). In freier Erörterung werden hier die verschiedenen Methoden behandelt, die philosophische Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts, die historischen Romane, Thierry, die Philosophie der Geschichte, die geschichtliche Methode der Wissenschaften, welche Grofsartiges geleistet und die Forderung der Hegelschen Philosophie teilweise erfüllt habe, indem sie nicht, wie die apriorische Methode die Gesetze des Geistes auf die Geschichte anwandte, sondern sie aus der Geschichte erkannte. Die geschichtliche Methode aber hat ihre Schranken; allgemeine Wahrheiten, ein Mafsstab der Beurteilung können nicht auf geschichtlichem Wege gefunden werden. Hier mufs die Philosophie eingreifen, diese aber ist etwas Persönliches, denn die höhere Wahrheit ist nur dem Gefühl zugänglich. Daher das merkwürdige Geständnis Darwins, ihm sei der Sinn für Poesie, Musik, Malerei, der Glaube verloren gegangen. „Die Religion fängt an, wo die Vernunft aufhört, nnd wo diese hingelangt, ist kein Platz mehr für die Religion.“ (!) Das religiöse Mittelalter erstickte (!) die Wissenschaft, welche doch bei den Alten so herrlich geblüht hatte. Aber nicht alles ist im Mittelalter Verfall und Barbarei gewesen. Beweis die gotischen Dome, ein Giotto, ein Dante. Der moderne Mensch datiert von der Renaissance, welche die Fesseln der Vernunft löste, aber auch den sittlichen Charakter der Italiener verdarb und die vom Mittelalter geschaffene Freiheit zerstörte (A. a. O. S. 89). Wir bedürfen der Ideale, des Opfergeistes, ohne die auch die sociale Aufgabe, die wichtigste der Gegenwart nicht gelöst werden kann (S. 91 f.). So ein italienischer Minister des Unterrichts.

Auf das Gefühl kann jedoch eine Wissenschaft nicht begründet werden. Ebensowenig kann die Geschichte schon aus dem Grunde den Anspruch erheben, Wissenschaft zu sein, weil sie durch die „ohne Zweifel wissenschaftliche Zeugen- und Quellenkritik“ die Sicherheit der Thatsachenerkenntnis erzeugt (Ideen u. Gesetze d. Gesch. S. 5). Es verhält sich nämlich mit der Erkenntnis der Thatsachen ähnlich wie mit der Feststellung jeder erfahrungsmäfsigen individuellen Wirklichkeit. Ich kann einen Baum des Gartens vollkommen kennen, seinen Umfang, seine Höhe, die Zahl seiner Blätter u. s. w., ohne deshalb ein eigentliches Wissen davon zu haben, d. h. ihn nach seinem Wesen, den Gesetzen und Gründen seines Wachstums zu erkennen. Man wird also entweder den strengen Begriff des Wissens als eines evidenten und notwendigen Erkennens aus

Gründen oder den Anspruch der Geschichte, Wissenschaft zu sein, preisgeben müssen. — Nur wenn die Thatsachen der Geschichte aus Principien und Gründen notwendig begriffen werden können (wie in der Hegelschen Geschichtsphilosophie angenommen und versucht wurde), ist die Geschichte Wissenschaft; aber eben das mufs bestritten werden. Ein solches Begreifen ist durch die Freiheit des menschlichen Handelns nicht nur, sondern auch durch die der göttlichen Leitung ausgeschlossen. Die aprioristische Geschichtsbehandlung sieht sich daher auch veranlafst, die Freiheit in einem Sinne zu erklären, der sie aufhebt. Deutliche Spuren hiervon trägt die vorliegende Schrift. „Es sind immer bestimmte Mächte, äufsert der Vf. I. S. 19, durch welche der Wille bestimmt wird. Alle Bestrebungen des Menschen, seien sie auf höhere oder niedere Güter gerichtet, gliedern sich in den umfassenden geschichtlichen Kausalzusammenhang ein, und das Ganze der socialen Bedingungen, Gelegenheiten und Handlungen übt auf das Einzelwirken einen bestimmenden, beinahe zwingenden Einflufs.“ Frei ist nur der sich selbst bestimmende Wille: ein Begriff, der nicht die Abhängigkeit vom göttlichen Willen, wohl aber die Determination durch irgend eine geschöpfliche Macht, möge sie nun mittelbar, durch die Vernunft, oder unmittelbar im Willen selbst wirksam gedacht werden, ausschliefst. Der Begriff der motivierten Freiheit genügt nicht. Nicht blofs der zwingende Determinismus (lib. a coactione), sondern der Determinismus überhaupt ist mit dem Begriffe der Freiheit (Wahlfreiheit, Willkür) unvereinbar. — Die treibenden Mächte in der Geschichte der Menschheit sollen Ideen und Gesetze sein. Aber für das freie Handeln gibt es zwar Gesetze des Sollens, nicht aber Gesetze des Müssens. Wer den Verlauf der Geschichte ohne Vorurteil überschaut, wird Freiheit und Zufall als Faktoren des Geschehens anerkennen. Persönliche, freie Mächte machen die Geschichte. Mit der Auffassung der Ideen, wie sie in der vorliegenden Kulturgeschichte zu Tage tritt, können wir uns nicht befreunden. „Die Ideen sind in den Gesetzen des Denkens, Wollens und Fühlens wirksam und sind auf Grund dieser Wirksamkeit vom menschlichen Denken als die höheren transcendentalen Zielpunkte im Verklärungsscheine einer höheren Welt entworfen.“ „In den Gesetzen des Denkens und Wollens, in dem Bestreben des Geistes nach Wahrheit, nach der Identität (?) des realen Seins und dessen subjektiven Abbildes im Geiste und nach dem Besitz der erahnten höchsten Tugend und Kraft, erweist sich die Seele, wie in den Schönheitsgesetzen von einer idealen Macht

bestimmt" (S. 17). „Die Dinge und Wesen, die er (Gott) in der Fülle seiner Macht aus sich heraussetzte, sind wahrhaft nicht aufser, sondern in ihm, ihm stets gegenwärtig, sie waren schon im Anbeginn vor ihm in den Ideen, die den Gegenstand seines ewigen Selbstdenkens(!) ausmachten" (S. 32). „Wenn wir Gott zum Ausgangspunkt einer deduktiven Entwicklung der Kulturziele des Menschen machen, so können wir nur kurze Zeit bei der abstrakten Höhe stehen bleiben, zu welcher uns diese Betrachtung führt. Das abstrakte Bild, welches wir zu unserem Zwecke von dem absoluten Leben entwerfen, müssen wir sogleich zu erfüllen suchen mit konkreten menschlichen Bestrebungen, damit es sich uns nicht verflüchtige" (Ebd.). Diese Sätze drücken, strenge nach ihrem Wortlaut genommen, den Gedanken des Ontologismus aus; der Ontologismus aber ist nichts weiter als ein in christliches Gewand gekleideter Pantheismus. — Ist die Geschichte das Produkt menschlicher und göttlicher Freiheit, so kann sie unmöglich „organischen" Gesetzen unterliegen, auch nicht im modernen Sinne beherrschender Ideen, wie sie die Schellingsche Schule durchzuführen suchte (S. 61 f.). Die angeblichen Gesetze, die das — wenn wir uns so ausdrücken dürfen — geschichtliche Geschehen beherrschen sollen, schrumpfen denn auch bei näherem Zusehen zu Formeln von solcher Unbestimmtheit zusammen, dafs aus ihnen wenig oder nichts begriffen werden kann. Nehmen wir z. B. das „Gesetz der Integration und Differenziierung", so sind es die sich mehrenden Bedürfnisse, die bewufst und frei gewollten Zwecke, wie der Verf. selbst hervorhebt (S. 65), die zur Teilung der Arbeit, zur Scheidung der Berufsstände führen. Ähnliches gilt von anderen Gesetzen, die, sozusagen, nicht die Ereignisse machen, sondern von den Ereignissen gemacht werden. Wozu also sei es nun mit den aprioristischen Systemen von deduktiven oder mit der materialistischen Descendenztheorie von induktiven Gesetzen als einseitigen Fassungen des „Organischen" reden? Der Begriff der organischen Entwicklung findet auf die Geschichte, soweit sie Produkt menschlichen Handelns ist, überhaupt keine Anwendung. Das Gesetz des „Fortschritts" erfährt Einschränkungen, die es völlig illusorisch machen. Aristoteles, der nach dem Urteil eines um die Geschichte der „Philosophie der Geschichte" höchst verdienten Schriftstellers am nächsten daran war, die Philosophie der Geschichte zu begründen, hatte kaum einen Begriff vom Fortschritt (?), keinen von einem Gesetz des Fortschritts (Robert Flint, La Philosophie de l'Histoire en France. Paris 1878 p. XVI). Der gröfste Fortschritt, den die

Menschheit gemacht hat, der Fortschritt zum Christentum, beruhte nicht auf einem „Gesetze“ des Fortschritts, sondern auf göttlicher Herablassung zu dem in religiös-sittlichem Rückschritt und Verfall begriffenen Menschengeschlechte. Überhaupt ist im Verlaufe der Geschichte viel von Fortschritt zu hören, wenig davon zu sehen. Nimmt man mit Fontenelle (Flint, a. a. O. S. 24) die Kunst vom „Gesetz“ des Fortschritts aus, so unterscheidet auch in Bezug auf Wissenschaft und Geisteskraft ein W. von Humboldt das momentane Aufleuchten des Genius von der allmählichen Fortbildung und Verbreitung gewonnener Einsichten und Kenntnisse. Selbst reine Kulturfortschritte in Industrie, Verkehr u. s. w. können verloren gehen und dem Rückschritt und Verfall den Platz räumen.

Wie mit den Gesetzen, verhält es sich mit den „Ideen“. Die Erklärung, welche diese gewähren sollen, bietet die vernünftige Natur des Menschen selbst. Nicht Ideen sind es, die durch den Menschen Religion und Sitte, Kunst und Wissenschaft realisieren, sondern der vernünftige Menschengeist verwirklicht die Wissenschaft, indem er nach den Gründen der Dinge forscht u. s. w. — Die Auffassung der gesamten Menschheit als eines Menschen und der Begriff einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes ist allein vom religiösen Standpunkt aus gerechtfertigt, wie es denn auch die Offenbarungsurkunden sind, die uns diese Betrachtungsweise lehren. Auch ist nur vom höheren religiösen Standpunkt, bestimmter von dem der Offenbarung die Geschichte in gewissem Sinne als Ganzes, begrenzt nach rückwärts und vorwärts, nach Anfang und Ende, Ausgang und Ziel gegeben, nicht aber vom philosophischen Standpunkt. Aus diesem Grunde kann auch nur die religiöse Betrachtung eines Augustin und Bossuet, nicht aber eine philosophische oder spekulative Konstruktion, die sich mit der Freiheit und Kontingenz menschlichen Geschehens nicht vereinbaren läſst, zum Ziele, d. h. zur annähernden Verwirklichung dessen führen, was mit einer „Philosophie der Geschichte“ beabsichtigt wird. — Die Folge der Annäherung an den Standpunkt des platonischen Idealismus ist ein gewisses Schwanken in der Beurteilung der aristotelischen und scholastischen Philosophie, insbesondere der Erkenntnistheorie (S. 27). In schroffem Gegensatz zur Scholastik steht die Annahme, sinnliche Anschauung sei Reaktion und Projektion psychischer Empfindungen. Verhielte sich die Seele im sinnlichen Erkennen nicht aufnehmend, sondern wirkend, so würde damit schon die Grundlage objektiver Erkenntnis aufgehoben. Auch mit der Sicherheit des „Glaubens“ (Bd. II, S. 171) an Identität

des Gleichbleibenden und Kausalzusammenhang in dem, was sich verändert, kann man sich nicht einverstanden erklären. Ebenso skeptisch klingt der Satz (S. 173), die Sinnesphysiologie und die kritische Erkenntnistheorie (das leidige Kantsche Gespenst!) habe bedenklicher gemacht und vor der aristotelischen Annahme gewarnt, dafs wir in das Innere der Dinge dringen und das Wesen erfassen können. — Nicht sehr verständlich erscheint uns das Urteil über Scotus (S. 27), der „nicht ganz mit Unrecht den Willen (anders als Thomas) über die Vernunft erhebe und in Verbindung damit indeterministisch denke und sich in der Gnadenlehre dem Pelagius nähere". Gleichwohl „werden wir, wenn wir solche Konsequenzen berücksichtigen, nicht anstehen, dem hl. Thomas die Palme zu reichen". Diese Äufserungen sind schwer zusammen zu reimen. Auch möchte man fragen, ob etwa Thomas deterministisch denke? Und wie steht es mit den oben angeführten deterministisch klingenden Aussprüchen des Vf.s selbst? — Nikolaus von Cusa wird insoweit mit Unrecht zu den Trägern der „wahren" Reformationsideen gerechnet (S. 341), als sein spekulativer Standpunkt in Frage kommt, der wie wir, ohne widerlegt worden zu sein, in unserer Schrift über Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius nachgewiesen haben, kein anderer als der neuplatonische, und eben deshalb ein mit dem der späteren Pseudoreformatoren verwandter ist. Übrigens begreift sich das Urteil des Vf.s, der dem Standpunkt des Cusaners nahesteht, wie beispielsweise die Äufserung von einer „dunklen geheimnisvollen Seite im menschlichen Wesen" zeigt, wo das Thor für die einströmende höhere Kraft geöffnet sei und die Seele das Unendliche berühre (I. S. 131): eine Wendung, die an das Seelenfünklein Meister Eckarts erinnert, dem übrigens der Vf. nicht einmal die Ehre einer Erwähnung erweist. Das Zugeständnis, das (II. S. 173) der aristotelischen Erkenntnistheorie gemacht wird, dafs es bisher keiner Philosophie gelungen sei, das apriorische und aposteriorische Moment, woraus sich jede Erkenntnis zusammensetze, besser zu verbinden, erleidet eine bedenkliche Einschränkung, die überdies beweist, dafs der Vf. das „apriorische Moment" anders als Aristoteles versteht. Der griechische Philosoph kennt kein anderes a priori als das der Seelenvermögen; diese allein stammen ihm nicht aus der Erfahrung. Der Vf. dagegen betrachtet als ein a priori Gegebenes sowohl das formale Element der urteilsmäfsigen Verknüpfung von Subjekt und Prädikat als auch „die prädikativen Gattungsbegriffe allgemeinster Art" (S. 468), und ist der Ansicht, dafs ein streng begriffliches Wissen sich auf apriorischem

Boden aufbauen müsse, weil nur das, was angeboren sei (!), sich in gleicher Weise aufdränge (S. 471). Die Annahme Kants, der den Apriorismus auf die Formen und Existenzmöglichkeiten (Kategorieen) beschränke und die Wirklichkeit in der äufseren Erfahrung aufgehen lasse, habe an und für sich vieles für sich (?auch bezüglich des zweiten Teiles der Kantschen Annahme?) und lasse sich auch ganz wohl mit der scholastischen Abstraktionstheorie vereinigen, wie neuerdings Schmid gezeigt habe (S. 472). Über Schmid haben wir uns oben (s. das Referat über Grimmichs Theoretische Philosophie) ausgesprochen. Die vom Vf. angedeutete Art der Vereinigung Kants mit Aristoteles durch den „ergänzenden Gedanken, die Erhebung des Sinnenbildes zum Vernunftbegriff bestehe eben in der kategorischen Bestimmung des Sinnenstoffes, in der Formierung und Aufnahme desselben in das kategorische Fachwerk", zerstört einfach den aristotelischen Gedanken und setzt den Kantschen an seine Stelle (S. 472). Die drohende Gefahr aber, dafs mit Kant „das ganze Haus" dem Apriorismus ausgeliefert werde, durch die Verbindung der Kategorieen mit der „Seinsidee" beschwören, heifst den salto mortale Hegels erneuern, der damit allerdings „die Vernunftnotwendigkeit zur Seinsnotwendigkeit" erhebt (ebd.), zugleich aber auch an die Stelle des transcendentalen Idealismus den Pantheismus der Identitätslehre setzt. Die „Seinsidee" als „unmittelbar evidente Thatsache" und „unmittelbare Erfahrung", in der „die Vernunftnotwendigkeit zur Seinsnotwendigkeit" erhoben ist (a. a. O.), ist der Ontologismus, der, wie der Vorgang Giobertis und in seiner Weise auch Rosminis beweist, vom Hegelschen Panlogismus nur durch das theistische Gewand, das indes auch dieser nicht verschmäht, sich unterscheidet. Die angeführten Aussprüche des Vf.s zeigen, wie uns scheint, dafs derselbe, in modernen Einflüssen befangen, in das Verständnis der aristotelischen und thomistischen Psychologie und Erkenntnistheorie nicht eingedrungen ist. — Der schwankende philosophische Standpunkt des Vf.s führt zu schiefen Urteilen über Erscheinungen der Geschichte der Philosophie. Dafs Cartesius sich „ganz und voll wieder dem Glauben zugewendet habe (II. S. 368), wird mit Fug bezweifelt. Gewifs ist seine Philosophie, auf die es vom geschichtlichen Standpunkt ankommt, in ihrem innersten Kern rationalistisch und hat in diesem Sinne geschichtlich gewirkt (Malebranche, Spinoza). Der Irrtum Lockes liegt nicht darin, dafs er die Quelle aller Sicherheit des Erkennens im Objekte sucht (S. 466), sondern in der Verkennung des Wesens der Vernunft, die er als selbständige Erkenntnisquelle

leugnet und mit der inneren Erfahrung (Reflexion) zusammenwirft. Ferner bedeutet der scholastische Satz, der Mensch erkenne per modum percipientis(?) nicht, dafs er das Mafs alles Erkennens sei (S. 470). Das letztere lehrten die Sophisten, nicht die Scholastiker, die zwischen der Seinsweise, welche die Dinge in sich haben, und derjenigen, die sie in der erkennenden Seele annehmen, zwischen Gegenstand und Mittel der Erkenntnis, wohl zu unterscheiden wufsten. Endlich kann auch die Bestimmung der theologisch-philosophischen Aufgabe der Gegenwart, die Dogmen zu durchdenken, zu durchleben, zu durchempfinden, nur cum grano salis, d. h. unter der Bedingung der Wahrung des Geheimnisses, acceptiert werden. Die, wie es scheint, vom Vf. gebilligte „apologetische" Methode der Dogmatik (S. 500) beruht auf einer Vermischung zweier wesentlich verschiedener Standpunkte; der des Dogmatikers ist der Standpunkt des Glaubens, der des Apologeten der Standpunkt der Vernunft oder überhaupt der natürlichen und geschichtlichen Erkenntnis. Bezüglich der Erkenntnistheorie des Vf.s gestatten wir uns noch eine Bemerkung zu S. 467. Die Sinnesphysiologie hat noch keineswegs bewiesen, dafs es keine Farben, Töne u. s. w. in dem gleichen Sinne gibt, wie sie unsere Seele empfindet, denn die Seele „empfindet" überhaupt nicht Farben und Töne, sondern nimmt sie wahr als von aufsen und aufser ihr Gegebenes. Die Gegenstände der Wahrnehmung aber sind mehr als blofse Erscheinungen ohne Halt, Dauer und festen Grund; denn wahrgenommen werden in der That Dinge, d. h. erscheinende, wirkende Substanzen, obgleich sie als solche erst durch den Verstand erkannt, unterschieden und begriffen werden.

Über den religions-, sitten-, rechts- und litterargeschichtlichen Inhalt des Buches müssen wir ohne weitere Bemerkung mit einer kleinen Ausnahme stillschweigend hinweggehen. Diese betrifft das Urteil über den vermeintlich ärmlichen Satz Antigones in der gleichnamigen Tragödie des Sophokles (II. S. 62), der die mangelnde Tiefe des Familiensinnes beweise. Die Echtheit der Stelle vorausgesetzt, hätte der Vf. nur einige Verse weiter citieren dürfen, um im Leser die gegenteilige Ansicht zu erwecken, nämlich von dem tiefen Familiensinn, der sich in der Würdigung des geschwisterlichen Verhältnisses kundgibt.