Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 21 (1907)

Artikel: Zur neuesten Literatur [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761752

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUR NEUESTEN LITERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Chr. Schrempf, Lessing als Philosoph. Stuttgart 1906. — 2. Dr. Lehmann, Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer. Bern 1906. — 3. Dr. Peters, Bibel und Naturwissenschaft nach den Grunds. der kath. Theol. Paderborn 1906. — 4. Dr. Ude, Monist. oder teleolog. Weltanschauung. Graz 1906. — 5. Dr. Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung am Hofe d. Herz. Eugen von Württemb. Freiburg i. B. 1906. — 6. Baldwin, Dictionary of Philos. a. Psychol. 2 Bde. New-York-London 1905.

Schrempfs Lessing als Philosoph (1) bildet den 19. Band der Frommelschen Klassiker der Philosophie. Daß Lessing auch ein Philosoph sei, lehre ein Blick in seine Schriften, wiewohl er selbst sich nicht für einen Philosophen ausgegeben, woran er nach Andeutungen von Verehrern, die ihn auch als Philosophen hochschätzten, wohlgetan habe, denn er hat kein System, auch keine strenge Methode des Philosophierens (S. 9 f.). Gleichwohl sei L. Philosoph; denn „wer in fragmentarischem Wissen kein Genüge findet; wer in der bloßen Wahrscheinlichkeit nicht zur Ruhe kommt; wer einen Widerspruch zwischen Denken und Leben nicht ertragen kann: der ist ein Philosoph“ (S. 11). Die Philosophie sei nie, sie werde immer nur. Mangel an System und Methode schließe nicht von der Philosophie aus, und so mag freilich der Vf. Lessing als den lehrreichen Typus einer berechtigten Art des philosophischen Denkens hinstellen (S. 13). Denn L. „gehört zu jenen schlimmen Ketzern, die da ‚lernen immerdar und können nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen‘ (2 Tim. 3, 7): nämlich zu dem Glauben, daß sie jetzt die Wahrheit sicher besitzen“ (S. 15). Lessings philosophische Größe liege in der „intellektuellen Redlichkeit“, mit der er für das Recht zu fragen, zu zweifeln eintritt (ebd.).

Die eingehende Darstellung schildert, wie Lessing dem Autoritätsglauben absagte und selbst von der christlichen Auffassung der Sittlichkeit sich entfernte (S. 39). Als Resultat der Reflexionen Lessings aus der Zeit seiner religiösen und philosophischen Entwicklung bis 1760 bleibt uns nur der Gedanke, daß man sich philosophische und religiöse Dogmen, die keine Anwendung auf das Leben

verstatten, durch die professionellen Vertreter der Philosophie und Religion nicht zu heiligen Wahrheiten aufbauschen lassen dürfe (S. 56).

Den Leibnizschen Optimismus deutet Lessing im pantheistischen Sinne: ihm ist die Schöpfung der Welt, dieser Welt, eine notwendige Auswirkung des göttlichen Wesens (S. 66). „Was den Kern der Sache betrifft, so ist Lessing von Leibniz bereits zu dem deus sive natura des ‚berufenen Irrgläubigen' Spinoza übergegangen" (a. a. O.).

Über das treibende Motiv in Lessings ästhetisch-literarischer Kritik bemerkt der Vf.: „Er fühlte das Bedürfnis, ehe er sich an die Feststellung ästhetischer Grundsätze wage, sich in die mustergültigen Vorbilder für alle schönen Wissenschaften und freien Künste zu vertiefen. Das waren für ihn die besten Werke der Alten, insbesondere der Griechen" (S. 96). Den im Begriffe der „besten Welt" liegenden Gedanken, daß das Lächerliche, Gräßliche notwendige Bedingung ihrer absoluten Vollkommenheit sei, den „Lessing schon in aller Strenge für die Deutung des Sittlich-Bösen zu verwenden gewagt, trug er Bedenken, auf das ästhetisch Böse zu übertragen, wohl aus Abneigung gegen einen die Kunst zur Virtuosität der Nachahmung herabsetzenden Naturalismus" (S. 105).

Was Lessing zur Herausgabe der „Schutzschrift" (Reimarus) bewog, war „das Mitgefühl mit so manchem braven Mann, dessen Charakter unter dem bestehenden religiösen System Not litt, wie auch die Sorge für sich selbst, der ja den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nur unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern konnte" (S. 133).

Dem „Ungenannten" gibt L. zu, daß eine Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten, unmöglich sei, und daß die Berichte der Evangelisten über die Auferstehung unlösbare Widersprüche enthalten (S. 150). Er konnte aber und wollte nicht der Wahrheit gemäß bekennen, das Christentum sei ihm nur eine Stufe in der Entwicklung der Religion (S. 160). Inbezug auf die Bibel unterscheidet er die „hermeneutische" von der „inneren" Wahrheit (S. 163). Nicht auf Wunder und Weissagungen, sondern auf anderweitige Gründe hin nehme er Christi Lehre an (S. 165).

Bekannt ist, daß L. die Forschung nach der Wahrheit ihrem Besitz vorzieht; der Wert liege nicht in diesem,

sondern in der Mühe, die man anwende, um in den Besitz der Wahrheit zu kommen (S. 169). Die Religion habe hinter die Moral zu treten (S. 170). Wie sein „Nathan“ beweist, stand L. der positiven Religion zu ferne, um einen Sonderglauben mit Sympathie darzustellen (S. 173). Den Inhalt der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ setzen wir als bekannt voraus. — Als konsequenter Spinozist leugnet L. die Freiheit des Willens, die schon Leibniz in einem Sinne deutete, der ihrer Aufhebung gleichkommt. L. „hat seine Freiheit an Gott verloren“ (S. 192). In den Gesprächen mit Jacobi erklärt sich L. offen zum Pantheismus: „in gewissem Sinne sei alles Gott“ (S. 194).

Zum Schlusse fassen wir die Gesamtheit der philosophischen Ansichten Lessings mit den Worten Falckenbergs zusammen: „(Gegenüber der ‚Aufklärung‘) war L. der erste, der historischen Sinn besaß und weckte. Die Vernunftreligion ist ihm nicht der Anfangs-, sondern der Endpunkt einer langen Entwicklung. Die Menschheit schreitet vom Instinkt zur Vernunft, vom Glauben zum Wissen fort. Die positiven Religionen sind die Schulklassen, in denen sie heranwächst und ihre Vernunft gebrauchen lernt, Altes und Neues Testament ihre Lehrbücher, die Religionsgeschichte ‚eine Erziehung des Menschengeschlechtes‘ zur Selbständigkeit durch den göttlichen Pädagogen. Die Offenbarung ist der Erziehung vergleichbar, 1. sofern sie Wahrheiten lehrt, die der Mensch auch ohne fremde Hilfe hätte finden können, nur daß dies viel mehr Zeit gekostet hätte; 2. sofern auch sie methodisch, der jeweiligen Fassungskraft des Zöglings sich anpassend, schrittweise verfährt, einen bestimmten Lehrplan innehält. Nachdem sich der Monotheismus und die Unsterblichkeit bereits als demonstrierbar erwiesen haben, wird man mit der Zeit lernen, auch die übrigen geoffenbarten Glaubenslehren rationell zu beweisen, also in Vernunftwahrheiten zu übersetzen. In sittlicher Beziehung aber besteht der Fortschritt darin, daß die Beweggründe des Handelns reinere werden, daß man mehr und mehr das Gute um seiner selbst willen tue, nicht um dadurch jenseitigen Lohn zu erwerben.“ (Falckenberg, Hilfsbuch. 1907. S. 1 f.)

Wie sich die „Übersetzung in Vernunftwahrheiten“ anließ, haben wir gesehen; schon Lessing selbst „übersetzt“ das Christentum ins Spinozistische. Vollständig erfüllte sich seine Voraussage in der Hegelschen Religionsphilosophie.

Als die erhoffte „reinere Moral“ aber stellte sich als Resultat der im Sinne Lessings fortschreitenden Ideenentwicklung die Nietzschesche Moral des „Jenseits von Gut und Böse“ heraus, die einen allgemein gültigen Kanon des Sittlichen überhaupt nicht anerkennt.

Die Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte enthalten im 44. Bande eine Abhandlung (2) über „die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer“ von Lehmann, die in zwei Abschnitte, einen historischen und einen systematischen, zerfällt. In ersterem gelangt die intellektuelle Anschauung bei den Griechen, Platon und Plotin (Kap. I), sowie die mittelalterliche Mystik mit besonderer Rücksicht auf Meister Eckhart (Kap. II), sodann die intellektuelle Anschauung in der neueren Philosophie (Descartes, Spinoza, Fichte, Schelling) zur Darstellung (Kap. III).

Vom Neuplatonismus, dessen Gottschauen im Grunde kein Schauen, kein Erkennen mehr ist, da in einem solchen Objekt und Subjekt sich unterscheiden, sondern ein Gottsein (S. 4), ist gesagt, daß er die Quelle aller späteren spekulativen Mystik des Mittelalters geworden sei, was jedenfalls bezüglich der orthodoxen Mystik eines hl. Bonaventura, Thomas v. A. u. a. nur cum grano salis gilt. Dasselbe ist von der späteren Behauptung zu sagen, daß der Verfasser der pseudodionysischen Schriften der Begründer der christlichen Mystik geworden sei (S. 5). Spezifisch neuplatonische (pantheistische) Elemente haben Erigena, Meister Eckhart u. a. aufgenommen, keineswegs aber der hl. Thomas, trotzdem er, die Echtheit der sog. dionysischen Schriften voraussetzend, dieselben, freilich in einem orthodoxen Sinne sie umdeutend, kommentierte. Der Verf. selbst konstatiert, daß die höchste Stufe, die Einigung (unio mystica) insofern bei Dionysius von der neuplatonischen verschieden ist, als bei jenem die Seele ihre Eigenexistenz beibehält und nur eine Umbildung erfährt, durch die sie zur Gottschauung befähigt wird (das lumen gloriae der Theologen!).

Daß die Araber dem gesamten mittelalterlichen Denken die Richtung vorgezeichnet (S. 7), ist zuviel gesagt. — Unter die Vertreter der Richtung, die Scholastik und Mystik verband, ist außer den a. a. O. Genannten auch der hl. Thomas zu rechnen. Das Verhältnis Meister Eckharts zur neueren Philosophie wird durch die Auffassung des

Ich bestimmt, „das in seinen einzelnen Momenten im Erkenntnisprozeß metaphysisch vergegenständlicht und in eine jenseitige intelligible Welt hinüberprojiziert“ werde. Es tauche als Grundproblem in der neueren Philosophie wieder auf, bei Descartes in empirischer Form, als verabsolutiertes Prinzip bei Fichte (S. 11).

Die intellektnelle Anschauung spielt ihre Rolle bei Spinoza und Fichte; diesem zufolge kann die Erkenntnis des absoluten Tätigkeitsprinzips nur auf einer unmittelbaren Vernunftanschauung beruhen (S. 18). Die Art, wie Schelling, nach Hegels Ausdruck, die „Identität“ aus der Pistole schießt, ist bekannt. Hegel selbst aber (vom Vf. nicht erwähnt) gebraucht seine Dialektik nicht anders als Schelling seine Intuition; sie beruht auf der gleichen subjektiven Willkür, die den Weg der diskursiven Erkenntnis verschmäht.

Schopenhauer — so weist der Vf. nach — war es nur durch eine Erschleichung möglich, seiner Willensmetaphysik eine scheinbar feste Begründung zu geben (S. 24). Obgleich Sch. dessen nicht Wort haben will, so stützt sich doch die von ihm behauptete Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, worin der „unerklärliche Weltknoten“ bestehen soll (S. 38), auf intellektuelle Anschauung (S. 38). „So sehr“ also „auch Sch. gegen die von Fichte und Schelling vertretene intellektuelle Anschauung ausfällig wird, so liegt dieselbe doch seiner Willensmetaphysik zugrunde . . . wenn er sich auch dessen nicht bewußt war. . . . Behauptet er doch, von einer unmittelbaren Vernunftanschauung nicht den mindesten Begriff zu haben, und erklärt daher die Annahme einer solchen für eine ‚bare Lüge‘. Nichtsdestoweniger hat sich Sch. ihrer bedient . . ., sobald die empirischen Erkenntnismittel zur Bestimmung seines metaphysischen Willensprinzips nicht mehr ausreichten“ (S. 30).

Schopenhauers System trägt somit das gemeinsame Gepräge der neuesten Philosophie. Seitdem Kant aller die Erscheinung transzendierenden objektiven Erkenntnis den Riegel seiner Kritik vorgeschoben, suchte man auf anderem Wege als dem vernünftiger Reflexion, nämlich dem der Intuition zum Wesen der Dinge vorzudringen. Dieselben sollten geschaut, nicht erschlossen werden. Was man auf diesem Wege fand, waren aber leere Abstraktionen, Fichtes Ich, Schellings Identität, Hegels reines

Sein, das letzte als der wissenschaftlich vollkommenste Ausdruck der immanent-intuitiven Richtung. Nicht anders verhält es sich mit dem Willen Schopenhauers, in dessen Begriff alles, was wir sonst als Trieb, Begehren, Wollen bezeichnen, zusammengefaßt und wie ein metaphysisches Prinzip der Hegelschen Idee übergeordnet ist.

Auf das zur Zeit aktualste Gebiet der wissenschaftlichen Forschung, die Bibelfrage, führt uns (3) Dr. Peters' „Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der katholischen Theologie".

Charakteristisch für die Schrift ist das aus dem Türmer entnommene Wort Schells: „Das Weltall steht (heute) innerlich kraftvoll und sinnvoll vor dem betrachtenden Geiste. Es hat aufgehört, die fabrikmäßige Wiederholung und Fortsetzung der ein für allemal festgesetzten Artformen zu sein, es ist zur bedeutungsvollen Geschichte geworden! Die Welt erscheint als das Ergebnis ihrer eigenen Geschichte!" (S. 8.) Ein anderes Zitat aus demselben: „Der Hl. Geist wurde ihnen (den Aposteln) ja nicht zuteil, um ihnen die geistige Arbeit zu ersparen" (S. 12).

Diesem Standpunkt entsprechend wird der menschliche Faktor mitsamt den Irrtümern, denen er unterworfen ist, scharf betont, trotz der Inspiration, die gleichwohl den ganzen Umfang der Hl. Schrift umfassen soll, da sie sich nur auf das erstrecke, was die inspirierten Schriftsteller behaupten. Zweifellos ist die Absicht der Heil. Schrift, religiöse, nicht aber naturwissenschaftliche Belehrungen zu erteilen. Daher, meint der Vf., jene Richtung, die in der Bibel Unterweisung in naturwissenschaftlichen Dingen suche, sei nicht Apologetik, sondern „Apologetistik" (S. 15). „Nirgendwo erscheinen die Verfasser in ihren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über das Niveau ihrer Zeit und ihrer Umgebung emporgehoben" (S. 18).

Unzutreffend ist indes sicher das aus der Psychologie entnommene Beispiel. Für die „heutige" Psychologie nämlich soll es zweifellos sein, „daß das Gehirn derjenige Teil des Körpers ist, in dem die Sinneseindrücke zu bewußten Empfindungen sich gestalten, die Ideen (sic) und seelischen Einflüsse verarbeitet und die gewonnenen Energien, durch das Nervensystem auf die Glieder des Körpers übertragen, in Tätigkeit umgesetzt werden. In der Bibel dagegen erscheinen überall Herz und Nieren als Träger des inneren und geistigen Lebens des Menschen" (S. 23). Damit wäre

also ein psychologischer Irrtum der Bibel konstatiert. Hierzu haben wir zu bemerken, daß der Vf. selbst im Irrtum ist, wenn er, wie es scheint, das Gehirn für ein Denkorgan hält. Beruft er sich hierfür auf die „heutige" Psychologie, so befindet sich eben diese selbst im Irrtum; denn aus der Geistigkeit des Denkobjektes folgerte schon mit Recht Aristoteles die Unabhängigkeit des Denkens von einem körperlichen Organ. Ist dem so, so erscheint es als ein Umstand von untergeordneter Bedeutung, ob man das Denken mit dem Gehirn oder mit dem Herzen in Verbindung bringt, da allerdings die sinnlichen Vermögen, die sich beim Denken notwendig (in Anbetracht des aus dem Sinnlichen eruierten Denkobjektes) mitbetätigen, an körperliche Organe gebunden sind, direkt zwar an das Gehirn und seine Verzweigungen, indirekt aber durch Reflexion im Begehrungsvermögen auf das Herz und die der Bewegung dienenden Organe.[1] Daher die populäre Verbindung der „seelischen Eindrücke" mit dem Herzen, die sich auch die Bibel aneignet, ohne deshalb einem psychologischen Irrtum zu huldigen. Solche populäre Vorstellungen gehören, wie der Vf. selbst richtig sagt, der Einkleidung an, in welcher die Hl. Schrift die religiösen Gedanken vermittelt.

Die „dichterischen Bilder" der Schrift dürften nicht einmal ohne Vorbehalt zur Konstatierung der naturwissenschaftlichen Anschauungen der Zeit der biblischen Dichter verwendet werden, geschweige denn, daß daraus auf eine objektiv richtige naturwissenschaftliche Weltanschauung der Bibel zu schließen wäre (S. 47). Die neuere Exegese folge hierin nur den Spuren der Väter (S. 52). Dazu komme das Zeugnis des hl. Thomas (S. 57 f.). Der Vf. faßt das Resultat seiner Erörterung in den Worten zusammen: „Die naturwissenschaftlichen Meinungen des Altertums, wie sie sich auch in der Hl. Schrift widerspiegeln, dienen hier eben nur als Form zur Einkleidung des religiösen Glaubens. Diese Formen mögen anfechtbar sein, mögen durch den Fortschritt der Naturwissenschaften zum Teil direkt als falsch erwiesen sein, die religiöse Idee, der diese Formen als Gefäß dienen, bleibt davon völlig unberührt in ihrer Wahrheit" (S. 60).

Auf das philosophische Gebiet zurück führen uns die

[1] Man erinnere sich an das sog. laute Denken!

Vorträge (4) von Dr. Ude über „Monistische oder teleologische Weltanschauung“. Das Wort „monistisch“ ist hier im Sinne von „kausalmechanisch“ gebraucht. Der Gegensatz ist kein strenger, da es ja auch eine mechanische Teleologie — eine Zweckmäßigkeit des Mechanismus — gibt. Die vom Vf. verteidigte Teleologie aber ist eine innere, ist Zielstrebigkeit, untrennbar vom Vitalismus, weshalb der Vf. mit Recht für die Entelechie, die forma substantialis, für das, was die Neueren weniger treffend Lebenskraft nennen, eintritt.

Der Vf. betont die induktive Methode, will aber sicherlich nicht die Abhängigkeit derselben von obersten Verstandesprinzipien in Abrede ziehen (S. 2). Die Polemik richtet sich hauptsächlich gegen Häckel, dessen Gleichsetzung „freier zwecktätiger“ Ursachen mit „causae finales“ schon auf die diesem Autor geläufige Illogik hinweist (S. 11). Die Teleologie schließe nicht das Wirken mechanischer Kräfte aus. Sie wurzle in dem einen Satz: Das Ganze ist vor seinen Teilen, und: der Gedanke früher als die Körperwelt (S. 14).

Die Verbindung von „mechanischer Vermittlung und teleologischer Bestimmtheit“, für die Schell zitiert wird (S. 18), ist schon von Platon gelehrt worden und ein Gemeingut der christlichen Philosophie. Daß Darwin ein „großer Denker“ genannt zu werden verdiene, möchten wir bestreiten. Wer sich wie Darwin über die Entstehung des Gesichtssinnes, resp. des Auges auszusprechen vermag, scheint auf ein vernünftiges Denken überhaupt zu verzichten.

Den Vorwurf, den Häckel gegen die Dogmatik erhebt, Gott zu einem „gasförmigen Wirbeltier“ zu erniedrigen, weist der Vf. gebührend zurück. Der Vorwurf des krassesten Anthropomorphismus trifft den Propheten von Jena selbst, der sich den Geist nur als Gas und das Denken nur als Gehirnfunktion vorzustellen vermag.

Mit Aristoteles und St. Thomas erklärt der Vf., der Zweck beherrsche jedes Geschehen und Werden. „Form und Wesenheit sind das Ziel des Werdens“ (S. 25). Richtig ist der Begriff des Zufalls bestimmt (S. 29). Angesichts der Rolle aber, die in der Hypothese Darwins der Zufall spielt, müssen mir dem Lobe widersprechen, das ihm gespendet wird für die Förderung des Entwicklungsgedankens. Bei Darwin kann streng genommen von einer

Entwicklung nicht die Rede sein; denn diese verlangt eine bestimmte Richtung, ein Ziel.

Mit Berufung auf das „Entropiegesetz“ wird behauptet, daß die Bewegung einen Anfang genommen haben müsse, da sie ein Ende haben werde (S. 38). Für das gesetzmäßige Werden im Weltall spricht ein Wahrscheinlichkeitsargument, das allerdings nicht als „evidenter Beweis“ gelten kann (S. 49). Die Bedingtheit der Naturgesetze läßt sich annehmen, ohne daß man mit dem Vf. behauptet, sie seien der Materie „aufgezwungen“ (S. 50).

Nicht zusammenzuwerfen mit der Entwicklungslehre (Deszendenzlehre), die der Vf. im Anschluß an Wasmann behandelt (S. 54 f.), sei der Darwinismus oder der Versuch, die Abstammungslehre mechanisch zu erklären (S. 56). Der Deszendenztheorie sei die größere Wahrscheinlichkeit vor der „Konstanztheorie“ zuzusprechen (S. 57). Als bloß naturwissenschaftliche Theorie aber vermöge sie das erste Auftreten des Lebens nicht zu erklären (S. 58). Die Tatsachen und Gesetze beweisen die Unmöglichkeit einer Urzeugung (S. 63).

Häckels „biogenetischem Grundgesetz“ konnte der von E. v. Bär betonte Einwand entgegengesetzt werden, daß die Embryone eine fortschreitende Differenzierung, keineswegs aber die eigentümlichen Merkmale der verschiedenen Stämme aufweisen, so daß also von einer Wiederholung der Phylogenesis in der Ontogenesis nicht die Rede sein kann.

Ein folgender Vortrag enthält die „Geschichte der kausalmechanischen und teleologischen Weltanschauung“ (S. 71 ff.). Überall finde sich derselbe Kern, die teleologische Weltanschauung: „Es gibt ein göttliches Wesen“ (S. 82).

Die Deszendenzlehre sei berechtigt als naturwissenschaftliche Hypothese, nicht als „Weltanschauung“ (S. 87).

Als Vertreter der teleologischen Weltanschauung ist vor allem Aristoteles, „der genialste Philosoph aller Zeiten“ genannt (S. 96). „Die ganze katholische Teleologie ist geleitet von der erhabenen Schöpfungslehre der Offenbarung einerseits und anderseits von der idealen Natur- und Weltanschauung eines Plato und besonders eines Aristoteles“ (S. 98).

Indem Kant die Kraft des teleologischen Gottesbeweises gänzlich entwerte und den Zweckbegriff a priori konstruiere

setze er sich in Widerspruch mit der teleologischen Weltanschauung (S. 100).

Wiederholt ist auf Wasmann verwiesen, dessen Verdienst darin liege, die richtige Bahn zu zeigen, auf welcher ein endgültiges Urteil über die Deszendenztheorie zu erreichen sei (S. 105).

Die Schlußworte (S. 106 ff.) weisen den Vorwurf des Anthropomorphismus in die gebührenden Schranken zurück; unsere analogische Gotteserkenntnis entbehre nicht der Korrektur, die materialistische Erkenntnistheorie aber erweise sich schon darin als falsch, daß wir imstande sind, zu vergleichen, d. h. Gegensätze nebeneinander im Bewußtsein zu haben (S. 112). In letzterer Beziehung wäre allerdings zu unterscheiden; doch verlangen wir vom Vf. keine eingehende Erkenntnistheorie. Die Schrift erreicht durch die klare und lebendige Darstellung sicherlich ihren Zweck, die Berechtigung der Teleologie und des davon unzertrennlichen Theismus zu erweisen.

Die Schrift Dr. Sägmüllers (5) über „die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs K. Eugen von Württemberg“ will einen „Beitrag zur Kirchengeschichte jener bis jetzt noch keineswegs sehr durchforschten Zeit“ geben. Soviel wir beurteilen können, hat der Vf. seine Aufgabe mit einem Aufwande großer Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn gelöst. Dem Charakter des Jahrbuches gemäß heben wir ausschließlich hervor, was in der Tätigkeit der Aufklärer — Hofprediger — in das philosophische und wissenschaftlich-theologische Gebiet einschlägt: „Der durchgängige Kampf (der Aufklärer) richtet sich gegen den kirchlichen Supranaturalismus und dessen praktische Folgen.“ „Eine immanente Erklärung der Welt . . . ist ihre Tendenz“ und in theoretischer wie praktischer Hinsicht ist „ihr (der Aufklärung) Hauptcharakter eine nüchterne zergliedernde Verständigkeit und ein reformlustiger Utilitarismus“ (S. 1). „Sie ist die erste umfassendste Opposition gegen die dualistisch-supranaturalistische Religion.“ „Hauptgrund, Hauptwesen und Hauptwirkung haben wir in der Philosophie zu sehen“ (S. 2). Der brutale Sturz des Jesuitenordens schuf ihr Bahn (S. 3). Herzog Karl schwärmte für die vermeintliche Philosophie. Als solche galt der Lockesche Empirismus und die darauf gebaute Philosophie des gesunden Menschenverstandes (S. 11).

Der zuerst behandelte Hofprediger, Werkmeister, hörte bereits nicht mehr die rein scholastische, sondern eine von cartesianischen Elementen durchsetzte Philosophie und las als Mönch im geheimen die Werke der Deisten (S. 23). Von Scholastikern tut der Philosophieprofessor nicht die geringste Erwähnung (S. 26). Er schrieb einen Kommentar zu Feders praktischer Philosophie (S. 30). In der Schrift „Thomas Freykirch" griff er die Unfehlbarkeit der Kirche an (S. 65). Seine formglatten Predigten gehen nur über Moral (S. 72). Trotz mancher anerkennenswerter Eigenschaften war Werkmeister „ein Katholik ohne Glauben, ein Mönch ohne Beruf, ein Priester ohne Pietät gegen die Kirche" (S. 80).

An zweiter Stelle tritt uns entgegen der unselige Eulogius Schneider, welcher der Revolution als Henker diente, bis er ihr Opfer wurde. Wie er selbst erklärt, wollte er von der Kanzel nur „die Wahrheiten, welche die Philosophie des Jahrhunderts aufgestellt hatte, verbreiten" (S. 102). Die übrigen elf Hofprediger (S. 109—149) übergehen wir. Die Wirksamkeit B. Prachers, der an 12. Stelle genannt ist, liegt auf dem Gebiete der Schule (S. 149 ff.).

Zusammenfassend bemerkt der Vf., der Kreis der Aufklärer zeige sich „als durchaus infiziert von der Philosophie der englischen Deisten, Locke, Shaftesbury, den französischen Enzyklopädisten, namentlich von Rousseau, und der deutschen Philosophie von Wolff und Kant. Dementsprechend sind sie voll souveräner Verachtung gegen die spitzfindige scholastische Philosophie und des Lobpreises der modernen Kultur" (S. 156 f.). Kaum ein Dogma blieb bestehen; vollends wurden Kultus und Disziplin über den Haufen geworfen. Die Schlußparagraphen behandeln die erfolgreiche „kirchlich gesinnte und hierarchische Opposition", sowie die Gründe für das Mißlingen der Aufklärung am Hofe K. Eugens. „Jede Reform ohne die kirchliche Obrigkeit oder vollends gegen sie versucht, ist und bleibt vergebens" (S. 221).

Von dem (6) Dictionary of Philosophy and Psychology, herausgegeben von Baldwin (Newyork 1905) liegt uns der dritte Band in zwei zusammen 1192 Seiten umfassenden Teilen vor. Mit einem staunenswerten Fleiße und, wie es scheint, in erschöpfender Vollständigkeit ist in diesem bibliographischen Werke alles verzeichnet, was auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, der

systematischen Philosophie, der Logik, Ästhetik, Religionsphilosophie, Ethik und Psychologie an selbständigen Werken und in Zeitschriften erschienen ist.

Als Zweck des Werkes gibt die von Benjamin Rand verfaßte Vorrede an, die zerstreuten Quellen philosophisch-literarischer Information in einer Bibliographie zu sammeln, die umfassen soll „the various philosophical publications of recent years and the vast array of dispersed data of earlier periods“ (p. XI).

Aus der Vorrede Rands führen wir noch an die bemerkenswerte Äußerung: „Das Bestreben ging dahin, dieses Werk soweit als möglich zu einer internationalen Bibliographie zu machen, und — abgesehen von den laufenden Titeln[1] und den die Gegenstände bezeichnenden Überschriften — wurde als Regel der englischen Sprache kein Vorzug eingeräumt. Da die Titel der Bücher in der Sprache angeführt werden, in der diese ursprünglich erschienen, wird die Bibliographie in jedem Lande die gleichen Dienste leisten. Auch in der Auswahl der Literatur wurde kein auf nationalem Vorurteil beruhender Unterschied gemacht. Die an philosophischer Literatur reichsten Länder sind nach der Ordnung ihrer Bedeutung vorgeführt. Wo wertvolle, in fremden Ländern erschienene Werke übergangen sind, geschah dies nicht mit Absicht, sondern der Grund liegt hauptsächlich in der Unzugänglichkeit derselben (S. XVI).

Als eine der Hauptquellen, aus denen der Vf. schöpfte, ist S. XII Überweg und Heinzes Grundriß in der 9. Auflage genannt. — Die Ausstattung ist vorzüglich und der Preis (42 sh.) der in Ganzleinwand gebundenen zwei Bände entsprechend nicht zu hoch bemessen.

[1] D. i. den Kolumnenüberschriften.