

Litterarische Besprechungen

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **12 (1898)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

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.

rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis, quae sumitur ex propinquitate ad Deum.“ (ibid. art. XIII. c.) Beati semper aut quasi semper res ratione superiore considerant; et intensitas amoris pari passu appretiationem sequitur: quod sane summi ordinis imago est.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die geistige Bewegung im Anschluß an die Thomas-Encyklika Leos XIII. v. 4. August 1879. Von Dr. P. *Th. M. Wehofer*, O. Praed., Professor am Collegium Divi Thomae de Urbe in Rom. Wien 1897, Selbstverlag der Leo-Gesellschaft. 8^o. S. 26.

Leo XIII. und der hl. Thomas von Aquin. Von P. Mag. *J. V. de Groot*, O. Praed., Professor der thomistischen Philosophie an der Universität Amsterdam. Autorisierte Übersetzung von Dr. B. J. Fufs. Regensburg 1897, Nationale Verlagsanstalt. 8^o. S. 67.

Beide Schriftchen behandeln die thomistische Bewegung. Das erste ist eine Abhandlung aus dem Jahrbuch der sehr rührigen Leo-Gesellschaft und Abdruck eines vor Mitgliedern dieser Gesellschaft gehaltenen Vortrags. Die Einleitung verbreitet sich kurz über Ziel und Beweggründe des päpstlichen Rundschreibens, sowie über die praktische Durchführung der dargelegten Ideen. Die Ausführung selbst handelt von den schönen Erfolgen, von der Wirkung der päpstlichen Mahnungen. Wir können sie füglich einen kleinen geschichtlichen Beitrag zur thomistischen Philosophie nennen. Vorbereitet war die thomistische Bewegung durch Männer wie Sanseverino, P. Liberatore S. J., P. Zigliara O. Praed. in Italien; Balmes, P. Gonzalez O. Praed. in Spanien; P. Lacordaire O. Praed. in Frankreich; Pfafsmann, von Schäßler, Stöckl in Deutschland u. a. Aber mit dem päpstlichen Rundschreiben nahm diese Bewegung einen mächtigen Aufschwung. Echt thomistische Werke mehrten sich. Thomistische Zeitschriften wurden gegründet; so der Divus Thomas, die Revue Thomiste, die Revue Neoscolastique, unser Jahrbuch u. a. Besonders werden rühmend hervorgehoben das Collegium D. Thomae de Urbe (die sogen. Minerva) in Rom, die katholische Universität Freiburg (Schweiz), die katholische Universität Löwen, die deutsche Hochburg des Thomismus in Eichstätt mit dem verdienten Dreiblatt Morgott-Schneid-Stöckl an der Spitze, die Thomistenschule zu Graz (Steiermark) im dortigen Dominikanerkloster. Vielerorts erstanden Thomasakademien, leider finden wir die rührige Luzerner (Schweiz) nicht erwähnt. Eingehender ist die verdiente Thätigkeit der Kardinäle Gonzalez und Zigliara dargestellt. Ehrend wird auch der Philosophia Lacensis und des Cursus philosophicus der deutschen Jesuiten gedacht. Selbst bei Nicht-Katholiken fand die thomistische Philosophie Anklang. So wurde P. de Groot O. Praed. angestellt, auf einstimmigen Vorschlag

der katholischen holländischen Bischöfe, als Professor der thomistischen Philosophie an der Universität Amsterdam. Zigliaras Summa philosophica wurde zum Lehrbuch und zur Grundlage für die Prüfungen aus der Philosophie an der kgl. Universität Dublin, Irland, bestimmt. Zur deutschen Bearbeitung der mehrbändigen Geschichte der Philosophie, welche als bestes Werk Gonzalez' gilt, möchten wir P. Wehofer selbst einladen. Es dürfte wohl nicht so schwer fallen, den einen oder andern Mitbruder (etwa P. Benedikt Reichert, Herausgeber von Gerard de Frachet „Vitas Fratrum O. Praed.“, siehe dieses Jahrbuch XI. Bd. S. 17 ff.) zu gewinnen. Doch genug über das kleine, aber höchst interessante Schriftchen!

Im Unterschied von der genannten philosophiegeschichtlichen Abhandlung, d. i. von der mehr äußeren Seite der thomistischen Bewegung behandelt das zweite Schriftchen deren innern, sachlichen Wert. Es wird der wahre Sinn und die große Bedeutung der thomistischen Bewegung erklärt. Die Haupteinwürfe der Gegner werden näher beleuchtet und widerlegt. Zu dem Ende werden ausführlicher dargestellt: I. Das Streben Leos XIII. — II. Die Autorität des hl. Thomas von Aquin. — III. Der hl. Thomas von Aquin und das moderne Denken. — IV. Der hl. Thomas und die christliche Gesellschaft. — Leo XIII ist kein Feind des Lichtes; kein Herrschsüchtiger, welcher nach der Weltherrschaft strebt; kein Blinder, welcher das wahre Interesse der Kirche und das Streben unserer Zeit nicht begreift. Echte Humanität, wahre christliche Menschenliebe drängte Leo zur Encyklika „Aeterni Patris“. Er hat ein gar offenes Auge für die Gebrechen der Zeit, für die Widerwärtigkeiten, welche uns drücken und noch bevorstehen. Als deren fruchtbare Ursache erkennt der Wächter des Vatikans die, in alle Kreise der Gesellschaft eingedrungenen, verkehrten Begriffe über göttliche und menschliche Dinge. Zum Schutze und zur Ehre des katholischen Glaubens, zur Wohlfahrt der Gesellschaft, zur Blüte aller Künste und Wissenschaften will der große Papst eine Neugestaltung und Wiederbelebung der Philosophie durch die goldene Weisheit des Aquinaten. St. Thomas ist keine Gefahr für Bildung und Christentum. Die thomistische Philosophie ist vielmehr sehr geeignet, die Fundamente der Ordnung und Gerechtigkeit dauerhaft zu befestigen, jene Fundamente, auf welchen die Ruhe des Staates, das Heil der Völker und die wahre Bildung ruht. Des Aquinaten Lehre ist nicht heidnisch. In seinen Beweisen bringt er so viele Aussprüche des Aristoteles aus zwei Gründen: teils wegen seiner Zeitgenossen, welche unter mohammedanischem Einfluß so oft die Lehre des Stagiriten gegen das Christentum mißbrauchten; vor allem aber, um die schöne Harmonie zwischen Glaube und Vernunft deutlich zu zeigen; hat doch gerade Aristoteles die philosophische Wahrheit meist scharf und genau ausgedrückt. Der erhabene, echt katholische Grundsatz: „die Gnade erhebt die Natur; der Glaube verwüstet nicht, sondern erhebt die Vernunft“, ward von keinem tiefer begriffen, von keinem kühner und sicherer angewandt, als vom genialen Meister des Mittelalters. Darum strahlt sein Licht so weit in die neueren Zeiten hinein. Seine Lehre beruht auf den klarsten und verständlichsten, auf den umfassendsten Principien und entspricht eben darum den Forderungen nicht eines Zeitabschnittes, sondern aller Zeiten. Seine Weisheit entdeckt und zerstört die unter dem falschen Glanze des Neuen, des Selbständigen oder der fortgeschrittenen Naturwissenschaft verborgenen Irrtümer des modernen Denkens. Des Aquinaten Lehre ist wahre Lebensweisheit. Eins ist seine Lehre mit seinem Leben. Der engelgleiche Lehrer zeigt durch Wort und That, daß Christi Lehre

und Leben das Heil des Einzelnen und der ganzen menschlichen Gesellschaft ist. St. Thomas' makelloses Leben entspricht seinem leuchtenden Verstande. Verstand und Herz, Glaube und Liebe sind in ihm aufs innigste vereint. Ein erhabenes Endziel beseelt Leo XIII, wenn er die edle Weisheit und die großen Tugenden des Aquinaten verherrlicht: er sucht die irrende und sittlich verarmte Welt für die göttliche Weisheit und die göttliche Liebe wiederzugewinnen. Möge dieses hohe Streben in recht vielen erreicht werden! Möge die Menschheit mit stets festerem Vertrauen zu dem aufsehen, welcher das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende ist. Diesem edlen und wahrhaft zeitgemäßen Wunsche schliessen wir uns völlig an und wünschen dazu dem trefflichen Schriftchen weiteste Verbreitung.

P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.

Lic. Dr. Fried. Kirchner: Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. Leipzig, Weber 1896.

Der Verfasser versucht die Geschichte der Philosophie in drei großen Zeitabschnitten (Altertum: Naturalismus, von Thales bis Cicero; Mittelalter: Theologie, von Philon bis Melanchthon; Neuzeit: Universalismus) kurz und übersichtlich darzustellen. Er beginnt mit der Geschichte der hellenischen Philosophie, denn „von Philosophieren kann erst bei den Hellenen die Rede sein“ (S. 12). Die Berufung auf Zeller ist hier verfehlt, da dieser ausdrücklich auch den Indern und Chinesen eine eigene Philosophie zugestehen muß, „die sich von den theologischen Vorstellungen dieser Völker weit genug entfernt“. (Vgl. Zeller, Grundriss der Gesch. der griech. Phil. 4. Aufl. Leipzig 1893, S. 5.) Wenn der Verf. daher eine wahre „philosophische Gesch. d. Philosophie“ schreiben wollte, „die mit historischer Treue nach den vorhandenen Denkmalen (d. h. Schriften) ein Bild der verschiedenen Systeme entwirft, sich durch Nachdenken und Nachphilosophieren in den Gedankenzusammenhang zu versetzen sucht und so das wahrhaft Bleibende, d. h. Philosophische aus ihnen heraus zu schälen versucht“ (S. 10), so hätte er auch in den „Denkmalen“ der Orientalen noch das „wahrhaft Bleibende“ finden können; eher, als zwischen und in den Utopieen und Unsinnigkeiten des „Philosophen fin de siècle“ Nietzsche, den der Verfasser doch zu verstehen glaubt. — „Nachdenken“ zeigt der Verfasser in der Wiedergabe des alten Satzes, daß „die Theologie sich immer und überall der Wissenschaft entgegenstemmt“ (S. 13). Daher waren die Juden ohne philosophische Anlage (ebd.); Baruch Despinoza aber wurde erst, nachdem er aus der Synagoge ausgestoßen worden und das Versprechen verweigert hatte, die herrschende Religion (in Heidelberg) nicht anzutasten, der große Heroe, „dessen einzige Liebe Gott, dessen Leben makellos war“, dessen System „die tiefsten Geister als großartige Wahrheit gepriesen haben — Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling“ (S. 285). Über Aristoteles erhalten wir zwei Urteile: S. 96 und S. 121 f. Im ersteren wird er ungeheuer gelobt als derjenige, der alle Wissenschaften gehoben habe; im letzteren heißt es am Schluß: „Bei Aristoteles ist weder die Spekulation ursprünglich noch selbst die Empirie folgerichtig.“ Seine „goldene Mittelstrafse“ hat ihn zu allem andern als zu einem einheitlichen, kühnen System geführt!“ Beide Urteile widersprechen sich, was nicht zu verwundern ist, wenn der Verfasser von sich selbst zugesteht, daß er mit Begriffen, „wie substantielle Formen (!), Entelechie, thätiger und leidender Verstand

u. v. a.“ nichts anzufangen wisse (S. 121). Verstanden hat der Verfasser weder Aristoteles noch Thomas von Aquin. Letzterer ist ihm „weder ein selbständiger noch ein genialer Denker“ (S. 239), der „Thomismus“ ist nichts anderes als die „strenge Sonderung zwischen Rationellem und Offenbartem in der Theologie“, die Thomas zuerst durchgeführt hat und die „in der katholischen und evangelischen Kirche die Herrschaft erlangt hat“! (S. 240). Thomas soll weiter den unsinnigen Satz gelehrt haben, „dafs zu den Engeln auch (nach Aristoteles) die Gestirne gehören“ (ebd.); total mißverstanden ist die Lehre des Aquinaten über die Begriffe von Materie und menschlicher Seele (S. 241), ebenso die Lehre von dem Wirken des Verstandes (ebd.) und anderes mehr. — Dafs Duns Scotus der größte Scholastiker sein soll, ist neu; noch wunderbarer jedoch ist, dafs er diesen Ehrennamen verdient, weil „an ihm alle Vorzüge und Mängel dieser Richtung am schärfsten hervortreten“ (S. 242)! Die ganze Darstellung der mittelalterlichen Philosophiegeschichte ist durchtränkt von einer tiefen Abneigung gegen alles Kirchliche, und, man kann hinzusetzen, gegen alles Christliche, eine Abneigung, die sich auch in der Darstellung des Altertums und der Neuzeit breit macht. Mag daher der Verfasser auch von sich selbst (S. 425) programmatisch sagen, dafs er „versucht, Glauben und Wissen, Vernunft und Erfahrung, Idealismus und Realismus zu versöhnen“, — er ist am allerwenigsten im stande dazu, da er einfach auf dem Boden des krassen Rationalismus steht.

Breslau.

Franz v. Tessen-Wesierski.

Dr. Albert Stöckl; eine Lebensskizze von einem seiner Schüler.
Mainz, Kirchheim.

Es ist ein begeisterter Schüler Stöckls, der hier das Leben und wissenschaftliche Wirken seines Lehrers beschreibt. Die Begeisterung hat zudem einen in jeder Beziehung würdigen Gegenstand. Stöckl wird für die philosophisch-theologische Wissenschaft immer von großer Bedeutung bleiben. Der Verfasser dieser Lebensskizze hat der Wissenschaft einen Dienst geleistet, dafs er in spannender Darstellung, der auch das Erheiternde nicht fehlt, seinem Lehrer ein so schönes Denkmal setzte. Es ist durchaus richtig und paßt noch heute für gewisse Gelehrtenkreise, dafs „kathol. Denker den Grundgedanken der neuesten Philosophie, wonach ein jeder selbst ein philosophisches System brauen muß, wenn er als Philosoph gelten will, aufgegriffen und so den Zusammenhang mit den geistigen Errungenschaften der Vorzeit verloren haben. Ihre Systeme waren Kapellen in Heidentempeln“. Leo XIII. anerkennt in seinem Rundschreiben (Aeterni Patris) die Ergebnisse des modernen Forschens, soweit Einzelnes in Betracht kommt, und will, dafs die katholischen Gelehrten diese Einzelergebnisse an die allgemeinen Grundprincipien des hl. Thomas anschließen. Jene katholischen Gelehrtenkreise aber machen es gerade umgekehrt. Sie legen die Principien der Gegner zu Grunde und wollen darauf die einzelnen katholischen Lehrpunkte wissenschaftlich aufbauen. Gelangen sie dann zu Widersprüchen, so schreien sie über die „Inferiorität der katholischen Wissenschaft, die den geänderten Zeiten gemäß ihre Theoreme ändern müßte“; sie verlangen Anpassung an die „feststehenden Principien“ moderner Weisheit, anstatt dafs sie ihre kleine Vernunft den großen Vätern des katholischen Wissens anpaßten, und wie David gegen Goliath, mit den „gewohnten Waffen“, mit denen der katholischen Tradition nämlich kämpften und so des Sieges sicher wären. —

Wir haben noch persönlich eine sehr angenehme Erinnerung an Stöckl. Er war der erste, der in seiner „Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter“ unserer „Areopagitika“ mit Anerkennung gedachte und ganze Seiten aus dieser Ehrenrettung des ersten der Väter anführte. Sein Werk war schon zu weit fortgeschritten, als er die „Areopagitika“ kennen lernte. Er konnte letztere nur bei Gelegenheit des 5. oder 6. Jahrhunderts erwähnen, anstatt im ersten. Damals hat die eine Kritik „sich unwillig gewundert, daß ein Deutscher auch für die Echtheit der areopagitischen Schriften eintrete“ und eine andre hatte nur ein „risum teneatis“. Heute erkennen sogar die Feinde des Areopagiten die äußeren Gründe für die Echtheit an und stützen sich nur auf die inneren, d. h. auf ihre subjektive Phantasie, daß die Theologie im apostolischen Jahrhunderte der Bathybiusschleim mit Rücksicht auf die des 19. Jahrhunderts war, anstatt daß die erstere in Wahrheit und nach den ausdrücklichen Worten des Apostels als die unerschöpfliche Quelle theologischer Weisheit dasteht. Vor kurzer Zeit empfangen wir ein Exemplar der eben herausgekommenen englischen Übersetzung der areopagitischen Schriften: *The Works of Dionysius the Areopagite, now first translated into English from the Original Greek by the Rev. John Parker.* S. XIII wird der archivalische Nachweis geführt, daß die areopagitischen Schriften als solche in Alexandrien bekannt und geschätzt waren einige Jahre nach dem Tode des Pantänus. Der Fortschritt ist schon groß, der Sieg wird nicht ausbleiben und ebenso wenig der Sieg der reinen Principien des hl. Thomas, für die Stöckl gekämpft hat.

Humanus: *African Spir*, ein Philosoph der Neuzeit. Leipzig, Findel.

A. Spir: *Denken und Wirklichkeit*, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. I. Band: Die Norm des Denkens. II. Band: Die Welt der Erfahrung. Moralität und Religion, Recht und Unrecht. Philosophische Essays. Stuttgart, Paul Neff.

„Man darf nicht annehmen, der Dualismus des Physischen und Moralischen werde in dem Menschen ganz verschwinden und dieser zu einem reinen Vernunftwesen werden. Der Mensch wird stets eine Doppelnatur haben, aber seine moralische Natur wird einst, wenn nämlich die Norm herrschen wird, nicht, wie jetzt, durch die physische verdunkelt und entstellt sein. In Zukunft wird sie mit offenen Augen vorwärts schreiten und eine Höhe erreichen, gegen welche ihr heutiger Zustand bloße Kindheit des Geistes ist.“ Es ist immer mißlich, wenn man die Berechtigung zu einem neuen philosophischen System in der Zukunft sucht, in der Hoffnung nämlich, daß die Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten, die aus den angenommenen Grundsätzen sich ergeben, in der Zukunft, wenn alles wird vollendet sein, ihre Lösung finden werden. Noch mißlicher aber wird die Sachlage, wenn diesem „steten Fortschritt der Menschheit und der Natur“ die ganze bisherige Erfahrung widerspricht. Danach folgen in den Künsten und Wissenschaften, sowie im Leben der Völker auf eine kurze Zeit des Aufschwunges, der einem Genie gedankt ist, immer lange Zeiten des Verfalles, anstatt weiterer, unbegrenzter Fortschritte. Das System A. Spirs bietet zudem nicht den mindesten inneren Anhalt, daß dasselbe, wenn allgemein anerkannt,

solch steten Fortschritt des Physischen und Moralischen im Menschen herbeiführen dürfte.

Spir war in Rußland geboren, wie uns in dem ersten, hier angezeigten Büchlein gesagt wird, studierte aber in Deutschland und siedelte später ganz nach Stuttgart über. In Stuttgart und Genf, wo er die letzten Jahre seines Lebens zubrachte, schrieb er das von ihm erfundene philosophische System nieder; 52 Jahre alt, starb er nach langer Krankheit 1890 in Genf. Er meint, vor ihm habe keine Philosophie bestanden, Descartes habe nur einen Anfang gemacht, ihm aber, dem Verfasser, sei es vorbehalten gewesen, die Philosophie für alle Zeiten zum Abschlusse zu bringen; allerdings hätten seine Zeitgenossen kein Verständnis für ihn gezeigt, die Nachwelt aber würde dies nachholen. Diese Behauptungen klingen etwas anspruchsvoll; doch entspringen sie mehr aus dem Vertrauen auf die Macht der Wahrheit, die er für sich zu haben meint, als aus hochmütigem Gelehrtenstolz. Die Bescheidenheit, die ihn als Menschen auszeichnete, läßt sich auch in seinen Schriften nicht verkennen. Die Sprache ist schlicht und einfach, vor phantastischer, phrasenhafter Geltendmachung seiner Ansichten hütet er sich. Er findet zwar an allen Philosophen seit Descartes etwas auszusetzen, doch ist seine Polemik immer maßvoll. Das Schlimmste ist, daß Spir wohl entschieden seine Meinung ausspricht, aber auf einen eigentlichen Beweis verzichtet. Mit Mill läßt er z. B. die äußere Welt nur in unsern subjektiven Empfindungen bestehen; aber er tadelt an ihm, daß für ihn die Welt überhaupt nicht existiert. Spir behauptet den objektiven Bestand der äußeren Welt, weil derselbe vorausgesetzt werden müßte. Einen andern Beweis gibt es nicht. Er nennt solche Voraussetzung Glaube. Dieser letztere hat noch zum Gegenstande die ersten Grundsätze, wie das Widerspruchsprinzip, und die Überzeugung, daß das, „was ich wahrnehme, auch wirklich existiert“. Unter der Norm des Denkens versteht er 2 Sätze: „1. Wir tragen in unserm Denken eine Norm, mit welcher die Beschaffenheit sämtlicher Objekte der Erfahrung nicht übereinstimmt“. 2. „Diese sämtlichen Objekte sind von Natur aus derart organisiert, daß sie dieser Norm scheinbar entsprechen.“ Spir hat sich offenbar das philosophische Terrain zu eben gedacht. Bei all seinem guten und aufrichtigen Willen fehlt ihm sowohl die Schulung des Geistes, sowie ausreichende Kenntnis der einschlägigen Fragen und der damit zusammenhängenden Litteratur, um kraft seines Systems die Menschheit zu ewig glücklichem Frieden und die Philosophie zur letzten Vollendung zu geleiten. Anstatt auf die philosophische Fortsetzung den Schlußstein zu setzen, würde sein System den Grabstein derselben bedeuten.

Dr. Gustav Glogau: Die Vorstudien und die Anfänge der Philosophie. Eine historische Skizze, herausgegeben von *Dr. Hermann Siebeck*.

Die Skizze reicht von den ältesten Zeiten an bis Sokrates. In der „Weisheit des Orients“ werden die Weltanschauung der vorgeschichtlichen Völker, das Kulturleben und der Göttermythos bei den Babyloniern, Ägyptern, Chinesen, Iraniern, Indern behandelt. Im 2. Abschnitte folgt die griechische Philosophie von Homer und Hesiod an. Es ist ein Vorzug der neueren Geschichten der Philosophie, daß sie nicht mehr mit Thales, also mit dem beginnen, was wir im eigentlichen Sinne Philosophie nennen, sondern die Theologie mit hineinziehen. Hoffentlich bricht sich

auch in der Behandlungsweise der christlichen Philosophie die Anschauung immer mehr Bahn, daß man Irrtümern und schiefen Beurteilungen Thür und Thor öffnet, wenn man die eigentliche Philosophie als ein ganz selbständiges Ganze betrachtet und daneben die Theologie stellt, welche sich auf die übernatürlichen, geoffenbarten Principien stützt. Beide, Philosophie und Theologie, müssen sich gegenseitig durchdringen, wie es in den glänzenden Zeiten der christlichen Wissenschaft, zur Zeit der großen Väter und Scholastiker, der Fall war. Die übernatürlichen Glaubensartikel müssen als Samenkörner angesehen werden, unter deren befruchtender Kraft der Boden der natürlichen Vernunft die herrlichsten Früchte zeitigt. Die oben angezeigte Schrift zeichnet sich durch populäre Darstellung und maßvollen Inhalt aus.

Felix Krüger: Ist Philosophie ohne Psychologie möglich?

Eine Erwiderung. München, Theod. Ackermann.

Die Abhandlung ist eine Antwort auf L. Güttlers Schrift: „Psychologie und Philosophie, ein Wort zur Verständigung.“ Wir können zwischen beiden Schriften keinen durchgreifenden Gegensatz entdecken. Beide nehmen Seele irrtümlich für das unbestimmte Gefühl im Menschen; sie wollen durch einzelne Beobachtungen, auf empirischem Wege, den Inhalt dieses Gefühls bestimmen und damit die Natur der Seele. Es ist dies der in weitem Umfange herrschende Irrtum: Man verwechselt die Seele mit ihren Kräften und diese mit ihren Äußerungen; man meint, wenn letztere, die sich immer irgendwie vermittelt des Körpers und der Sinne vollziehen, gemessen seien, so liege auch die Seele mit ihrer Natur offen vor. Die Seele ist die Form des Körpers, *forma corporis*, sie ist, im Menschen selbst, die Quelle und Richtschnur des Seins. Das Sein des Menschen ist die formale Wirkung der Seele, trägt also wohl alle Äußerungen der menschlichen Kräfte sowie diese Kräfte selbst; wird aber durch keine einzelne Äußerung und auch nicht durch alle zusammen erschöpft. Alle experimentalen Methoden haben demnach nur relativen Wert. Sie können zur Erkenntnis von Eigenschaften der Seelenkräfte führen; aber nie zum Begreifen der Natur der Seele und ihrer Kräfte. Dazu bedarf es erprobter Grundsätze.

F. Gimler: Der Festpunkt des Denkens. Lissa, Friedrich Ebbecke.

Dr. R. Wrzecionko: Das Wesen des Denkens. Wien und Leipzig, Braumüller.

R. v. Wichert: Natur und Geist, Vortrag. Leipzig, Pfeffer.

Emil Stein: Philosophische Studien. Leipzig, Friedrich.

Dr. Ed. Löwenthal: Der letzte Grund der Dinge. Berlin, Hennemann.

Diese kurzen Abhandlungen befassen sich insgesamt ungefähr mit demselben Gegenstande. In der ersten finden wir weder einen festen Punkt noch gereiftes Denken. Alle Dinge sollen in einem Gesamtleben sein, dieses soll zwar die Dinge wahrnehmen, aber nicht sich selbst, wie überhaupt kein Bewußtsein sich selbst auffasse. „Beweise“ werden allerdings

in Fülle dargeboten; aber es sind bloße Behauptungen. Stände das Wort „Beweis“ nicht über dem betreffenden Satze, so würde niemand daran denken, dies sei ein Beweis. — Der Verfasser der 2. Schrift sagt im Nachwort: „Unbefriedigt wird die den vorangegangenen Zeilen eingeflochtene Weltanschauung manchen lassen.“ Nicht nur das, der Verfasser darf das Unbefriedigende ruhig weiter ausdehnen. Auch das „Wesen des Denkens“, wie er es nimmt, befriedigt nicht. Das Denken besteht nach ihm darin, „dafs das Ganze seinem Teil identisch gesetzt wird. Nur auf diese Weise wird es erkannt. So ist das Denken, wenn man es in sich auffafst, ein Widerspruch in sich selbst. Es ist aber vom Standpunkte der Wirklichkeit aufzufassen. Das Denken ist vernünftig, weil es wirklich ist.“ Wenn nun das Denken Widerspruch ist, was soll dann das All sein, von dem der Verfasser sagt: „Der Philosoph mufs das Wesen des Alls erkennen, weil er das Wesen des Alls durchlebt, sich in das Universum hineinfühlt. Was ihm an Fülle der Einzelerfahrung abgeht, das ersetzt er durch Weite der Erfahrung. Der wahre Philosoph und der wahre Musiker können sich nicht widersprechen.“ Also alles ist Widerspruch; selbst der Widerspruch ist kein Widerspruch. Wir möchten keinem Musiker raten, solche Disharmonieen dem Publikum vorzutragen. Das Schriftchen trägt auf dem Titelblatte die Worte: „Beiträge zu einer Grundlegung der Logik“! — Wichert will die inneren Widersprüche, mit denen fast alle Theorien über die Weltstellung des Menschen behaftet sind, vorzugsweise der unklaren Begriffs- und Grenzbestimmung von Natur und Geist zur Last legen. Jedenfalls hat er damit vollaufrecht. Er verwirft mit schlagenden Gründen und in klarer Darstellungsweise den einseitigen Materialismus und Spiritualismus, weist die Unvernünftigkeit des Pantheismus nach und erklärt sich für einen mafsvollen Dualismus, der eine Schöpfung voraussetzt. Hätte er anstatt „Natur“ und Geist Stoff und Geist gesagt, so würde sein anziehender Vortrag noch deutlicher geworden sein. Er bestimmt zwar selbst eigens, dafs er unter „Natur“ alles versteht, was nicht Geist ist; aber in der allgemeinen Sprachweise hat dieser Ausdruck nur bedingungsweise solche Bedeutung. Ohne Zusatz gebraucht, bezeichnet er nichts andres wie Wesenheit, und danach haben die Geister auch eine Natur. — Die „philosophischen Studien“ aus dem Nachlasse Emil Steins sind aus Skizzen und Aphorismen zusammengesetzt. Als den Mittelpunkt derselben kann man wohl die erste Abhandlung bezeichnen, die das Denken zum Gegenstand hat. St. nennt „das Denken des Denkens“ den Komplex jener Fragen, die über das bloße Auffassen hinausgehen; unter dem „Denken der Körperwelt“ versteht er die Vorstellungen, welche von dem Sichtbaren erweckt werden. Es ist hier also kein anderer Unterschied, wie zwischen Auffassung und Reflexion. Auch wenn er sagt, die Gesetze der Körperwelt deckten sich nicht mit den Gesetzen der aufsen existierenden Dinge, so besteht da die Eigenheit der Anschauungsweise Steins nur in den Worten. Er meint, draufsen folge aus der Ursache die Wirkung, innen im Denken werde auch umgekehrt von der Wirkung auf die Ursache geschlossen. Das Schriftchen ist sowohl wegen der gesunden Gedanken, die es enthält, als auch wegen der Klarheit in der Ausdrucksweise empfehlenswert. Nur mufs man mit Rücksicht auf letztere die oben erwähnten Beispiele beachten und hinter scheinbar fremdartigen Worten und Behauptungen keinen Luxus der Phantasie vermuten. — Löwenthal entwickelt auf nicht ganz 12 Seiten „den letzten Grund der Dinge und die Entstehung der besetzten geistigen Organismen“. Treffend und scharf wird das Unvernünftige im Schopenhauerschen System, das Unbewufste Hartmanns,

der „Übermensch“ (richtiger, wie Löwenthal sagt, Unmensch d. h. Bestie) Nitzsches zurückgewiesen. Der letzte Grund der Dinge ist für den Verfasser der Äther oder Geist. Es ist zu bedauern, daß der Verfasser nur in wenigen Worten sich damit befaßt, zu erklären, was er unter Äther versteht. Er nennt ihn Geist und er nennt ihn zugleich freien neutralen Stoff; also wäre nach ihm der Äther Stoff und Geist zur selben Zeit und unter demselben Gesichtspunkte. Der Geist wäre Stoff. Das aber leugnet wieder der Verfasser in dem Kapitel, das über die Unsterblichkeit handelt. Der Leser weiß also mit Löwenthals „letzten Grunde“ nichts anzufangen. Dr. Löwenthal betrachtet seinen „letzten Grund“, den Äther, als die Grundlage für die neue Religion des „Cogitantentums“, deren Bannerträger er sei und die den allgemeinen Fortschritt des menschlichen Geistes verbürgen will. Wir fürchten, daß dieses Schriftchen ihr wenig Anhänger zuführen wird, so richtig auch manche Stellen in demselben sein mögen.

Dr. David Neumark: Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer. Hamburg und Leipzig, Leop. Voßs.

Schopenhauer sieht in der Freiheit einen nur negativen Begriff. Nach Kant enthält sie auch ein positives Moment, ist „nicht nur Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen, sondern auch positiv ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen.“ Wir glauben, Schopenhauer sei der konsequentere Denker von beiden. Denn Kant anerkennt bloß eine transcendente Freiheit, die „dem Dinge an sich“ entspricht. Kommt das wirkliche, einzelne Handeln in Betracht, so herrscht, auch nach Kant, empirische Notwendigkeit. Wie sein „Ding an sich“ nicht gefaßt werden kann, so ist auch Kants Freiheit nur in der transcendentalen Welt, in der reinen Vernunft, in der intelligiblen Sphäre. Der Mensch kann sein eigenes Handeln und das Handeln anderer als ein freies auffassen; aber es ist dies einfach ein Produkt seiner Vernunft, wie ein Phantasiebild. Die äußere Wirklichkeit untersteht einzig der Naturnotwendigkeit oder dem naturnotwendigen Zusammenhange der Ursachen. Die Quelle des Irrtums ist bei beiden sowie bei allen sogenannten Deterministen, daß sie Freiheit als Ursachlosigkeit ansehen. Wird allerdings das Wesen der Freiheit in die absolute Indifferenz gesetzt, etwas zu thun oder nicht, so gibt es keine Freiheit. Die Freiheit wohnt vielmehr einem Akte insoweit inne, als derselbe seinen Grund in sich enthält und nicht von außen her gestoßen und getrieben wird. Soweit er also causa sui ist, d. h. aus einem Grunde handelt, der in ihm ist und nicht außen, ist der Mensch Herr seines Handelns. Er weiß, warum er handelt, und er liebt es, so und nicht anders zu handeln. Daraus und aus der Anwesenheit dieses Grundes im freien Akte, folgt die Indifferenz mit Rücksicht auf alles andere, was gethan werden kann. Es fragt sich nur, worin besteht dieser Grund im freien Akte der den Menschen im Handeln über die Naturnotwendigkeit erhebt und ihn zum Herrn seiner selbst macht? Kein anderer Grund kann über den naturnotwendigen Zusammenhang aller Ursachen im einzelnen Akte erheben wie der Allgrund, der Grund des All, von dem alle Dinge und das freie Willensvermögen selbst das Sein und das Beharren im Sein haben. Wenn dieser Grund im Innern des Willens sich befindet und soweit er da waltet, muß der Wille frei dastehen von allem Naturnotwendigen, ebenso wie dieser Grund selber seinem Wesen nach, als Schöpfer des All, über dem All dem Wesen nachsteht. Herrscht dieser höchste Grund im freien Willen, so

muß letzterer allem Übrigen gegenüber indifferent sein. Solcher Grund ist dem Willen ebenso innerlich, wie das Einwirken des Künstlers dem Kunstwerke nur innerlich sein kann. Das Wirken des Künstlers ist nie etwas Äußerliches, Außenstehendes für das Kunstwerk, ebenso wenig wie die in Bewegung setzende Kraft dem Beweglichen, soweit es in Bewegung sich findet, äußerlich ist. Nur in der innigsten Verbindung mit dem Allgrunde kann die Freiheit aufrecht erhalten werden. Sie ist demnach nichts Grundloses, sie entflieht nicht der Kausalität und deren Ordnung. Aber ihr erster Grund ist nicht in den beschränkten, nicht im Bereiche des notwendigen Zusammenhanges der natürlichen Ursachen. Ihr erster Grund ist die bewegende Kraft des höchsten Grundes; die Ordnung der Ursachen, in welche der freie Akt eintritt, ist die höchste, über aller natürlichen Notwendigkeit waltende, der alle natürliche Ordnung von Ewigkeit her dient. Für den freien Akt gibt es keinen vorherbestimmenden Grund, keinen Grund nämlich, der die freie Wirkung bereits in seiner natürlichen Hinneigung in sich trägt, wie im Feuer das Brennen enthalten ist, bevor dieses eintritt. Zeit, Vor und Nach, herrscht bloß in den naturnotwendigen Ursachen. Der höchste Grund hat als Maßstab die Ewigkeit, die, als instans perpetuum, allen zeitlichen Dingen zugleich gegenwärtig ist. Der höchste Grund also, der da wesentlich Herrschaft ist, macht durch sein Einwirken im Willen, daß auch dieser an der Herrschaft über die naturnotwendigen Ursachen teilnimmt, daß er in den letzteren nicht enthalten ist und somit auch nicht von ihnen bestimmt werden kann. „Die Wahrheit macht eben frei“ und Gott ist die Wahrheit. Er allein kann den Willen als einen wahrhaft freien bethätigen. Er verursacht im Willen die Selbstbestimmung.

Picavet: Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk . . . Paris, Alph. Picard et fils, 82 rue Bonaparte.

„Augustin zeigte gegen die Manichäer, wie im freien Willen der Ursprung des Übels zu suchen sei, und bewilligte ihm so viel Raum, als ob es keine Gnade gäbe. Und wenn er gegen Pelagius kämpft, so geht er in seinen Behauptungen über die Gnade und die Vorherbestimmung so weit, daß die Gegner des freien Willens mehr wie ein Mal sich als seine Schüler hinstellten.“ Der Widerspruch, welchen der Verfasser mit diesen Worten in Augustin zu finden scheint, löst sich bald, wenn man die Worte des hl. Kirchenlehrers in Betracht zieht: „Die Gnade bewirkt es durch ihren Einfluß, daß der Akt des freien Willens im höchsten Grade frei sei.“ Eben weil Gott durch die Gnade den menschlichen Willen bestimmt, gewinnt dieser im Akte seine thatsächliche Freiheit, d. h. die Herrschaft über alles Geschaffene. Er wird Gott ähnlich, der an nichts als an sich selbst gebunden ist; der freie Wille dient Gott und das bedeutet: Herrschen. *Servire Deo regnare est.* Augustin muß also, wenn er über den freien Willen spricht, demselben den weitesten Raum zuweisen. Und spricht er über die Gnade, so kann er diese, so viel er will, erheben; er gibt damit nur den Grund an für die alle geschaffenen Grenzen überschreitende Freiheit des Willens. Gnade und Freiheit ist keinerlei Gegensatz, aus der Erweiterung der einen folgt vielmehr die der andern. Nie kann die Gnade schaden der Freiheit oder sie einengen; und die Freiheit tritt nur dann in Gegensatz zur Gnade, wenn sie von sich selber abfällt, sich misbraucht und an die Kreaturen sich fesselt. Über Gottschalk sind die Akten noch nicht geschlossen.

Der Verfasser gesteht selbst zu, daß Papst Nikolaus I. gegen Hinkmar entscheiden wollte. Hinkmar hinderte Gottschalk mit Gewalt, nach Rom zu appellieren. Der Papst durchschaute ihn: er nannte ihn *subdolos, callidissimus*. Es ist eben so gut möglich, daß Hinkmar Semipelagianer war und deshalb gegen Gottschalk vorging wie die Semipelagianer zur Zeit Augustins gegen die Leuchte der Kirche ankämpften, wie später noch offene Semipelagianer die Thomisten als Anhänger Calvins bezeichneten.

In einer andern Abhandlung: *Abélard et Alexandre de Hales*, untersucht der nämliche Verfasser, in welcher Beziehung Abélard und Alexander von Hales zu der scholastischen Methode stehen. Er hält den ersteren für den Begründer dieser Methode und meint, der zweite habe sie weiter entwickelt. Man muß da die äußere Form von der eigentlichen Methode unterscheiden. Die äußere Form mit ihrem *pro et contra, sic et non*, mag in der *summa dialecticae* und der *summa theologiae* ihren Ursprung genommen haben; die eigentliche Methode, welche den Kern des aristotelischen Syllogismus bildet, ist älter.

Dr. Abr. Eleutheropoulos: Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphilosophie.
Leipzig, Strübing.

Der Wert der Abhandlung wird schon dadurch problematisch, daß der Verfasser einerseits die Konsequenz Kants im Aufbauen der einzelnen Teile seiner Philosophie hervorhebt, andererseits aber den Boden dieses ganzen Systems als Sand bezeichnet. Wozu eine Kritik, wenn das Grundprincip des ganzen Systems geleugnet wird; mögen auch die aus diesem Grundprincip gezogenen Folgerungen untereinander im rechten Verhältnisse stehen? Das Ergebnis muß in jedem Falle inhaltslos sein. Ist ein Gebäude auf Sand gebaut, so fällt es zusammen, auch wenn die einzelnen Teile recht schön sind. Übrigens finden wir in der ganzen Schrift verhältnismäßig wenig von Recht und Gesetz, aber viel von Logik, Ästhetik und Kausalität. Zumal ist nur nebenbei das Verhältnis zwischen Freiheit und Gesetz erörtert. Zwischen diesen beiden Elementen ist kein Gegensatz, sondern die Freiheit bildet die notwendige Voraussetzung für Recht und Gesetz. Darin hat der Verfasser recht, daß die Grundlage für eine den Thatsachen entsprechende, brauchbare Rechtsphilosophie bei Kant durchaus fehlt. Wer nicht weiß, was er mit der Freiheit anfangen soll, dieselbe bald verwirft, bald annimmt, ist unfähig, ein System des Rechts aufzustellen.

P. Schwalm, de l' Ordre des Frères Prêcheurs: Les illusions de l' Idealisme et leurs dangers pour la foi; extrait de la Revue Thomiste. Paris, 222 Faubourg Saint-Honoré.

In Deutschland gehen immer weitere Kreise von Kant und dem Kantianismus ab. In Frankreich verlangen junge katholische Gelehrte in gewissen Zeitschriften, daß die Kirche dem Neu-Kantianismus Thür und Thor öffne, „wenn sie am Ende nicht bloß alte Weiber, Kinder und Unwissende zu ihren Anhängern zählen will“. „Die Neu-Scholastik ist zu unheilbarer Unfruchtbarkeit verurteilt.“ „Baut man nicht ein katholisches Schul-System aus dem Neu-Kantianismus auf, so scheidet die Kirche notwendig aus dem Bereiche der philosophischen Welt aus.“ Die eigenen Anhänger erklären die Grundlage des Kantschen Systems als

Sand, dieses französische junge Blut aber will Kant zur Stütze des übernatürlichen Glaubens machen, ohne auf die klare und entschiedene Stimme der kirchlichen Autorität die mindeste Rücksicht zu nehmen. Gegen diese Extravaganzen wendet sich mit scharfer Dialektik und mit leicht fließendem, stets verständlichem Stil P. Schwalm. Er zeigt, der Neu-Kantianismus biete überhaupt nicht die Merkmale einer wissenschaftlichen Methode, er entspreche nicht einmal den Anforderungen der modernen Wissenschaft und mache aus der Religion bloß eine rein subjektive Empfindung; damit sei der Neu-Kantianismus als wissenschaftliches Fundament für eine theologische Schule gerichtet.

Ludwig Strümpel: *Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie in Deutschland seit Leibnitz.* Leipzig, Deichert (G. Böhme).

Wir haben hier Abhandlungen vor uns, die zum größten Teil der Geschichte der Philosophie angehören und zudem die geschichtliche Entwicklung der philosophischen Anschauungen des Verfassers selber enthalten. Es sind gesammelte Aufsätze aus dem Leben des Verfassers von der Doktor-Dissertation: *de methodo philosophica commentatio an.* Er ist ein Anhänger Herbarts, wenn er auch in vielen Punkten, zumal im späteren Leben, von ihm abweicht. Die deutsche Philosophie beginnt für ihn mit Leibnitz, geht durch Christian Wolff zu Kant und durch Fichte hindurch zu Herbart. Wir halten nicht viel von diesen Bezeichnungen: deutsche, englische, französische Philosophie. Der wahre Philosoph gehört in seinen Forschungen der ganzen Welt an. Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist das Allgemeine, Allumfassende, Unbeschränkte. Leibnitz zumal würde für die Ehre gedankt haben, eine speziell deutsche Philosophie zu lehren. Er hätte nicht zu sagen gewußt, worin der deutsche Charakter seiner Philosophie bestehe, er, der seine philosophischen Werke lateinisch oder französisch schrieb. Sonst ist in den ersten drei Heften fast nur von Herbart die Rede: von seiner Metaphysik, seiner Kausalitätstheorie, seinen „Störungen und Selbsterhaltungen der realen Wesen“. Wir haben auch in diesen Darstellungen nicht erkennen können, worin der Fortschritt Herbarts mit Rücksicht auf Kant bestehen soll. Verschiedenheit ist da, und auch diese ist nicht durchgreifend; aber ein Fortschritt besteht nicht. Die Realen Herbarts sind dunkler wie das Ding an sich, wie die Noumena Kants. Am besten gefiel uns das 4. Heft, in welchem der Verfasser seine eigenen Ansichten über die intellektuellen Verhältnisse der Welt und einen Versuch zur wissenschaftlichen Begründung des Glaubens an das Dasein Gottes vorlegt, sowie über Gott und seine Beziehung zur Endlichkeit und Unendlichkeit handelt. Es ist in jedem Hefte eine Fülle belehrenden Stoffes, verbunden mit gefälliger, einfacher Darstellungsweise. Wer sich zumal über [die Stellung Herbarts unter den deutschen Autoren der Philosophie unterrichten will, wird mit Nutzen diese Abhandlungen lesen.

Dr. Nicolaus Seeland: *Gesundheit und Glück.* Dresden-Neustadt. Diätetische Heilanstalt.

Gustav Müller: *Das Leid als die Wurzel alles Menschen-glücks.* Für Freidenker. Berlin, Selbstverlag.

Kr. Birch-Reichenwald Aars: Die Autonomie der Moral mit besonderer Berücksichtigung der Morallehre Kants. Hamburg-Leipzig: Leopold Vofs.

A. Tienes: Lotzes Gedanken zu den Prinzipienfragen der Ethik. Heidelberg; J. Hörning.

Dr. Hermann Schwarz: Grundzüge der Ethik. Leipzig; Schnurpfeil.

Der Titel des ersten Werkes ist geeignet, in die Irre zu führen. Der Verfasser ist kein Träumer, der die Erde durch die Gesundheit zu einem Paradiese machen will. Er meint blofs das Glück, welches ein gesunder Körper für gewöhnlich und in unsern gegenwärtigen Verhältnissen zur Folge hat. Besser hiefse es auf dem Titel „Das Glück der Gesundheit“. In manchen Ausdrücken mag der Verfasser hie und da zu weit gehen, als ob nämlich das menschliche Glück durchaus von der Gesundheit abhängig sei und ohne Gesundheit es keines geben könnte; nun, das ist ihm als Arzt zu verzeihen. Im allgemeinen führt der Verfasser eine sehr ernste Sprache, zeigt, wie die verschiedenen Laster auf die Gesundheit einwirken und jedenfalls jenes Glück mindern oder hinwegnehmen, welches mit einem gesunden Körper ohne Zweifel verbunden ist. Dem Buche ist zu wünschen, dafs es einen weiten Leserkreis findet. Es könnte manche von gewissen Sünden abziehen, schon aus Rücksicht auf das körperliche Wohl. Die Ausdrucksweise ist durchaus decent und im besten Sinne allgemein verständlich. Der Verfasser stellt eingehend den fortschreitenden Verfall der Gesundheit im Kulturleben, mit Hilfe statistischer Angaben, fest, handelt über die Ursachen des Siechtums wie auch über die organische Vervollkommnung des Menschen und gibt am Schlusse praktische Winke. — Auch der Titel des 2. Werkchens ist nicht so schlimm wie er aussieht. Unter „Freidenker“ will der Verfasser einen Menschen verstanden wissen, der sich z. B. von der staatlich approbierten Professorenweisheit unabhängig fühlt. Das Leid ist ihm Wurzel des Glückes in dem Sinne, als es die Thätigkeit des Menschen weckt und schärft, somit eine Belohnung für geleistete Arbeit, also etwas Angenehmes erwarten läfst. Damit würde sich wohl auch der Verfasser des ersten Buches einverstanden erklären. Wir haben nicht gefunden, dafs so gar viel Reife des Verstandes notwendig ist, um das Müller'sche Werkchen zu verstehen, wie der Verfasser oft betont. Wohl aber würden wir in Verlegenheit sein, zu sagen, welchen positiven Nutzen dasselbe stiften soll. — Die „Autonomie der Moral“ bringt keine fertigen Ideen. Kants Gröfse wird begeistert hervorgehoben, aber seine hauptsächlichen Schlußfolgerungen werden verlassen. Der Verfasser meint, die Freiheit gehöre nicht zur Moral, während sie die Quelle aller Moral ist. Wie soll jemand Moral haben, der keinen freien Willen hat! Sonderbar berührt es, dafs der Verfasser in mehreren Stellen von den Menschen und den „Göttern“ spricht als jenen Wesen, die da Gesetze aufstellen können. Wer Moral wissenschaftlich behandeln will, mufs nicht an Kant sich halten, bei dem der Dualismus der reinen und praktischen Vernunft die Einheit der Principien nach jeder Seite hin stört. Deshalb ist es kein Wunder, dafs sich Autoren von entgegengesetzter Richtung, der eine Teil ebenso wie der andere, auf Kant beziehen. Das erste Grundgesetz der Moral ist die eigene Vernunft des Handelnden.

Gut nämlich für ein Ding ist, was gemäß der Natur des betreffenden Dinges geschieht; der formende, bildende Teil nun in der menschlichen Natur ist die Vernunft. Also ist für den Menschen gut, was er gemäß seiner Vernunft vollbringt. Deshalb heißt es bei Paulus: *Rationabile obsequium vestrum*. In diesem Princip liegt die Autonomie der Moral und die Heteronomie. Meine Vernunft sagt mir, es sei für mich gut, meiner Natur angemessen, daß ich den von Andre erlassenen Gesetzen folge, daß ich für die Mitmenschen Sorge. Daß meine Vernunft mir dies sagt und das es mir zum Besten gereicht, ist Autonomie; daß die Gesetze von andren stammen und andre den Gegenstand und die Richtschnur meiner Bemühungen bilden, ist Heteronomie. — Die 4. der angezeigten Schriften behandelt ungefähr denselben Gegenstand wie die 3., aber bei weitem klarer und vollendeter. Lotze war durch einen frühzeitigen Tod verhindert worden, seine Ethik herauszugeben. Der Verfasser, ein Bewunderer der Lotze'schen Philosophie, legt aus den andern Werken Lotzes die Principien vor, nach denen er die Ethik behandelt haben würde. Es wird die Ethik in Verbindung mit der Freiheit und dem letzten Endzwecke besprochen. Als erstes Grundprincip wird das Wohlwollen hingestellt. Wer aber genau zusieht, findet sogleich, daß es nur insoweit Grundprincip sein kann, als dasselbe der Vernunft entspricht. Ein schwächliches Wohlwollen oder gar ein Wohlwollen aus sündhaften Zwecken ist nicht moralisch. Immer muß man auf das Princip als auf das leitende zurückkommen: *Bonum est homini, quod secundum rationem est; malum, quod praeter vel contra rationem*. — In dem an letzter Stelle angezeigten Werkchen werden „unbestimmte Gefühle“ als Quell des Gewissens angegeben. Wir wissen wohl, daß dies bei den modernen Autoren nicht so wörtlich zu nehmen ist, als ob Gefühl gleichbedeutend mit Sinnlichkeit wäre. Sie schliessen im Gefühl auch die Vernunft ein, insoweit sie auf die sichtbare Natur angewiesen ist und mit derselben durch die Sinne in naturnotwendiger Verbindung steht. Der Klarheit aber, zumal in der Darlegung der Principien, wäre mehr gedient, wenn man dieses mystische, unbestimmbare „Gefühl“ fortliesse und den Platz genau bestimmte, welcher der Vernunft und welcher den Sinnen zuzuweisen ist. Im übrigen ist die Schrift recht übersichtlich und mit Sachkenntnis geschrieben.

Philipp Gugler: Die Individuität und Individualisation des Einzelnen. Leipzig; Wilh. Friedrich.

Die Ästhetik in ihrer heutigen Form erscheint dem Verfasser „nicht geeignet, die künstlerische Thätigkeit zu unterstützen“; er unterschreibt das Urteil eines Dichters und Kunstkenner: „Die spekulative Ästhetik, die vorzugsweise gepflegt wird, ist für die Bildenden und Bauenden fast ebenso unfruchtbar wie für die Beschauenden schädlich.“ Wir können aus vollster Überzeugung hinzufügen: Auch für die spekulative, philosophische Thätigkeit ist die Ästhetik, wie sie heute behandelt wird, durchaus ungeeignet und gänzlich unfruchtbar. Man hat sich allmählich daran gewöhnt, alles Unverdauliche, was man in den einzelnen Teilen eines philosophischen Systems darbietet, in der Ästhetik zusammenzufassen. Sie ist gewissermaßen die Wissenschaft vom unbestimmten Gefühle geworden, über das niemand sich Rechenschaft zu geben vermag. Die unverständlichsten Ausdrücke häufen sich, um die Armut des Inhalts

zu verdecken. Das obige Werk, welches ja am Ende auch nichts anderes als eine auf das Praktische gerichtete Ästhetik ist, unterscheidet sich von dieser Art und Weise des Behandelns der Ästhetik vorteilhaft. Es bleibt immer auf festem Boden; der Leser weiß, was der Verfasser will; die Ausdrucksweise ist klar und bestimmt, ein Zeugnis für gereiftes Denken. In dem Titel opfert der Verfasser wohl auch der, zumal in der Ästhetik, unvermeidlichen unbestimmten Phraseologie. Aber er erklärt im Anfange des Werkes kurz und scharf, was er unter den beiden Ausdrücken versteht: Mit dem Worte Individualität will er die Beziehungen der Dinge auf das erkennende Einzelwesen und mit dem Worte Individualisation die Beziehungen des letzteren zu den äußeren Gegenständen kennzeichnen. Es ist dasselbe was man für gewöhnlich unter praktischer d. h. zur Thätigkeit nach außen bestimmter Vernunft versteht. Im 1. Teile wird über das Erkennen überhaupt gesprochen; im 2. Teile über das Begehren (Gefühl, Affekt, Wollen); im 3. über die Anwendung des Erkennens und Begehrens auf die verschiedenen Zweige der menschlichen Kunst. In den Grundprincipien stimmen wir mit dem Verfasser nicht überein. Aber, wie dies in solchen Werken gewöhnlich geschieht, werden diese Principien wenig auf einzelne Schlusfolgerungen angewandt; bei diesen letzteren führt den Verfasser der gesunde, nüchterne Menschenverstand, so daß wir beinahe durchweg mit den Ergebnissen im einzelnen uns einverstanden erklären können. Der 2. Teil wird etwas unklar durch das für solche Zwecke gänzlich unbrauchbare „Gefühlsvermögen“, welches neben die Affekte, Begehren, Leidenschaften, Willensäußerungen gestellt wird. Es gibt im Menschen kein eigenes Gefühlsvermögen. Der Mensch hat Verstand, freien Willen, äußere und innere Sinne mit den entsprechenden Leidenschaften; für ein Vermögen des Gefühls oder des Gemüts ist kein Raum.

Über Willensfreiheit und Willensbildung. Von einem praktischen Schulmann. Köln, 1897; Heinrich Theissing.

Eine gehaltvolle, wirklich praktische, auf festem Fundamente stehende Abhandlung. Es wird darin erfolgreich der Versuch gemacht, in einem Hauptpunkte die wissenschaftliche Pädagogik von den Herbart'schen Principien loszulösen und dem Volksschullehrer Grundsätze an die Hand zu geben, nach denen er die einflußreichste Kraft im Kinde, wie überhaupt im Menschen, segensreich entwickeln und im Guten festigen kann. Zumal ist allen denjenigen Personen die Schrift zu empfehlen, die in irgend einer Weise mit der Erziehung von Kindern betraut sind. Herbart erzieht die Kinder zu Maschinen; hier aber wird die Grundlage auseinandergesetzt, auf der allein eine Erziehung der Kinder zu freien Menschen möglich ist. Besonders hoch ist dem Verfasser das letzte Kapitel anzurechnen. In demselben sagt sich derselbe mit voller Entschiedenheit von der Aufstellung eines eigenen Gefühlsvermögens los und tritt bedingungslos auf den Boden der von Leo XIII so warm empfohlenen und anbefohlenen Wissenschaft des h. Thomas v. Aquin, sowie der Väter und der großen vorchristlichen Philosophen. Der ärgste Humbug ist mit diesem Gefühlsvermögen in der Pädagogik getrieben worden und wird noch getrieben. Alle Fehler in der Lehre vom Gewissen pflegen mit dem Mantel des Gefühlvermögens verdeckt zu werden. Wir wünschen der Abhandlung die weiteste Verbreitung, sie verdient dieselbe.

Kurt Lasswitz: Gustav Theodor Fechner. Frommans
Klassiker der Philosophie I. Stuttgart, Fromman (E. Hauff).

Es ist noch nicht lange, daß Professor Kuntze sein anziehendes Werk über Fechner veröffentlicht hat; im vorliegenden Buche haben wir schon wieder eine eigene, ausführliche Abhandlung über denselben Gelehrten vor uns. Das Buch Kuntzes beschäftigte sich mehr mit der Persönlichkeit Fechners und verflocht seine wissenschaftlichen Leistungen mit den persönlichen schweren Prüfungen. Im vorliegenden Buche wird vor allem auf das wissenschaftliche Ergebnis der Forschungen Fechners Gewicht gelegt. Der Verfasser faßt das Endresultat derselben in dem Satze zusammen, daß Fechner, als prophetischer Seher, der unruhig hastenden Zeit die von ihm geschauten Wege zum Ideal zeige. Diesem Endresultat können wir uns nicht anschließen. Fechner hat viel zu oft in seinem Leben seine Grundansichten geändert, er ging viel zu sehr von einem Extrem ins andere und war viel zu wenig von „dem festen Boden der Wirklichkeit“, auf dem er stehen soll, selbst überzeugt, als daß seine Principien Leitsterne für die Zukunft jemals werden könnten. Man müste zuerst feststellen, welche Principien denn er eigentlich dauernd zu den seinigen machte. So anziehend die Persönlichkeit Fechners war, so rührend und unerschütterlich sein tiefer Gottesglaube, ebenso unklar und schwankend sind die Grundprincipien seines Forschens. Er hat in einzelnen Teilen des menschlichen Wissens Hervorragendes geleistet; aber seine Grundprincipien waren nicht geeignet, diese einzelnen Teile zu einem Ganzen zu verbinden. Übrigens ist dieses Buch über Fechner mit wohlthuender Wärme geschrieben und enthält reichen belehrenden Stoff.

**Dr. Alex Wernicke: Kultur und Schule, Präliminarien
zu einem Schulfrieden.** Zickfeld, Osterwieck-Harz.

Das Werk bezweckt eine Vermittlung zwischen den Anhängern des Gymnasialunterrichts, als der einzigen Vorbereitung zu höherer, allgemeiner Bildung, und denjenigen, welche neben dem Gymnasium noch der Oberrealschule und dem Realgymnasium die Berechtigung zur Existenz zuerkennen. Der Streit ist alt. Der Verfasser möchte auf der Grundlage „der geschlossenen Dreiheit: Religion, Deutsch und Geschichte“ eine Verbindung der 3 Arten von höheren Bildungsanstalten hergestellt wissen. Wir schwärmen durchaus nicht für die griechischen und lateinischen Klassiker, als ob sie die besten Erziehungsmittel für Kinder und heranwachsende Jünglinge wären. Homer, Thucydides, Ovid, Cicero hätten sich wohl am letzten mit der Idee vertraut gemacht, daß ihre Werke das Herz und den Verstand unreifer Schüler bilden sollen. Aber ebenso wenig lieben wir es, immer und nach jeder Seite hin das „Deutsche“ als das Allheilmittel hervorgehoben zu sehen. „Die Wissenschaft macht frei“, heißt es im Sprüchwort. Nun, vor allem sollte sie frei machen von den beengenden Schranken des übertriebenen Nationalitätsgefühls. Der Gegenstand der Vernunft ist das Allgemeine; die wahre Wissenschaft betrachtet das Einzelne unter dem Gesichtspunkte des gemeinsamen Besten und schränkt den Blick nicht auf die eigene Nationalität ein. Wer, wie der Verfasser, meint, erst seit Kant sei die Philosophie eine Wissenschaft, hält den wahrhaft wissenschaftlichen Standpunkt nicht fest.

Fünftes Jahrbuch des katholischen Lehrerverbandes des deutschen Reiches. 1895. Heinr. Theissing, Köln.

Im 1. Teile sind Abhandlungen über den Willen, das Gewissen, Pestalozzi, Don Bosco; ebenso über die Schulbildung in Deutschland vor den Kreuzzügen und die Pflege der Ideale. Der 2. Teil enthält Geschichtliches; der 3. Teil Rezensionen. Der Inhalt ist sehr anziehend und beweist, daß die katholische Lehrerwelt in Deutschland gute Kräfte unter sich zählt, die nicht nur scharf denken, sondern auch das Gedachte klar und gefällig ausdrücken können. Gegen das „Gefühlsvermögen“ im 2. Artikel nimmt bereits im Vorwort die Redaktion selber, und zwar mit Recht, Stellung. Wenn jeder es so machen wollte wie der Verfasser des Artikels und meinen, „gerade die Materie, welche er behandelt, gehöre nicht zu jenen Materien, für welche der h. Vater die Wiedereinführung der Lehren des h. Thomas fordere“, so bliebe für die letzteren am Ende ein äußerst geringer oder gar kein Raum übrig. Das Jahrbuch ist durchaus empfehlenswert. Nicht nur Lehrer werden es mit großem Nutzen lesen, sondern auch in andern Kreisen wird ihm der Erfolg nicht mangeln. In dem Artikel über die Schulbildung vor den Kreuzzügen wäre noch erwähnenswert gewesen, in welcher Weise die Psalmen als Erziehungsmittel benutzt wurden. Bekanntlich ist das Buch der Psalmen gewissermaßen ein Abriss des ganzen Alt. Test. Wird an sie angeknüpft, so wird ein fester Halt gewonnen für die gesamte biblische Geschichte und die Lehren des Katechismus. Die Psalmen wurden zeitig, in der frischesten Kindheit, auswendig gelernt und nach und nach immer eingehender erläutert. Sie waren der Stamm, aus dem alles übrige, wie Äste, Zweige und Blätter, hervorwuchs. Daraus erklärt sich die große und nachhaltige Bekanntschaft mit der ganzen hl. Schrift in jenen Zeiten, sowie die Innigkeit des Glaubenslebens. Von der ersten Kindheit an lernte der Mensch alles mit den Augen des Psalmensängers, mit den Augen des Glaubens sehen; treten ja doch die verschiedensten menschlichen Verhältnisse und zahlreiche Klassen von Kreaturen in die Psalmen ein.

Dr. Vermeulen: Balmes, der Weg zur Erkenntnis des Wahren. Nationale Verlagsanstalt (früher G. J. Manz), Regensburg.

Es liegt hiermit bereits die 3. Auflage der Bearbeitung dieses Balmesschen Werkes vor; ein Beweis von dem hohen praktischen Werte desselben. Im Jahre 1810 wurde es geschrieben, 1845 gab es Balmes heraus und noch jetzt, nach mehr als 50 Jahren, wird es mit Eifer und mit großem Nutzen gelesen. Was zieht in dem Buche so sehr an? Die Anwendung der philosophischen Wahrheiten auf das praktische Leben. Man findet in diesem Buche alles, was man als trockne Theorie in den gewöhnlichen Kompendien der Philosophie findet. Nur Nebenfragen, die das Verständnis der Hauptgrundsätze mehr erschweren als erleichtern, sind vermieden. Was man aber nicht in derartigen Kompendien findet, ist stets der Hinweis auf den praktischen Nutzen. Balmes weiß auf Grund seiner philosophischen Anschauungen dem Staate, dem Unterricht, dem gesellschaftlichen Leben, bis zu den Zeitungen hinab die rechte Stelle anzuweisen. Wer ihm folgt, wird fähig, sich in den verschiedensten Verhältnissen zurecht zu finden. Es ist keine kalte Weisheit; warme

Lebensphilosophie vielmehr ist es, was hier geboten wird. Wir sind überzeugt, daß auch diese neue Auflage, die höchst sorgsam und mit Sachkenntnis vorbereitet ist, einen weiten Leserkreis finden wird.

J. A. Manser: *Possibilitas praemotionis physicae in actibus liberis naturalibus, juxta mentem Divi Aquinatis.*
Friburgi Helvetiorum, ap. bibliop. universit.

Die Frage der praemotio physica ist in diesem Jahrbuche schon so oft und so eingehend erörtert worden, daß wir diesen Versuch eines jungen Gelehrten, die Freiheit und die praemotio physica zu vereinen, nur kurz erwähnen wollen. Es fehlt der Abhandlung die klare Ausdrucksweise. Die praemotio physica ist keine determinatio ad unum, wie der Verfasser fortwährend meint. Der Sinn, den er mit letzterem Ausdrücke verbindet, ist nicht leicht festzustellen. Determinatio ad unum ist dort, wo das Vermögen von vornherein gebunden ist; der Stein ist ad unum determinirt. Das Gegenteil aber gerade thut die praemotio physica; sie läßt das Vermögen im Akte selber frei. Die ratio formalis liberae actionis, die S. 61 gegeben wird, ist zweideutig. Das Wesen der Freiheit ist nicht der Übergang von der Indifferenz zum Akt auf Grund eigener Bestimmung; sonst wäre Gott nicht frei, der immer Akt ist. Solcher Übergang auf Grund eigener Bestimmung ist eine Folge der Freiheit in den Geschöpfen. Wesentlich besteht die Freiheit im dominium sui, d. h. darin, daß man den Grund seines Handelns in sich hat; man kennt den Zweck und ist frei in dem Suchen und Auswählen der Mittel. *Facultas, posito fine eligendi media.* Mag sich der Verfasser nur an die klaren Texte des h. Thomas halten, wie er z. B. S. 64 einen anführt: „Gott macht es eben durch sein Bestimmen und Bewegen, daß der Wille sich selbst bewegt“. Die Einwirkung Gottes ist die Ursache, die wirkende Ursache der Selbstbestimmung im freien Willen. *Facit Deus*, sagt Aug., *liberrimam voluntatem.* Wie tief Gott eingreift, so tief geht die Freiheit im Akte. Gott löscht durch sein Einwirken die Thätigkeit der Geschöpfe nicht aus, sondern ist deren Ursache. Er bringt sie eben durch ein Einwirken als eine dem betreffenden Geschöpf natürliche hervor. Da herrscht nicht die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen praemotio und Freiheit. Beides bedingt sich gegenseitig. Gott schränkt nicht ein, er erweitert nur, er ist das bonum seiner Natur nach und bonum est diffusivum sui.

Alph. Stüdle: *De processionibus divinis dissertatio.* Veith;
Friburgi Helvet.

Wir haben mit Vergnügen diese Dissertation gelesen. Sie verbindet eine klare, leicht fließende Ausdrucksweise mit gediegenem Lehrinhalt. Der Verfasser hütet sich, Träumereien zum besten zu geben, wie dies in so vielen Büchern geschieht, die denselben Gegenstand behandeln. Er erörtert spekulativ die Lehre über die h. Dreieinigkeit, aber immer im engsten Anschlusse an den Aquinaten und somit an die Väter. Die einzige Schwierigkeit, die er nicht hinlänglich zurückweist, ist diejenige, welche er der „Aseität“ entnimmt. Möge er nur ruhig diese ganze Aseität über Bord werfen. Sie stiftet in der Lehre von Gott nur Verwirrung. Man muß immer Mißtrauen gegen alle jene Vollkommenheiten Gottes haben, die Thomas nicht kennt, und die erst der Erfindungskraft der modernen

Zeit ihr Dasein verdanken. Wenn der Verfasser genau zusieht, wird er erkennen, wie gerade die Aseität die Quelle des Güntherianismus und ähnlicher Systeme ist wie auch ebenso der durchaus in sich widerspruchsvollen Ansicht, wonach Gott sich selber verursacht. Ist nämlich die Aseität eine Vollkommenheit der göttlichen Natur, so muß innerhalb dieser Natur das eine vom andern stammen, es muß irgend eine positive Unterlage für das a se vorhanden sein, mag dies, wie Günther und andere meinen, in der Weise des Selbstbewußtwerdens aufgefaßt werden, so daß der Vater im Sohne sein Selbstbewußtsein vollendet und so a se ist, oder mag man es in der Weise der wirkenden Ursache denken. Soll keine solche Unterlage in der göttlichen Natur sich finden, so bedeutet die Aseität bloß, daß Gott keine Ursache hat, non ab alio est. Sie ist etwas rein und bloß Negatives und somit keine Vollkommenheit. Das Vollkommene in Gott ist sein Sein, die selbständige Fülle alles Seins; und deren Vollendung drücken alle Eigenschaften nach den verschiedensten Seiten hin aus. Aber die Aseität ist nicht bloß ein unschuldiges Hirngespinnst als Vollkommenheit Gottes; sie ist ein Hindernis für die Auffassung des Dogmas der Dreieinigkeit. Ist das Wesen Gottes a se, so kann es auch nicht das principium quo für das grade Gegenteil sein: für das ab alio, also für das Ausgehen der Personen. Das Wesen Gottes ist die Einfachheit selbst. Ist es also Aseität, so fällt alle Möglichkeit fort für irgend ein ab alio. Die natürliche Vernunft kommt nur dahin, daß sie erkennt, das Wesen Gottes sei von keiner andern Ursache. Wie dasselbe im Innern beschaffen ist, ob da ein ab alio ist oder ob es kein Material, wenn man so sagen darf, dafür bietet, ist dem Geheimnisse vorbehalten. Die Theologie kann bloß gewinnen, wenn man sich von allen diesen modernen termini losmacht, einfach und schlicht zu Thomas zurückkehrt. Es ist ganz und gar zutreffend, auch für diesen Gegenstand, was Leo XIII. in dem neuerdings an den Jesuitenorden gerichteten Breve sagt, man solle den berühmten Schriftstellern desselben nur in dem folgen, worin sie mit Thomas übereinstimmen. Die sogenannte Vertiefung und Entwicklung bedeutet bloß Verflachung, Unklarheit und Rückschritt.

Dr. Joseph Bautz: Grundzüge der Apologetik. Kirchheim. Mainz.

Die vorliegende Apologetik ist kürzer wie so viele ähnliche Bücher, die in letzter Zeit herausgekommen sind; aber wir glauben, daß sie mehr Nutzen stiften wird. Man weiß sogleich, was der Verfasser will. Seine Beweise sind bündig und schlagend; der Ballast von weitschweifigen naturwissenschaftlichen Erörterungen, die vielmehr Zweifel erregen als beschwichtigen, mehr die Kenntnisse der betreffenden Verfasser zeigen als objektiven Nutzen haben, ist vermieden. Das Buch hat 2 Teile: die Apologetik der christlichen Religion und die Apologetik der Kirche. Es wird nicht nur den Studenten dienen, um weiter darauf zu bauen, sondern auch denjenigen, die ihre gewonnenen Kenntnisse um scharf gefaßte Grundfragen gruppieren wollen, damit sie dieselben besser festhalten.

Steph. Schiwietz: De s. Theodoro Studita, dissertatio. Schles. Volkszeitung; Breslau.

Die Dissertation beschäftigt sich bloß mit dem h. Theodor. Studita, soweit er den Orden der Basilianermönche reformiert hat. Später soll

ein größeres Werk über diesen Heiligen veröffentlicht werden. Wir bemerken zu den kurzen Daten aus seinem Leben: Der Priester Joseph, Ökonom der Basilika der h. Apostel, welcher unter dem h. Tarasius die unerlaubte Ehe des Kaisers eingesegnet hatte und deshalb von seinem Patriarchen Tarasius exkommuniziert worden war, wurde nicht vom neuen Patriarchen wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, sondern durch eine Synode von 18 Bischöfen. Theodor und Plato haben nicht öffentlich dagegen sich erhoben, sondern bloß in einem an den Patriarchen gerichteten, nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Privatbriefe protestiert.

M. Schian: Die Bedeutung des Andreas Hyperius.

Alb. Hauck: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 1. Lieferung. Hinrichs; Leipzig.

Die erste Schrift, eine Doktordissertation, hebt die Verdienste des Hyperius um die Homiletik hervor. Andreas Hyperius lebte in Marburg von 1542—1564. Er stammte aus Ypern und suchte für die kalvinistischen Ansichten die Bahn freizumachen. Schon aus der Zeit seiner Wirksamkeit geht hervor, daß seine Verdienste um die Homiletik noch dem Schatze entnommen sind, den er aus der Mutterkirche mitbrachte. Mit dem 1. Hefte des an 2. Stelle angezeigten Werkes beginnt das Ercheinen der 3. Auflage der umfangreichen Realencyklopädie, die auf dem Gebiete der protestantischen Theologie das leisten soll, was in der katholischen Theologie das in 2. Auflage bei Herder herauskommende Kirchenlexikon leistet. Die Realencyklopädie ist auf 180 starke Hefte, zu je 1 Mark, berechnet.

Dr. Joh. Nikel: Herodot und die Keilschriftforschung. Schöningh; Paderborn.

Viel ist über diesen Gegenstand bereits geschrieben worden. Die einen wollten von Herodot nichts mehr wissen und erhoben einseitig die Ergebnisse der Keilinschriftenforschung, die andern wiesen auf die Unsicherheit der letzteren hin und wollten ihren Herodot in keiner Weise preisgeben. Der Verfasser obiger Schrift zieht, ohne Voreingenommenheit nach einer von beiden Seiten hin, das Resultat aus den bisherigen Darlegungen. Es zeigt sich dabei, wie dies jedenfalls auch der Wahrheit entspricht, daß Herodot in der Hauptsache von den Keilinschriften bestätigt und erläutert wird. Finden sich offenbare Irrtümer in ihm, so kann man meist aus seiner Ausdrucksweise entnehmen, daß er selber im Zweifel war, oder er gibt seine Quellen an, so daß man zu erkennen vermag, wie er zu dem Irrtum gekommen ist. Das Buch wendet sich nicht an Fachgelehrte; es ist für jeden interessant, der mit der alten Geschichte etwas vertraut ist.

Sören Kierkegaard: Richtet selbst; übersetzt von Dorner und Schrempf M. 1,50. Frommans Verlag; Stuttgart.

Zwei längere Predigten füllen dieses Heft. Die eine handelt im Anschluß an das Wort Petri: „So seid nun nüchtern“ über die Nüchternheit; die andre unter dem Vorspruche: „Niemand kann zweien Herren

dienen“, über Christus als Vorbild. Es sind dies keine Angriffe auf das Christentum, sondern Angriffe auf das Leben der Christenheit. Was der Verfasser sagt, kann so ziemlich alles unterschrieben werden. Der Mangel in diesen Erwägungen besteht in der gänzlichen Abwesenheit positiver dogmatischer Lehre. Es wird nur moralisiert. Wenn deshalb auch der Leser oft sagen muß, der Mann hat Recht, die Christen leben nicht mehr wie die erste Christengemeinde in Jerusalem, so fehlt doch jede Stütze, mit Hilfe deren man besser werden könnte. Wir glauben demnach, daß der praktische Nutzen dieser Erwägungen sehr gering sein wird.

In „*Neu-Deutschland*“ von *Dr. Bruck* (W. Koebner, Breslau) wird die Deportationsstrafe der Verbrecher anstatt der Zuchthausstrafe erörtert.

Die deutschen Sträflinge sollen nach den deutschen Kolonien in Afrika geschickt werden, um dort in angestrenzter Arbeit ein neues Leben zu beginnen. Die bekannten Prozesse mit den Afrika-Hallunken sprechen nicht für diese Idee, sowie auch vieles andere dagegen ist.

Dr. Seltmann: Angelus Silesius und seine Mystik. Aderholz, Breslau.

Das ist eine zeitgemäße Arbeit, die dem Verfasser zu hoher Ehre und der Litteraturkunde zu großem Nutzen gereicht. Das Herz und der Verstand waren bei derselben gleichmäßig beteiligt. Aus den mitgeteilten Proben der Dichtungen des Angelus Silesius geht für jeden klar hervor, ein wie tiefes, erleuchtetes, kindlich frommes Dichtergenie er war. Jeder wird mit Befriedigung das Buch lesen und von Bewunderung für den schlesischen Dichter erfüllt werden. Sicheren Fußes schreitet Angelus unter Führung des Angelicus im Garten der geheimnisvollen Lehren des Christentums voran und bindet die schönsten Blumen zu einem reinen, wohlduftenden Strauß, der Herz und Gemüt in die Höhe trägt. Alle Freunde einer gesunden Mystik sind dem Verfasser zu Dank verpflichtet.

Floisdorf, Post Commern, Rheinl.

Dr. M. Scheider.

Geschichte der Philosophie im Umriss. Von Dr. Eduard *Loewenthal*. Berlin 1896. Hannemann's Buchhandlung. kl. 8, 55 Seiten.

Eine gedrängte, kritische Geschichte der Philosophie wäre gewiß manchen willkommen, wenn sie unparteiisch und vorurteilsfrei geschrieben ist. Leider können wir das von vorliegender kleiner Schrift nicht immer sagen. Während z. B. Philosophen geringer Güte Seiten gewidmet sind, wird der gewaltige Denker Thomas von Aquin, der auf alle späteren Jahrhunderte bis heute mächtig eingewirkt hat, mit einer halben Zeile abgethan, nicht einmal die Beifügung der Lebenszeit hat er verdient.

Dem Aristoteles werden unrichtige Lehren unterschoben, wie die von der Unpersönlichkeit und Unbewußtheit Gottes und der vernünftigen Seele. Gott ist das „aprioristische Princip“, heißt nach seiner eigenen Erklärung nicht, Gott existiert nur „im Princip“. Wie ist denn Gott ohne Intelligenz (S. 21), wie „kein persönliches Wesen“ (S. 23), wenn

nach Aristoteles in Gott das Denken das „höchste, beste und seligste Leben“ ist (S. 23)? Aristoteles lasse unerklärt, wie Gott zum Denken komme, und das mache seine diesbezüglichen Annahmen wertlos (S. 23); aber nur für einen, der nicht begreift, dafs etwas auch ohne Entwicklung schon fertig sein kann, wenn es die „reine mit keiner Beschränkung behaftete Actualität“ ist (S. 23).

Ob der Stagirite in dem Menschen mehrere Seelen, oder nicht vielmehr mehrere Seelenkräfte der einen Seele angenommen hat, ist mindestens eine Streitfrage. Für die Ansicht, dafs die vernünftige Seele nach Aristoteles „ohne persönliches Bewußtsein (S. 22) sei, wird fälschlich de anima III, 5: *ἔστι καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον* citiert: denn *αἰδίος* heißt ewig, nicht unpersönlich.

Wie bringt Aristoteles das Kunststück zuwege, eine vernünftige Seele „ohne Bewußtsein“ anzunehmen, die nach ihm „das vollendete Selbstbewußtsein“ ist (S. 21)? Das Schlufsurteil, dafs Aristoteles' „System trotz scharfsinnigster (also doch!) Konstruktion (?) ohne endgiltig befriedigenden Inhalt“ sei — für Dr. Loewenthal —, überrascht nach solcher Einsicht in dasselbe nicht mehr.

Da verstanden doch die von unserem Autor verächtlich beiseite gelassenen Scholastiker ihren „Philosophus“ besser! Sie haben ihn von manchen irrigen Lehren gereinigt, und (die spätere Verfallszeit abgesehen) weiter fortgebildet, und so den Grundriß der philosophia perennis gezeichnet. Dieses Verdienst scheint unserem Geschichtsschreiber so unbekannt zu sein, als Zentral-Afrika. Man höre und staune! Das selbständige Philosophieren im Sinne der Neuzeit hat erst mit Bako von Verulam, gestorben 1626, begonnen (Seite 30); betreffs der früheren Zeit „gewöhnte man (wer sind diese man?) sich, an den Bankrott der Philosophie überhaupt zu glauben“ (S. 27). Als ob „man“ es nicht mit eigenen Augen sehen könnte, das gerade die von Bako eingeleitete, der Scholastik feindliche Richtung im Pessimismus beim Nirvana angekommen sei! Doch nein! Im Jahre 1896 ist endlich ein „fester Boden für die Philosophie der Zukunft“ gefunden worden, als Dr. Eduard Loewenthals Schrift: „Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der geistigen Organismen“ erschien (S. 48). Das nennt man doch „persönliches Selbstbewußtsein“!

Als Kritiker zieht L. zu Felde gegen die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus deren Immaterialität, dem allgemeinen Glauben an sie, dem Verlangen darnach, und aus der Gerechtigkeit Gottes; sie seien „fraglicher Art, um ernst genommen zu werden“ (S. 31). Wir möchten aber die ernst zu nehmenden unfraglichen Gegenstände hören von einem Manne, der die „occasionalistische Hypothese nicht übel“ findet (S. 35), und meint, dafs „die cartesianische Wirbeltheorie noch heute alle Beachtung verdient“ (S. 33). Das geistreich sein sollende Wortspiel: „Die Existenz nicht notwendiger Wesen setzt nicht notwendig die eines notwendigen voraus“ (S. 34) hat nur den Nachteil dafs es falsch ist. Wenn mit den Worten: „Schleiermacher suchte das positive Christentum zur wissenschaftlichen Geltung zu bringen, womit seine Richtung genügend gekennzeichnet ist“ (S. 40), nicht blofs das Schleiermacher'sche, sondern auch das echte, historische Christentum getroffen werden sollte, so ist der Schlag daneben gegangen: denn nichts verträgt sich besser, als Wissenschaft und Offenbarung. Freilich, anders muß es den bedünken, der letztere nur oberflächlich kennt, und die fabelhafte indische Maja mit der historischen Maria von Nazareth, und den indischen Mythos von der Trimurti mit dem grundverschiedenen christlichen Geheimnisse

der Dreifaltigkeit zusammenstellt (S. 1 u. 2). Hatte vielleicht auch der Dreizack des Neptun eine vortrinitarische Bedeutung?

Über die neuere und neueste Philosophie dagegen finden sich in dem Büchlein einige recht treffende Bemerkungen. Z. B.: Kant ist „vielfach überschätzt worden und wird noch überschätzt Im ganzen ist der Kant'sche Kriticismus ein formalistisches Vacuum“ (S. 37). Der Materialismus ist „plump“ (S. 42). Schopenhauer ist kein Philosoph geblieben, sondern ein „Bramine in partibus infidelium“ geworden (S. 44). Hartmann ist dadurch, daß er dem Pessimismus verfiel, sich der Hohlheit „seiner Philosophie bewußt geworden und verzweifelt dann an dem, resp. an seinem menschlichen Wissen“ (S. 46).

Graz.

Dr. Anton Michelitsch.

System der formalen und realen *Logik* von Dr. Georg Ulrich.
Berlin 1892, Dümmler. 8^o, 87 S.

Diese „Logik“ ist ein bizarres Luftschloss, gebaut auf idealistisch-pantheistischer Grundlage. Mit Mühe nur windet man sich durch dessen labyrinthische Gänge hindurch und atmet am Ende erleichtert auf wie nach schwerem Traume. Ulrichs Grundirrtum ist seine Befangenheit im modernen Idealismus. So sagt er: „Nicht nur das Einzelne als Gattung und Gesetz, nein, das Einzelne überhaupt, auch das Einzelne als Ding und Vorgang hat in der aufserbegrifflichen Wirklichkeit seine Heimat nicht“ (S. 5). „Das Wesen der Welt, die Substanz aller Dinge ist das Denken; in ihm ist alles und ausser ihm nichts“ (S. 27). Beweis? „Wollte man ein Sein ausserhalb des Denkens annehmen, so müßte man zuvor vom Denken selbst abstrahieren — d. h. wieder: Denken ohne zu denken, schwimmen ohne ins Wasser zu gehen“ (27).

Aber das ist die reinste *petitio principii*! Es ist keineswegs notwendig, daß man vom Denken absehe, wenn man ein Sein ausserhalb des Denkens annimmt. Nur dann müßte man das, wenn feststünde, Sein könne nur Denken sein. Dies ist aber eben in Frage. Um abstrahieren zu können, genügt es, daß ich von etwas abstrahiere, was schon in meinem Denken ist. Indessen kann ganz gut etwas ausser meinem Denken sein, das sich um mein Abstrahieren nicht im geringsten kümmert.

Der gleichen Beweiserschleichung macht sich U. schuldig, wenn er sagt: „Aufserhalb des Denkens ist schlechthin nichts; denn der Begriff „aufserhalb“ bezeichnet ja nur eine bestimmte Beziehung zwischen zwei im Denken gesetzten Einzelercheinungen, darf daher mit dem Begriffe des Denkens selbst gar nicht verbunden werden.“ (a. a. O.) Aber wo ist denn die Annahme bewiesen worden, daß „aufserhalb“ nur eine Beziehung von Erscheinungen, die bereits im Denken sind, bezeichne? Es kann diese Partikel ja auch eine Beziehung zwischen dem Denken und einem aufsergedanklichen Dinge ausdrücken. Wo ist ferner die Unvereinbarkeit der Begriffe „aufserhalb“ und „Denken“ bewiesen worden? Nirgends! Auf so schwachen Füßen steht der Idealismus! Dieses System ist aus der Luft gegriffen und entbehrt jeder thatsächlichen Grundlage; es bedeutet einen Rückschritt, eine schwere Verirrung des menschlichen Geistes.

Was Wunder daher, wenn U. gezwungen ist, den Sprachgebrauch der Nichtidealisten sich anzueignen, und dadurch in Widerspruch mit sich selbst zu treten? So sagt er: „Ein wüstes verworrenes Chaos sinnlicher Eindrücke aller Art, ein betäubendes Durcheinander von Licht-

reizen, Tönen und Geräuschen, von Tast- und Druckempfindungen, von Wärme und Kälte, Muskel- und Innervationsgefühlen, Geschmacksreizen, Gerüchen u. s. w. dringt in bunter Unendlichkeit rings auf uns ein.“ (S. 8. 9.) Was aber eindringt, muß draussen sein, denn was drinnen ist, dringt nicht erst ein. Ferner: „In den Lichtempfindungen bemerken wir das Wirken eines Anderen“; wir sind unfähig, „Lichteindrücke nach Belieben hervorzuzaubern und zu verändern. Wir fühlen uns hier passiv, als Empfänger; wir wissen uns unschuldig an der Entstehung des optischen Bildes, und so müssen wir es als Eingebung vom Nicht-ich anerkennen.“ (S. 55.) Damit hat U. beredt gegen sich selbst gesprochen. Die Thatsache nämlich, daß unser Denken den Dingen gegenüber sich nicht schöpferisch, sondern leidend verhält, von ihnen abhängig ist, unter ihrem Einflusse neue Erkenntnisse erwirbt, drängt sich uns mit derselben Macht auf, als die Überzeugung von der Wirklichkeit des Denkens. Ehe mir z. B. Dr. Ulrichs „Logik“ zu Gesichte kam, wußte ich nichts vom Inhalte dieses Buches. Erst als ich es gelesen hatte, wußte ich ihn. Das Buch war also einst nicht in meinem Denken, nicht mein Denkinhalt, sonst hätte ich es kennen müssen, was damals nicht der Fall war. Folglich war das Buch ausser meinem Denken, und hat auf dasselbe eingewirkt, sein reales Sein hat auch ein ideales in meinem Denken hervorgebracht. Will also der Herr Verfasser nicht eine Wirkung ohne Ursache, z. B. seine „Logik“ ohne ihn als Autor, annehmen, so muß er gestehen, daß es aufserhalb des menschlichen Denkens reale Dinge giebt.

Nach letztgenanntem Grundsätze handeln und handelten in der That alle Menschen, die Idealisten eingeschlossen. Wenn sie krank sind, denken sie sich den Arzt nicht bloß, sondern lassen ihn auch rufen, und zwar einen wirklichen; bei den Kassen sind sie nicht mit gedachtem Gelde zufrieden, sondern verlangen gemünztes; die Geistesgestalten eines Taschenspieler halten sie nicht für leibhaftige Menschen; auch die Idealisten schreiben Bücher, um andere Menschen zu ihren Meinungen zu bekehren, was nur gedachten Menschen gegenüber überflüssig wäre; Julius Caesar lebte schon längst früher, ehe Dr. Ulrich und ich an ihn dachten; die Matrosen des Columbus waren mit einem gedachten Lande nicht zufrieden, sie wollten stürmisch ein anderes sehen.

Ein Körnchen Wahrheit liegt trotzdem im Idealismus, aber verhängnisvoll ist seine Verwechslung des absoluten mit dem relativen Denken. Was ersteres nicht denkt, kann allerdings nicht sein: denn das absolute Denken ist als gleichzeitiges absolutes Sein der Urquell aller Dinge. Wegen seiner Identität mit Wille und Macht ist es auch nach aufsen schöpferisch, und kann in freigewollter Thätigkeit seinen Ideen auch aufserideales Sein verleihen. Dieses hinwiederum ist als Nachbild von Ideen im stande, Ideen im relativen Denken hervorzubringen. Während also die Dinge vom absoluten Denken gemessen werden, sind sie des relativen Denkens Maß.

Es seien uns noch einige Bemerkungen gestattet. Die unbewiesene falsche idealistische Voraussetzung U's. macht es erklärlich, daß seine Definitionen von Natur, Ausdehnung, Zeit, Raum, Zahl, Leib, Seele, Sinne, Phantasie, Dasein u. s. w. ebenfalls unrichtig sind. — Der Satz des Grundes wird nicht ergänzt vom Satze der Identität und des Widerspruches (S. 10), weil letzterer das erste und oberste Erkenntnisprincip ist. — Welcher Lexikograph nennt das Denken τὸ ὄν? — Die Behauptung, der Grundfehler der früheren Philosophie sei „die unklare Vermengung der Begriffe des Wollens und Begreifens“ gewesen (S. 30),

verrät grobe Unkenntnis. Denn in den Werken Thomas von Aquin allein gibt es hunderte von Stellen, welche diese beiden Begriffe in allen geschaffenen Dingen auf das schärfste von einander unterscheiden. — U. stellt eine tief sinnige Betrachtung darüber an, warum man beim Greifen nach dem Lichtbild „Bett, Tisch, Stuhl“ eine Hemmung erfährt, nicht aber beim Greifen nach dem Lichtbild „Mond“. Ein Grund dafür dürfte sogar jeder „Laie“ wissen. — In das Eigenlob der Ulrich'schen Metaphysik, die er sich in „Stunden gemeinsamen Fleißes“ mit seiner „lieben Frau“ erdichtet hat, können wir nicht einstimmen: „Das ist die schönste Bestätigung unserer Metaphysik, daß sie so ganz und gar, so leicht und ungekünstelt (?) dasjenige als das Wahre und Natürliche erscheinen läßt, was wir als das Richtige fühlen und dessen wir uns bei noch unbefangenen Urteil voll bewußt sind.“ (S. 75.) Unseres Verfassers Metaphysik ist so wahr, daß sie ihn selbst zu folgendem unbefangenen und richtigen Urteil gebracht hat: „Humoristisch ist unsere Weltanschauung Mit schmunzelndem Humor betrachten wir des Lebens Spiel.“ (S. 87.)

Verblüffend wirkt nach alledem die Behauptung U's., die vorgetragene Lehre sei nicht nur Monismus, sondern sogar (!) Monotheismus!! (S. 83) Was hat denn der pantheistische Gott, dieser Weltbrei, mit dem wahren Gotte des Christentums zu thun? Des Lesers Erstaunen wächst, wenn U. sogar ein Bekenner der kirchlichen Trinitätslehre zu sein vorgibt. (S. 85.) Leider nur ein Taschenspielerstück! Denn die Ulrich'schen drei göttlichen Personen „Naturkraft, Naturtrieb, Weltseele“, denen „gleiche Ursprünglichkeit, gleiche Ewigkeit und Unendlichkeit, dieselbe Allmacht und Allwissenheit, sowie volle Allgegenwart“ zugeschrieben werden (S. 84), sind ebenso himmelweit verschieden von „Vater, Sohn und Hl. Geist“, als Brahma, Vischnu und Schiva des indischen Mythos. Der gute Wille mag ja U. nicht fehlen, wohl aber die Erkenntnis der christlichen Lehre. Zum Schlusse wünschen wir dem Herrn Verfasser, welchem wir das Streben nach Wahrheit gewiß nicht absprechen wollen, daß er sein Talent dazu benütze, die Wahrheit auch wirklich zu erlangen. Freilich auf dem Leichenfelde Kant'scher Sophistik ist sie wohl nicht zu finden.

Graz.

Michelitsch.

Kritische Bemerkungen über den Begriff der sog. *condicionate futura*.

Es ist wohl kein Zweifel vorhanden, daß die Lehre über das Wesen der kontingenten Willenshandlungen in einem sehr engen Zusammenhang steht mit der Lehre von der Erkenntnis eben dieser Handlungen von seiten Gottes. Allein welcher Art dieser Zusammenhang sei, ist wohl in den über diesen Punkt geführten Kontroversen nicht mit derselben Klarheit ausgesprochen.

Wir möchten hier den Begriff der sog. *condicionate futura*, wie er sich im Verlauf dieser Streitfrage gebildet hat, beleuchten und dann an der Hand dieser Untersuchung die Frage aufwerfen, ob wirklich in der göttlichen Erkenntnis dieser *condicionate futura* der Punkt liegt, wo jene beiden Probleme, das der Wesenheit der kontingenten Willenshandlung und das der Erkenntnis derselben von seiten Gottes sich berühren.

Man pflegt das *condicionate futurum* zu definieren die kontingente Willenshandlung, welche wäre, wenn eine Bedingung wäre, also so, daß das Dasein (Existenz) der im Vordersatze des Bedingungssatzes enthaltenen Bedingung positiv ausgeschlossen ist, während im einfachen Bedingungssatz nur negativ über die Existenz jener Bedingung gar nichts ausgesagt wird. ‚*Deus distincte et certe cognoscit omnes actus liberos creaturarum, qui futuri essent, si certae quaedam condiciones ponerentur*‘. Chr. Pesch. Prael. dogm. t. II. prop. 32. Da es sich jedoch ohne Zweifel um Erkenntnis der kontingenten Willenshandlungen handelt, insofern dieselben nicht wirklich existieren, sondern bloß mögliche sind, dürfte es genügen, den Bedingungssatz nicht ‚irreal‘ aufzufassen, sondern in seiner einfachen Bedeutung, wonach über die Existenz der Bedingung nichts ausgesagt, diese also im Ungewissen gelassen wird. Wir werden uns jedoch, der Einfachheit halber, an die hergebrachte Definition halten.

Zwischen der im Vordersatz enthaltenen Bedingung und dem im Nachsatz enthaltenen Bedingten muß ein ursächlicher Zusammenhang bestehen; denn der Bedingungssatz dient eben dazu, diesen Zusammenhang auszudrücken; dieser Zusammenhang ist aber kein ursächlicher im engeren Sinn, so daß die Bedingung Kraft sein müßte und das Bedingte ihre Wirkung: es genügt, daß die Existenz des Bedingten irgendwie von der Existenz des Bedingenden abhängt, ist dieses auch nur ein ‚*removens prohibens*‘ also eine Bedingung wie sie der Ursache entgegengesetzt wird. ‚*Ut igitur aliquid sub conditione cognoscatur, opus est vera ratio condicionis, quae in eo est, quod disponit agens ad agendum vel saltem impedimenta actionis removet*‘. Chr. Pesch. l. c. n. 205. Dagegen ist es wohl ein Versehen, wenn derselbe Auktor den Begriff der Bedingung darauf zurückführt, daß der Zusammenhang ein kontingenter sei ‚*res quae propter nexum non necessarium, sed contingentem, quem habet cum aliis rebus, dicitur earum conditio*‘ l. c. Der Zusammenhang wird vielmehr ein kontingenter oder notwendiger sein, je nachdem die Bedingung kontingent oder notwendig bedingt.

Bei den *condicionate Futura*, wie wir dieselben vor uns haben, muß allerdings der ursächliche Zusammenhang ein bloß kontingenter sein. ‚*Ex altera parte nexus non debet esse necessarius; nam eiusmodi nexum intelligere per se nihil aliud est, nisi naturas rerum cognoscere*‘. In der That, wenn der ursächliche Zusammenhang ein notwendiger wäre, würde niemand die Thatsache in Zweifel ziehen, daß Gott die Wahrheit eines solchen Bedingungssatzes (ohne weiteres Dekret) notwendig erkennen müsse, und doch wurde diese Thatsache von den ältern Thomisten geleugnet (cf. Petrus de Ledesma. Tract. de divinae gratiae auxiliis art. 18 diff. ultima. Editio Salm. a. 1611, p. 574. 579. 580. 590 bei Pesch. l. c. n. 207), von den spätern aber nur mit Zulassung der Dekrete zugegeben. Dasselbe ergibt sich auch aus den angeführten Beispielen. So ist auch nach Voraussetzung des Geschehens der Wunder in Tyrus und Sidon die Bekehrung der Tyrier nicht nur kontingent, insofern dieselbe in einer kontingenten Willenshandlung bestünde, sondern auch mit Rücksicht auf die göttliche Mitwirkung, die nicht notwendig auf das Geschehen der Wunder hin folgt.

Es handelt sich noch darum, ob die im Vordersatz enthaltene Bedingung eine bestimmte sein müsse, oder ob jede genügt, wenn sie nur eine kontingente Willenshandlung kontingent bedingt. Die Fassung der These, die ganz unbestimmt ist, spricht für das Letztere; ebenso die dargelegten Beispiele. Wenn nämlich eine bestimmte Bedingung gefordert

würde, so könnte es nur der *actus primus* jener kontingenten Handlung sein, der hie und da unter jener Bedingung verstanden zu werden scheint. Das Dasein der Wunder aber für die Tyrier ist offenbar noch nicht der *actus primus* für ihre Bekehrung, noch weniger das Bleiben Davids für den Verrat der Ceiliten in dem bei Pesch l. c. n. 209 angeführten Beispiel.

Wenn nun die These aufgestellt wird, daß Gott das bedingte Sein dieser *condicionate futura* erkenne, so ist vor allem daran festzuhalten, daß das Princip dieser Erkenntnis nicht jene kontingent bedingende Bedingung ist; denn erstens wird die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis von den Vertretern und Verteidigern jener These größtenteils verworfen. Sodann aber wäre in dieser Voraussetzung ein Zweifel über die Erkennbarkeit der kontingent bedingten Handlungen nicht mehr möglich, und die Kontroverse müßte jene Voraussetzung zum Gegenstand haben, ob nämlich aus einer kontingent bedingenden Bedingung das Bedingte mit Sicherheit erkannt werden kann.

Es ist also wohl zu beachten, daß jene Bedingung mit dem von ihr abhängigen und bedingten Sein nur Gegenstand der Erkenntnis ist, um die es sich handelt, nicht Erkenntnisprincip für jenes Bedingte.

Wir haben bis jetzt nur den Fragepunkt klargestellt: schreiten wir jetzt zur Beantwortung dieser ersten Frage. Ist eine solche Erkenntnis möglich? Es sind zwei Gründe, welche uns veranlassen müssen, auf diese Frage verneinend zu antworten; der erste ist negativ und stützt sich darauf, daß für das Dasein eines Dinges, solange und insoweit es noch nicht verwirklicht, also zu verwirklichen ist, die einzige Erkenntnisquelle das Dasein seiner Ursache ist. Es läßt sich dieser Satz nur durch Auflösung der entgegenstehenden Beweise verteidigen, nicht direkt. Denn der vielleicht naheliegende folgende Schluß wäre irrtümlich: ‚Die Wirkung kann ohne ihre adäquate Ursache nicht erkannt werden, also nur aus derselben‘. Denn dadurch, daß die Ursache notwendig Mitobjekt bei der Erkenntnis der Wirkung ist, folgt nicht, daß sie auch Princip der Erkenntnis der Wirkung ist. Ebenso folgt daraus, daß die Ursache alleinige Ursache des Seins ist, direkt noch nicht, daß sie alleinige Ursache der Erkenntnis dieses Seins ist. Wir stellen also diesen Satz nur auf, weil wir uns eine andere Erkenntnisursache nicht denken können.

Das zweite Argument aber zeigt uns, daß jene Erkenntnis einen Widerspruch in sich enthält. Denn jene Erkenntnisquelle wäre entweder die von Ewigkeit her in sich oder die notwendig in der göttlichen Erkenntnis vorhandene Wahrheit des existentiellen Seins der *condicionate futura*. Nun aber kann diese unmöglich Erkenntnisquelle sein.

Sie würde nämlich fürs erste die kontingente Ursächlichkeit Gottes unmöglich machen bezüglich der Objekte, welche aus jenem Princip erkannt werden, also der kontingent bedingten kontingenten Willenshandlungen. Denn die in der Erkenntnis von Ewigkeit her, d. h. ganz absolute Gewißheit vom Dasein eines Dinges, hat ein ganz absolutes und notwendiges Dasein desselben Dinges zum Objekt; es kann also dieses Dasein — wenn die Erkenntnis richtig ist — unter keiner Richtung in seinem Dasein kontingent sein und dementsprechend, wenn es eine Ursache hat, nur eine notwendige, nie aber eine kontingente Ursache haben. Wenn der Verrat der Ceiliten auf das Bleiben Davids hin in diesem seinem bedingten (aber doch existentiellen) Sein absolut von Ewigkeit her gewiß ist in der Erkenntnis Gottes, dann ist es absolut unmöglich, daß Gott, das Bleiben Davids vorausgesetzt, jenen Schöpfungsakt,

der den Ceilitischen Verrat zum Gegenstand hat, nicht setze; Gott ist also in diesem Schöpfungsakte nur kontingent, insofern er das Bleiben Davids eintreten oder nicht eintreten lassen kann. Allein wer möchte behaupten, daß Gott nicht vollständig frei dem ganzen Ereignis hätte eine andere Wendung geben können, so daß z. B. Saul selbst gestorben wäre, und die Ceiliten nie in actu primo proximo sich hätten bezüglich des Verrates zu entscheiden gehabt; und selbst in diesem letzten Fall wäre es Gott immerhin noch frei gewesen zum actus secundus seine Mitwirkung zu versagen und so den Verrat zu verhindern.

Zweitens aber ist kein Grund ersichtlich, warum nicht das existentielle Sein der kontingenten Willenshandlung und überhaupt jedes existentielle Sein absolut erkannt wird, nicht nur in seiner Bedingung; denn der Grund für das letztere ist offenbar nur der, weil jene Bedingung nicht nur Seins-, sondern auch Erkenntnisprincip ist und daher das Bedingte nur in seiner erkannten Bedingung erkannt wird. Wo dies also nicht der Fall ist, ist kein Grund für eine solche Einschränkung mehr zu erkennen. Nun wird aber wohl niemand zugeben, daß Gott jedes existentielle Sein mit absoluter Notwendigkeit und Sicherheit von Ewigkeit her erkennt: unabhängig von seiner Ursache d. h. seiner eigenen schöpferischen Thätigkeit. Es wäre auf diese Weise die Kontingenz in der Schöpfung vollständig aufgehoben.

Wir haben jetzt noch zu zeigen, in wiefern uns die für die These der Erkennbarkeit der *condicionate futura* aufgestellten Beweise nicht zu überzeugen vermögen. Wenn wir hierin wieder unserm Auktor folgen, so haben wir zuerst einen skripturistischen Beweis l. c. n. 209 u. 210. Es geht aus den dort angeführten Beispielen allerdings mit Sicherheit hervor, daß Gott eine Erkenntnis von einem *condicionate Futurum* haben kann; allein wir vermissen in der Beweisführung zwei Dinge: erstens ist nicht nachgewiesen, daß jene erkannten *condicionate futura* wirklich nur kontingent und nicht vielmehr notwendig bedingt sind. Wir wollen zugeben, daß von den durch das Bleiben Davids bedingten Willenshandlungen wenigstens der Verrat der Ceiliten kontingent war. Daraus aber daß diese Willenshandlung kontingent ist insofern sie die Ceiliten zum thätigen Subjekt hat, folgt nicht, daß die Handlung schlechthin kontingent ist, nämlich rücksichtlich ihrer ersten Ursache, der Wirkung dieser Handlung von seite Gottes: Denn wie wir eine erste und zweite Ursächlichkeit zu unterscheiden haben, so haben wir auch die Kontingenz einer jeder derselben auseinander zu halten, obwohl die Kontingenz der zweiten Ursache die der ersten einschränkt, weil sie eben Gegenstand dieser ist.

Ein solch notwendiger Zusammenhang zwischen dem Bleiben Davids in der Stadt und dem Verrat der Ceiliten liefse sich aber sehr leicht denken dadurch, daß Gott die Kontingenz seiner schöpferischen Thätigkeit in Bezug auf dieses Objekt, ‚Verrat der Ceiliten auf das Bleiben Davids hin‘ aufschöbe durch eine Bethätigung seines freien Willens, welche trotzdem das Dasein des Objectes schlechthin nicht herbeiführt; es ist dies der bedingte Willensentschluß: ich werde (würde) den Verrat wirken, wenn David bleibt (bleiben würde); dieser Willensakt ist das in dieser Frage bekannte *decretum condicionatum*.

Man sucht allerdings nachzuweisen, daß ein solches Dekret einen Widerspruch in sich berge ‚*Nam sine dubio nullus rationabilis homo elicit actum positivum volendi aliquid sub aliqua condicionem, dum simul absolute non vult ponere istam condicionem*‘ l. c. n. 256. Dieser Grund hat gewifs seine Berechtigung; allein für die in der hl. Schrift ange-

fürten Beispiele läßt sich ein vernünftiger Grund für jenen Willensakt sehr wohl denken. Denn 1. Reg. 23, 10—12 (l. c. n. 209) ist mit der Setzung jenes bedingten Willensaktes: wenn David in Ceila bleibt ‚wird der Verrat erfolgen‘, ein Dekret über die absolute Nichtverwirklichung jener Bedingung noch nicht gefaßt; vielmehr ist die Setzung der Bedingung von David selbst abhängig, jenes Dekret soll ja für David Motiv sein, die Bedingung nicht zu setzen. Die Entscheidung der Nichtverwirklichung wird erst gefällt durch Nicht-Erfüllung der Bedingung, nie durch einen positiven Willensakt Gottes.

Anders verhält sich die Sache bezüglich Luk. X, 13 l. c. n. 210. Dort handelt es sich wirklich um einen irrealen Bedingungssatz. Allein wir brauchen hier nicht anzunehmen, daß von dem existentiellen Sein jener Bekehrungen die Rede sei, unter der Bedingung des Geschehens der Wunder, sondern nur von der Verwirklichbarkeit einer solchen Bekehrung von seiten Gottes und einer dem entsprechenden Möglichkeit, daß eine solche Bekehrung existiere. Man hätte sich dann den Vordersatz der Bedingung, die zweite Bedingung, hineinzudenken, von der das Dasein des im Nachsatz enthaltenen ebenfalls abhängig ist. Diese Bedingung wäre die entsprechende göttliche Mitwirkung, über deren existentielles Dasein eben nichts ausgesagt wird. Der Satz würde dann so lauten: ‚Wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, und ich die der Bekehrung entsprechende Mitwirkung nicht versagt hätte, wäre diese erfolgt.‘ Die Erlaubtheit dieser Auslegung ergibt sich aus dem Zweck dieser Worte, welche den Corozoriten ihre Herzenshärte zeigen sollen; dazu genügt es, zu wissen, daß die Bekehrung bei andern unter gleichen Verhältnissen hätte erfolgen können. Wir setzen natürlich hiebei die Ansicht voraus, daß nicht diese Bekehrung (als kontingente Willensthat) ganz nach freiem Willen Gottes verwirklichbar ist; dann wäre es ja selbstverständlich und kein Grund da, einen Vergleich anzustellen.

An zweiter Stelle aber vermischen wir in diesem skripturistischen Beweis den Nachweis, daß aus der Erkennbarkeit einiger *condicionate futura* auf die Erkennbarkeit aller geschlossen werden darf. Es wäre nachzubeweisen, daß das Erkenntnisprincip ein für alle denkbaren *condicionate futura* vorhandenes, nicht ein nur für diese Fälle gültiges ist. Wir fügen diese Bemerkung bei, um darauf aufmerksam zu machen, daß es Aufgabe der Verteidiger jener These ist, nachzuweisen, daß ein partikulärer Erkenntnisgrund nicht vorhanden sein könne, nicht unsere Aufgabe, zu zeigen, welcher partikuläre Erkenntnisgrund hier wirklich vorhanden sei.

Auf den Väterbeweis werden wir am Schlusse zu sprechen kommen.

Aus der 40. These unseres Autors, wo es sich darum handelt, näher zu beweisen, daß die *cond. futura* in ihrer objektiven Wahrheit erkannt werden, haben wir noch einige Vernunftbeweise, daß den *condicionate futura* eine solche Wahrheit zukommt; wir haben also auch noch diese Beweise zu berücksichtigen.

Bezüglich des ersten Beweises l. c. n. 274 haben wir zu bemerken, daß aus dem Vorhergehenden nur folgt, daß Gott einige *condicionate futura* erkennt und zwar in einem bedingten Dekret, also in einer nicht-kontingenten Ursache, so daß diese das Erkenntnisprincip ist, nicht die kontingente Ursache, die Gegenstand jenes Dekretes ist. Es folgt also nicht, daß die objektive nicht auf Erkenntnis der Ursache gestützte Wahrheit Erkenntnisprincip sein muß.

Der zweite Beweis l. c. n. 275 beruht wohl auf einem Versehen, das wir schon n. 205 vorfinden. Das *condicionate futurum* in dem dort angeführten Beispiele ist in Wirklichkeit keine Willenshandlung, sondern das Aufhören der Versuchung vor der elften Minute der Versuchung. Dieses hätte allerdings ein Überwinden der Versuchung als moralisches Ganze zur Folge gehabt, aber nicht einen Willensakt des Überwindens; denn dieser wurde in der zehnten Minute wirklich gesetzt, ist also kein *condicionate futurum*; daher hat er seine Wahrheit und Erkennbarkeit aus seinem wirklichen Dasein. Es darf also daraus, daß die Überwindung der Versuchung als moralisches Ganze infolge der Existenz ihres kontradiktorischen Gegenteils absolut unmöglich ist, nicht geschlossen werden, daß die Überwindung der Versuchung bis zur zehnten Minute, insofern wir die Willensthätigkeit darunter verstehen, ein *condicionate futurum* ist. Außerdem aber hat das einzige *condicionate futurum*: Überwindung der Versuchung als moralisches Ganze, wenn die Versuchung mit der zehnten Minute aufhört, seine Wahrheit aus dem Dasein seines kontradiktorischen Gegenteils, also nicht aus sich.

Schwerer zu verstehen ist das dritte Argument l. c. n. 276 u. 277. Wenn wir dasselbe richtig auffassen, so geht der Auktor in demselben davon aus, daß das wirklich existierende Ding eine Existenzwahrheit hat, so daß sein kontradiktorisches Gegenteil notwendig falsch ist, weil es entweder ist oder nicht ist ohne eine dritte Möglichkeit, etwa ein ‚unbestimmtes Sein‘. Allein es fragt sich jetzt für uns, ob ihm diese Wahrheit zukomme, auch unabhängig vom Dasein. Darauf finden wir in der Beweisführung keine Antwort, denn es wird in ihr das Dasein immer vorausgesetzt, *„natura contradictionis exigit nihilominus essentialiter, quod, quaecunque sit illa [pars contradictionis] quae ponatur cras, determinate ponatur, et non pure indeterminate“*

Wir haben jetzt noch den Beweis aus den hlhl. Vätern und der Überzeugung der Gläubigen zu berücksichtigen, und die Auffassung, die wir dort finden, gibt uns den Schlüssel zur Lösung der gestellten Aufgabe. Das einzige nämlich, was wir aus den Vätern rücksichtlich der Erkenntnis der nicht-wirklichen kontingenten Thätigkeiten entnehmen können, ist die Wahrheit, daß Gott alle kontingenten Thätigkeiten vor ihrer Verwirklichung durch sein Dekret ihrem ganzen Sein nach voraus-erkennt, aber nicht ihrem existentiellen Da-(Sein) nach, sondern nur ihrem bildlichen.

Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß wir von dem Bild des Seienden das Sein gerade so aussagen, wie von dem Seienden selbst. Diesen Bildern des Seins wird also das Sein zuerkannt, das sie eigentlich nur vorstellen, und ebenso wird mit dem Verbindungswort ‚sein‘ von ihnen ein bestimmtes Sein ausgesagt, das sie in Wirklichkeit nur vorstellen. So existieren auch die Bilder aller verwirklichbaren kontingenten Handlungen in der Erkenntnis Gottes, unabhängig davon, ob sie resp. das, was sie vorstellen, je in Wirklichkeit existieren wird, also ein existentielles Sein im Gegensatz zum bloß bildlichen haben wird.

Diese Erkenntnis, deren Gegenstand das Bild der kontingenten Willenshandlungen ist, nicht das Dasein dessen, was das Bild vorstellt, — diese Erkenntnis Gottes ist notwendig zur Wahrung der Freiheit Gottes in der Schöpfung und Lenkung jener Willenshandlungen, und darum wird diese Erkenntnis von den Vätern verteidigt und wohl auch von niemand geleugnet, der an eine freie Schöpfung glaubt.

Im Gegenteil, gerade die Notwendigkeit dieser Erkenntnis ist für die Thomisten Veranlassung, Schlüsse daraus zu ziehen für die Beschaffenheit der kontingenten Willenshandlung selbst. Es ist somit Aufgabe der molinistischen Richtung, zu zeigen, daß ihre Auffassung von der Wesenheit der kontingenten Handlung mit jener Erkenntnis nicht im Widerspruch steht.

Wir kommen also zu dem Schlusse, daß der Begriff der *condicionate futura*, wie wir ihn entwickelt haben, daß ferner die Erkenntnis dieser *condicionate futura* für die Frage von der Beschaffenheit der kontingenten Willenshandlung vollständig gegenstandslos ist, da er das existentielle, nicht das bildliche Sein der kontingenten Willenshandlung berücksichtigt.

Die Thatsache aber, daß unser Auktor, dem wir gefolgt sind, die Aussprüche der Väter für seine These citiert, obwohl sie ganz offenbar nur das bildliche Sein der kontingenten Willenshandlungen im Auge haben, — diese Thatsache legt es uns nahe, daß nur ein Übersehen der Distinktion in ein bildliches und existentielles Sein ihn zu den Behauptungen verleitete, die wir im Vorliegenden einer Prüfung unterzogen haben: dieselbe Thatsache läßt uns auch hoffen, daß diese unsere Bemerkungen eine wohlwollende Aufnahme finden werden.

Stuttgart.

H. Dimmler.

ERWIDERUNG

auf die Kritik meiner Schrift über die Seele in der
Litter. Rundschau vom 1. Mai 1897.

Die Besprechung meiner Schrift: **Die substantielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles**, in der Mainummer der Litter. Rundschau, Sp. 143 f., die mir erst am 19. Juni zu Gesicht gekommen ist, kann ich nicht ohne eine kurze Erwiderung lassen.

Der Herr Recensent beginnt mit den Worten: „Der Verfasser, welcher sich, wie er uns berichtet, schon früher mit der arist. Seelenlehre beschäftigt hat u. s. w.“ Das ist nicht richtig. Ich habe selbstverständlich meine Leser nicht von meiner früheren Beschäftigung unterhalten, sondern ich habe S. 5 geschrieben: „Wir weisen noch darauf hin, daß die vorliegende Arbeit eine Ergänzung zweier andern Abhandlungen bildet, die wir vor kurzem über Fragen der arist. Psychologie veröffentlicht haben u. s. w.“ — Der Recensent sagt sodann, im 1. Teil meiner Schrift spreche ich mich gegen die Annahme einer substantialen Form im Gebiete des Anorganischen aus, hielte sie aber fest für das Reich des Organischen. Ich begreife nicht, wie der Herr Recensent so etwas schreiben kann. Ich sage nur: die anorganische Natur scheint für sich allein für die substantiale Form kein Zeugnis abzugeben, S. 63, ergänze dies aber durch den Nachweis, daß man von der substantialen Form der organischen Wesen auf die der anorganischen schließen dürfe und wohl auch müsse, S. 75 ff.

Über den 2. Teil der Schrift heißt es: „In ähnlich umständlicher Weise behandelt der Verfasser die arist. Definition der Seele, kommt dabei aber allerdings trotz oder vielleicht dank seinem Führer, dem Aquinaten,