

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 9 (1895)

Buchbesprechung: Litterarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.01.2026

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III.

Zum ersten Male herausgegeben von P. Fr. Ambrosius Gietl, O. P. Freiburg i. B., Herder 1891.

Das Verdienst, die vorliegenden Sentenzen aufgefunden und deren Verfasser bestimmt zu haben, weist P. Gietl seinem Lehrer P. Magister Heinrich Denifle zu; die Mühe der exakten Herausgabe sowie der kritischen und dogmenhistorischen Würdigung aber ist P. Gietls eigenstes Werk, für das ihm die Wissenschaft besten Dank weifs.

Rolandus Bandinellus, der später als Alexander III. (i. J. 1159) den päpstlichen Thron bestieg, spricht in seinem Buche „Stroma“ oder „Summa“ die Absicht aus, „Sentenzen“ zu edieren und dabei genauer auf eine gewisse Frage über die Busse einzugehen. Nun besitzt die Nürnberger Stadtbibliothek eine Handschrift aus dem 12. oder 13. Jahrhundert, die u. a. „sententiae Rodlandi Bononiensis magistri“ enthält. In ihnen wird tatsächlich jene dort in Aussicht gestellte Abhandlung über die Sündennachlassung „sola cordis contritione“ gegeben. Dazu kommt die sichere Thatsache, dass Alexander wirklich in Bologna dociert hat, sowie der Umstand, dass Stroma und Sentenzen in der Behandlung des Ehrechtes bei aller Verschiedenheit unverkennbare Übereinstimmung aufweisen. Die von P. Gietl hierfür gegebenen Belege lassen kaum einen Zweifel zu, dass der Verfasser beider Schriften identisch, also der nachmalige Alexander III. sei. Befriedigend wird sodann auch die Frage nach der Abfassungszeit gelöst und letztere für beide Schriften vor Rolands Erhebung zum Papste angesetzt, da alle Handschriften jene Werke nur dem „magister Rolandus“ zuweisen, nicht aber den Papstnamen nennen. Eine scharfsinnige Kombination gewisser innerer und äußerer Indicien setzt P. Gietl in den Stand, sogar festzustellen, dass die ältere (canonistische) Summa von Roland vor, die (theologischen) Sentenzen aber von ihm nach seiner i. J. 1150 erfolgten Kardinalspromotion abgefertigt sind; und manches spricht dafür, dass der berühmte Magister die Sentenzen, welche unvollständig erhalten sind, selbst nicht mehr (vielleicht wegen zu großer anderer Arbeit) vollendet habe, oder dass doch wenigstens nur ein relativ kleines Stück derselben verloren gegangen ist.

P. Gietl geht nach diesen Untersuchungen zu der Frage nach dem Verhältnis Rolands zur Theologie Abälards über und vermag zunächst die Ansicht Denifles zu bestätigen, dass Rolands Werk zu jenen Sentenzenbüchern gehöre, welche auf Abälards Theologia zurückgehen. Aus diesem Verhältnis erwächst für unsern Herausgeber die mühevolle, aber verdienstliche Aufgabe, da, wo noch ein Vergleich mit jener Theologia möglich war, denselben anzustellen und anderseits auch jene Sentenzenbücher heranzuziehen, welche in letzterer ihre Grundlage haben. Das Resultat dieser mühevollen Vergleichung ist dann ein neues Licht, welches auf Abälards Werk und Rolands Stellung dazu fällt. Aus jenen Sentenzenbüchern nun war bisher nur ein einziges, und zwar nach einem Münchener Codex (12. Jahrh.), und noch dazu nicht eben sorgfältig, von F. H. Rheinwald (1835) durch den Druck veröffentlicht. Gietl hat aber nicht bloß eine andere gute Handschrift desselben Werkes zu Admont entdeckt, sondern auch ein zweites, gleichfalls anonymes Sentenzen-

buch, das auf Abälards Theologie zurückgeht, in der Stiftsbibliothek von St. Florian, und außerdem noch einen (ehemals Tegernseer, jetzt Münchener) Codex aufgebracht und verwertet, worin ein Traktat vom Magister Omnebene sich findet. Die allerdings von Gegnern Abälards aufgestellten Sammlungen von Lehrsätzen Abälards (die eine von Wilhelm de St. Thierry in einem Briefe an den heil. Bernhard, die andere von Mabillon veröffentlicht) haben sich als zuverlässige Darstellungen der errores Abaelardi erwiesen und werden nun bei der Vergleichung mit Roland von P. Gietl gleichfalls verwertet.

So eng nun in manchen Einzelheiten Roland sich an Abälard anschließt, indem er z. B. im großen und ganzen der Theologia desselben seine Einleitung entlehnt, so wollen doch Rolands Sentenzen keineswegs ein bloßes Compendium von jener sein, lassen auch manches dort Berücksichtigte, z. B. Abälards Beweis, daß Juden wie Heiden eine Erkenntnis der Trinität besessen hätten, außer acht und weisen die Christologie nicht mehr dem ersten Teil „de fide“ zu, sondern stellen sie unmittelbar vor die Sakramentenlehre. Zudem weicht Roland bei mancher Ähnlichkeit gewisser Anschauungen von Abälard doch in vielen und wichtigen Lehrpunkten entschieden und mit Bewußtsein ab. So bezeichnet er z. B. die Abälardsche Ansicht „deum non posse plura facere quam faciat vel facturus sit“ direkt als „a ratione ecclesiae“ abweichend, verwirft auch die Lehre des „Magister Petrus“, Gott habe nicht mehr disponere, praedestinare, permettere etc. können, als er wirklich gethan; ebenso folgt Roland dem Abälard nicht in der Lehre von der Erbsünde, obwohl er dieselbe zu einseitig als „fomes peccati“ bestimmt. Die Lehre von der hypostatischen Union ist ihm freilich nicht recht klar; er verwirft aber Abälards Behauptung, „die göttliche und menschliche Natur seien Teile Christi“, und die Gottheit sei beim Tode vom Leibe Christi getrennt gewesen. Einen Schüler Abälards wird man darum den Roland nicht nennen dürfen, wenngleich er sich nicht ganz seinem Einfluß zu entziehen vermochte. So dehnt er z. B. die berechtigten Appropriationen des biblischen und kirchlichen Sprachgebrauchs in der Lehre von der Trinität mit A. soweit aus, daß er behauptet: „nomine Patris intelligimus potentiam, nomine Filii sapientiam, nomine Spiritus s. benignitatem vel bonitatem“; desgleichen scheint seine weitere Ausführung die persönlichen Unterschiede in der allerheiligsten Dreieinigkeit wie etwas vom menschlichen Geist in Gott Hineingetragenes zu verflüchtigen, wie auch sonst seine Gleichnisse für die Trinität Unklarheit verraten. Eines bewußtesten Gegensatzes zur kirchlichen Lehre kann man jedoch den Roland in keinem Falle zeihen; seine wiederholt betonte Ehrfurcht vor der Autorität der Kirche und heiligen Väter widersprächen dieser Auffassung entschieden. Immerhin haben ihn der Glanz und die Sicherheit der Abälardschen Darstellung zu Sätzen hingerissen, die mit den von ihm sonst bekannten Prinzipien in Widerspruch stehen, und die er später auch verbessert hat.

Von besonderem Interesse ist sodann die von P. Gietl erörterte Frage nach den Beziehungen Rolands zu den Sentenzen des Viktoriners Hugo. Um dieser Frage näher zu kommen, mußte vorerst die andere Frage beantwortet werden, ob jene Schrift, welche bisher für Hugos Sentenzenbuch galt, dies auch wirklich sei, nachdem P. Denifle auf Grund einer Aufserung Roberts von Melun einen Zweifel dagegen erhoben hatte. Von den erhaltenen Handschriften schreibt sie nur einen Teil dem Viktoriner zu, einen großen Teil aber läßt sie anonym, was vielleicht jenen Zweifel bestätigen möchte. Allein P. Gietl ist in der Lage, für die

Echtheit direkte Zeugnisse aus dem 12. und 13. Jahrhundert beizubringen, so dass nunmehr die herkömmliche Meinung gesichert erscheint, mit Ausnahme des siebenten und letzten Traktats (*de coniugio*), der jedenfalls den Walther von Mortagne, Hugos Freund, zum Verfasser hat. Mit diesem Resultate ist zunächst die Möglichkeit gesichert, dass Roland, der sicher nach dem Tode Hugos († um 1141) seine Sentenzen schrieb, jene des Viktoriners benutzt habe. Eine eingehende Untersuchung P. Gietls erweist aber auch die Wirklichkeit dieser Abhängigkeit, obwohl Roland diese nicht selbst bezeugt hat. Und zwar hat letzterer den Hugo direkt und nicht durch Vermittlung des Magisters Omnebene benutzt, welcher allerdings ebenfalls öfters auf Hugo zurückgreift. In welchem Verhältnis stehen aber sodann Roland und Omnebene zu einander? Um hierauf zu antworten, musste P. Gietl zunächst den Umfang der echten Sentenzen des letzteren feststellen; und er scheidet da mit Recht eine Reihe von Quästionen aus, welche in der erhaltenen Münchener Handschrift altera manu, aber ohne nähere Bezeichnung dem unvollendeten Werke Omnebenes zugefügt sind. Eine gewisse Übereinstimmung des letzteren mit Roland ist nun nach den von P. Gietl mitgeteilten Belegen zweifellos; desto schwerer aber ist die Quelle dieser Ähnlichkeit zu bestimmen, zumal wir von dem Magister Omnebene nichts Näheres wissen. Beide haben den Abälard zweifellos benutzt, aber Roland mit viel grössem Geschick und geistvoller als Omnebene; und da auch von beiden gewisse Fragen über die hl. Eucharistie recht ähnlich behandelt werden, welche Abälard übergangen zu haben scheint, so neigt P. Gietl der Ansicht zu, dass Omnebene aus Roland, nicht dieser aus den Sentenzen des ersten geschöpft habe, dass aber an anderen Stellen allerdings die Übereinstimmung auf Abälard als gemeinsame Quelle hinweise.

P. Gietl lenkt sodann unsere Aufmerksamkeit auf die Methode in Rolands Sentenzenbuche. Zahlreiche Schriften vor letzterem tragen den gleichen Titel, sind aber doch methodisch von ihm merklich verschieden. Denn während sie zunächst einfache Sammlungen von Aussprüchen („sententiae“) der Väter, Lehrer und Canones, dann wohl auch von Erörterungen derselben mit gelegentlicher Lösung von Einwürfen darbieten, zeigt sich Roland in der systematischen Berücksichtigung der Gründe für oder gegen einen Satz abhängig von der in Abälards „Sic et Non“ durch Gegenüberstellung scheinbar sich widersprechender Autoritäten angeregten Methode zur Lösung jener Widersprüche; er hat jedoch vor seinem Vorbilde die gedrungene Form und die Frische der Darstellung voraus. Auch begnügt er sich nicht mit der oft genug nur trostlose Zweifel anregenden Gegenüberstellung der Gründe pro et contra, gibt vielmehr fast immer eine bestimmte Antwort unter Lösung der Schwierigkeiten; ebenso vermeidet er die dieser Methode naheliegende Gefahr der Heftigkeit wider die fingierten oder wirklichen Gegner der eigenen Ansicht, Welch letztere er, auch wo er ihre Namen kennt, nur selten mit diesen citiert. Seiner Ehrfurcht vor der kirchlichen Lehrautorität und den hl. Vätern wurde bereits gedacht. Des hl. Augustinus Einfluss auf seine Denkrichtung ist unverkennbar. Dagegen hat der vom hl. Thomas schon voll gewürdigte hl. Anselm bei ihm, ebenso wie selbst bei dem Lombarden und dem Viktoriner Hugo noch keine Berücksichtigung erfahren, obwohl doch gerade seine Lehre vom Wesen der Erbsünde einen wahren Fortschritt aufweist; seine eigentümliche Genugthuungstheorie scheint Roland auch nicht zu kennen. Ebenso sind sich anscheinend Roland und der Lombarde noch gegenseitig fremd; wenigstens benutzen sie sich noch nicht. Übrigens scheinen weder die Summa noch

die Sentenzen des nachmaligen Alexander III. grosse Verbreitung gefunden zu haben, wie ja faktisch nur eine Handschrift sich von ihnen erhalten hat. Und doch steht Gietl mit Recht nicht an, die Sentenzen Rolands „als die reifste Frucht jener theologischen Schule, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts vor der Konstitution der Universität zu Bologna“ blühte, zu bezeichnen. Für Beurteilung der Geistesarbeit, die von da an noch gemacht werden musste, bis die Höhe eines heiligen Thomas, eines heiligen Bonaventura erreicht war, ist jedenfalls Rolands Sentenzenbuch vom höchsten Interesse, wie alles, was uns über die Zeit der werdenden und erstarkenden Scholastik Aufschluß gibt.

Naturgemäßes bieten die Sentenzen Rolands ein besonderes Interesse als dogmatische Schrift; sie werfen aber auch auf die Entwicklung des Ehorechtes ein helles Licht. P. Gietl macht u. a. darauf aufmerksam, wie die ältere Summa Rolands den Unterschied zwischen desponsatio de futuro und d. de praesenti, welchen das Sentenzenbuch klar entwickelt, noch nicht kenne. Vom Lombarden hat Roland diese Distinktion nicht entlehnen können, wohl aber direkt oder indirekt vom Viktoriner Hugo; und was er hier als Magister wissenschaftlich errungen, das hat er nachmals als Papst in der berühmten Dekretale „Licet praeter solitum“ verwertet, welche zudem noch manche andere Reminiscenzen aus jener Schrift erkennen läßt.

Alle diese Untersuchungen, welche P. Gietl seiner Textausgabe voranstellt, und deren Gang und hauptsächliche Ergebnisse vom Referenten hier absichtlich etwas ausführlich dargelegt wurden, sind mit großer Sorgfalt und kritischer Schärfe, aber auch mit aller Objektivität geführt. Abgerundet in der Form, klar und durchsichtig in der Darstellung, sprechen sie den Leser überaus angenehm an. Der Text selbst ist mit wohlthuender Akribie wiedergegeben. Sehr wertvoll sind die begleitenden Anmerkungen, in welchen ebenso die mühevolle Nachweisung der vielen Citate wie auch die Vergleichung Rolands mit Omnebene, Abälard u. a. sowie kritische Noten dargeboten werden. Druck und Ausstattung sind ebenso dem Werte des Buches angemessen, wie der Herderschen Verlagshandlung würdig.

Breslau.

Prof. Dr. A. König.

Die socialistische Staatsidee beleuchtet durch Thomas von Aquin. Dargestellt von Dr. Ceslaus M. Schneider. Paderborn, 1894. Bonifacius-Druckerei.

Die Hinweise sozialdemokratischer Redner und Schriftsteller auf Stellen aus den Werken des Aquinaten gaben den Anlaß zu dieser Schrift. Durch ausführlichere Darlegung der Lehre des hl. Thomas selbst wird eingehend nachgewiesen, daß alle derartigen socialistischen Versuche von vornherein entweder durchaus auf Fälschung beruhen, oder auf Unkenntnis der von Thomas gebrauchten Ausdrücke, oder endlich auf der Loslösung einzelner Sätze aus dem Zusammenhange. Der Hauptzweck der Schrift ist, besonders in den für die gesellschaftliche Ordnung unserer Tage wichtigen Punkten, die sichere Lehre des Engels der Schule klar vorzulegen. Nach einer Einleitung über den Zweck der staatlichen Ordnung werden der Reihe nach in vier Kapiteln behandelt: die zwei Hauptklassen im Staate, die Erwerbsquellen, die Familie, Widerlegung des Kommunismus. In jedem Kapitel wird zuerst der entsprechende Text aus Thomas (Comment. in Aristotelis Politica

lib. 1 et 2) vorgelegt und daran gelegentliche Bemerkungen angeschlossen. Letztere haben einzig den Zweck, die Verbindung des Abgehandelten mit den gegenwärtigen Verhältnissen im Geiste des Lesers zu erleichtern. Wichtig für die Gegenwart ist, überhaupt einen Anschluß an die sociale Wissenschaft der Vorzeit zu finden. Diese hatte bereits zu und vor der Zeit des Aristoteles und noch mehr zur Zeit des hl. Thomas ihre festen Grundregeln. Gerade unumstößlich feste Principien fehlen aber fast allgemein in den socialpolitischen Werken und Gesetzen der Gegenwart. Daher der stete Wechsel in den Ansichten, die vielen Abänderungen der Gesetze. Die socialen Gesetze und Erörterungen müssen durchaus der menschlichen Natur entsprechen. Sie müssen das Ganze befördern und zugleich die Selbständigkeit des Einzelnen. — Die Übersetzung liest sich leicht und verständlich. Die Bemerkungen zeugen von großer Sachkenntnis und tiefem Verständnis des praktischen Lebens. Man fühlt es, daß sie mitten aus dem Leben und Weben des Volkes herausgewachsen sind. Der warme, überzeugungsvolle Ton legt unzweideutiges Zeugnis dafür ab. Damit aber empfiehlt sich auch die Schrift selbst am besten.

Neuötting, Oberbayern.

P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.

Ronald Kessler, Praktische Philosophie. Leipzig, Friedrich.

Der Verfasser ermahnt in der Einleitung zur Duldsamkeit gegenüber wissenschaftlichen Ansichten. „Warum erfüllt man nicht den Wunsch, jeden sagen zu lassen, was er will? ... Läfst ihn doch reden und macht ein höfliches Gesicht dazu, mögt ihr ihn immerhin sonst für einen Narren halten.“ Wir glauben, der Verfasser wäre mit dieser Duldsamkeit gegenüber seinem eigenen Werke schlecht zufrieden; denn er verlangt im Schlussworte recht dringend nicht bloß geduldiges Anhören, sondern Anerkennung. Er selbst scheint zudem auch weit entfernt von dieser Duldsamkeit zu sein, wenn er S. 169 meint, die katholische Glaubenslehre passe nicht einmal für unkultivierte Völkerschaften; die katholische „Buchglaubenslehre“ sei sehr verschieden von dem, was der Durchschnitt der Katholiken europäischer Völker glaubt, und diese Verschiedenheit komme von der Einwirkung des protestantischen Geistes, der in Kunst und Wissenschaft gesiegt hat. Diese Herren verstehen unter katholischer Lehre das ganze positive Christentum mit seinem Glauben an einen dreieinigen Gott sowie an die Gottheit des Erlösers; und unter protestantischem Geist den Materialismus und Pantheismus, den krassen Unglauben unsrer Tage. Wir sind nicht so unduldsam wie der Verfasser. Wir können allerdings, wenn er ganz allgemeine Principien vorträgt, ihm nicht folgen; denn er führt nicht den mindesten Beweis dafür an. Meint er z. B., es gäbe wohl Stoff ohne Leben, aber (S. 4) kein Leben sei denkbar ohne Stoff, und leugnet er die Möglichkeit eines rein geistigen Wesens, oder spricht er seine Überzeugung aus (S. 86 u. ff.), „daß ein Jahr kommen wird, wo der Mensch Wärme und Kälte, Regen und Wind, die gesamte Erdoberfläche so lenken wird, wie es ihm gut dünkt“, „anstatt der eisigen Winternacht des Poles gelinden leuchtenden Frühling schaffen“, wo er „durch Weltraum zu beliebigen Sternen wandeln und die Gestirne nach seinem Willen lenken“, „die Axendrehung um die Erde beschleunigen oder verlangsamen“, „neue Sterne bilden und andre in ihrem Stoffe vermindern wird“; so bewundern wir die gewaltige Phantasie, aber ein einziger vernünftiger Grund wäre

uns lieber gewesen. Dagegen bringt der Verfasser sehr Lehrreiches, und zwar in ansprechendster, von allem philosophischen Ballast der Redeweise befreiter Form, wenn er in Detailfragen eingeht, d. h. in einen Bereich, wo er, der Naturforscher, urteilsfähig ist. Wir stimmen ihm durchaus in der Art und Weise bei, wie er mit grösster Entschiedenheit den Äther verwirft, den unerklärbaren Deus ex machina der heutigen Naturwissenschaft, der da alle Rätsel lösen, alle Blößen decken, alle Widersprüche versöhnen soll. „Sachlich ist keine Notwendigkeit vorhanden, Äther und Ätherschwingungen anzunehmen“ (S. 4). „Die Äthertheorie ist irrig, weil der Äther ganz aus sich selbst nacheinander zwei entgegengesetzte Kräfte ausüben soll“, „er soll nämlich von selbst sich ausdehnen und wieder zusammenziehen“ (S. 70). Der Nachweis, dass Kants Raumlehre seiner Lehre vom Ursprunge der Gestirne aus dem Urnebel, also der sogenannten Kant-Laplaceschen Theorie, widerspricht, ist stringent. Seine Persiflage der Hypothese „vom Zerspringen gröfserer Weltkörper“ (S. 78) ist köstlich: „Woher hat denn ein solcher Körper die Kraft genommen zu zerspringen? Hat etwa ein grosser Riese ein Feuer unter dem Sterne angezündet wie der Gelehrte unter seinem Glase?“ Auch die öftere, ebenfalls sehr entschiedene Zurückweisung der Atomentheorie (zumal S. 41—58) stützt sich auf nicht leicht widerlegliche Gründe. Vielleicht stellt er auch noch einmal das Märchen von der sogenannten Anziehungskraft der Himmelskörper als Aberglauben der heutigen Naturforschung bloß. Das Verhältnis von Licht und Wärme ist zutreffend geschildert, wenn auch nicht nach den herrschenden Ideen. Er hätte zur Vervollständigung hinzufügen können, dass das Licht nicht Bewegung, sondern Kraft ist, durch die da Bewegung und durch diese wieder Wärme hervorgerufen wird.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Arthur Wreschner, Ernst Platner und die Kritik der reinen Vernunft mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus. Leipzig, Pfeffer.

Mit Moses Mendelssohn, Nicolai, Eberhard und andern gehört auch Platner, am Ende des vorigen Jahrhunderts und am Anfange des jetzigen Professor in Leipzig, zu jenen mehr eklektisch veranlagten Philosophen, welche sich an kein bestimmtes System banden, jedoch der Leibnitz-Wolfschen Richtung nahe stehen. Seine „philosophischen Aphorismen“, worin er mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doktrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet, sind noch heute von Wert. Tetens hat nach dem Beispiele Lockes, ebenfalls in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, „Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ geschrieben. Der skeptische Standpunkt Gottlob Ernst Schulzes (Aenesidemus) wurde von grossem Einfluss auf die fortschreitende Entwicklung der Spekulation. Die Aufgabe vorliegender Arbeit, die durch eine Preisfrage der Berliner Universität veranlaßt wurde, besteht darin, den Einfluß zu erörtern, welchen Kants Kritik der reinen Vernunft nach diesen verschiedenen Seiten hin ausübte: nämlich auf die Leibnitz-Wolfsche, Lockesche und die skeptische Richtung. Allerdings beschäftigt sich der Verfasser vornehmlich mit Platner; aber die beiden andern sind so reichlich ebenfalls Gegenstand der Behandlung, dass der Leser ein allgemeines Bild von dem Eindrucke erhält, welchen das

Erscheinen des Kantschen Hauptwerkes (i. J. 1781) unter den Vertretern der philosophischen Wissenschaft machte. Darin liegt das Interessante der obigen Schrift. Der positive Nutzen aber für den Leser ist darin zu suchen, dass er gezwungen wird, nachzuforschen, wie die Kantschen Ideen sich in den bedeutenderen Denkern seiner Zeit abspiegelten, und dass er damit eine klarere Kenntnis der Grundbegriffe des Königsberger Philosophen gewinnt. Der Verfasser zeigt in anziehender Weise, welche Wandlungen sich gemäss der 2. und 3. Auflage des Platnerschen Werkes in diesem Denker auf Grund der Kantschen Ideen vollzogen. Die zweite Auflage nämlich erschien kurz nach der Veröffentlichung der „Kritik“, so dass Platner diese letztere noch nicht eingehend studiert haben konnte; die dritte aber erschien zwölf und der zweite Teil neunzehn Jahre nachher. Wreschner vergleicht einen Hauptpunkt der Lehre Kants nach dem andern mit Platner und den beiden andern: den Begriff der Logik, das niedere und höhere Erkenntnisvermögen, die Kritik desselben, die Metaphysik (Existenzbegriff, Idealismus, Monadologie, Seele, Theismus, Moraltheologie). Wer sich speciell mit der Geschichte der modernen Philosophie befasst oder zu einer klaren Auffassung der Kantschen Spekulation gelangen will, findet in diesem Buche ein wertvolles Hilfsmittel.

Dr. C. M. Schneider.

G. L. Fonsegrive, professeur au Lycée Buffon: François Bacon. Paris, Lethielleux.

Ein neues Werk über Bacon. Es könnte sonderbar scheinen, dass, nach drei Jahrhunderten noch, man sich eingehend mit Bacon beschäftigt. Im Jahre 1875 erschien die zweite Auflage des bekannten Kuno Fischer-schen Werkes. Im Jahre 1854 hatte Remusat sein Buch über Bacon herausgegeben, und 1858 sowie 1868 erschienen neue Auflagen. Daneben laufen viele eingehende Aufsätze in Zeitschriften und allgemein philosophischen Werken. Hier haben wir nun von neuem eine eigene, allseitige Behandlung der Bedeutung Bacons vor uns. Hat diese Bedeutung ihren Grund in den positiven inneren Ergebnissen der Baconschen Forschung? Der Chemiker Liebig zeigt in einer 1868 erschienenen Schrift die Inkompetenz Bacons, nicht allein in den positiven oder exakten Wissenschaften, sondern auch in den Fragen der wissenschaftlichen Methodologie, und will in Bacon nichts als einen „geschwätzigen Charlatan“ sehen: „Wer am Ende des 16. und am Beginne des 17. Jahrhunderts nichts von Copernicus und Kepler, nichts von den Entdeckungen Galileis über die Schwere weiss, der weiss nichts.“ Lange gibt in seiner Geschichte des Materialismus Liebig recht. Claude de Bernard erklärt ebenfalls Bacon in der Wissenschaft für inkompetent. Barthélémy de St. Hilaire sagt offen vor der Akademie der moralischen Wissenschaften, Bacon sei kein Herold der neuen Wissenschaft, und von seinen Theorien in der Logik, in den exakten Wissenschaften, in der Philosophie bleibe nichts übrig. Macaulay sieht in Bacon bloß einen Lärmacher, wenn er ihn auch mit Voltaire für den Vater der modernen Philosophie hält. Selbst Aug. Comte kann ihm nicht seine Unkenntnis der Mathematik und seinen unwissenschaftlichen Geist verzeihen, mit dem er (Bacon) auf Copernicus und Galilei verächtlich herabblickt. Leibnitz bewundert in den Schriften seiner Jugend Bacon; aber vom Jahre 1676 ab citiert er ihn kaum mehr, selbst nicht in der Polemik mit Clarke. Brochard erklärt (la philos. de Bacon), man könnte Bacon herausreissen aus der Geschichte der Philosophie, ohne dass eine Änderung von Wichtigkeit sich heraus-

stellen würde. Voltaire nennt ihn wohl den Vater der modernen Experimentalphilosophie; aber er beschuldigt ihn, die Natur nicht gekannt zu haben. Woher kommt es aber dann, daß er immer wieder von neuem hervorgezogen wird? Er hat dem Kinde den Namen gegeben, welches im 19. Jahrhunderte als voll ausgewachsener Mann erscheint. Die Selbstherrlichkeit der Natur ist der Gegenstand seines Denkens und seines Schreibens. Die Wissenschaft soll ihm dazu dienen, die magischen Formeln zu finden, vermittels deren die Welt ein Paradies und „unser Leben eine fortgesetzte Folge von stets vermehrten und sich immer erneuernden Freuden wird“ (S. 27). Er stellt den Grundsatz an die Spitze, daß das Wissen nur den einzigen Zweck hat, die Natur uns zu unterwerfen, und verwirft durchaus die rein spekulative Wissenschaft, die Freude am Schauen der erkannten Wahrheit. Was man nicht herstellen kann, braucht man nicht zu wissen. Bacon (S. 147) verwirft deshalb die Scholastiker, welche aus der Theologie eine wirkliche Wissenschaft machen und mit den Glaubensartikeln die natürliche Vernunft erleuchten wollten. Die Natur besteht für sich und die „Übernatur“ besteht für sich. Der ersten allein kommt es zu, daß sie wissenschaftlich forsche, damit die Kräfte der Natur ihr zu zweckdienlicher Benutzung klar werden. Bacon ist im Verein mit Luther darauf bedacht, das Beginnen als ein gottloses zu erklären, vermittels dessen versucht werden soll, die geoffenbarten Dogmen als vernunftgemäß hinzustellen, wenn sie auch nicht bewiesen werden können. Der Glaube allein entspricht der Übernatur, ein Durchdringen der Natur mit ihm ist nicht möglich. Der Zweck und die Aufgabe der Natur ist eine andere wie der Zweck und die Aufgabe des Glaubens; der Glaube habe mit der Wissenschaft nicht das mindeste zu thun. Letztere muß immer mehr entdecken, damit das Leben immer leichter werde. Da nun die Natur allen Menschen gemeinsam ist, so folgt daraus der heute so sehr ausgebildete Grundsatz, den sowohl Hartmann und der Liberalismus wie die Socialdemokratie bekennen (S. 63): „Alle Philosophen haben bisher das wahre Hauptgesetz der Moral verkannt; sie haben zu dem im menschlichen Leben als letzten Endzweck zu erstrebenden Gut das Wohl des einzelnen Menschen gemacht, anstatt daß dieses sich einzig im Gemeinbesten findet“ (s. unsere Abhandlung „Thomas und der Socialismus“, Commersches Jahrbuch, 1893, S. 22 ff.). Es ist darum nicht zu verwundern, daß Bacon mit größter Verachtung auf Plato, Aristoteles und die Scholastik herabsieht (S. 70—120). Hier zeigt sich auch zuerst, wie er seine Experimentalmethode versteht. Der Eindruck nämlich, den die älteren Autoren auf ihn gerade gemacht haben, muß durchaus der allein richtige sein; wenn auch alle seine Urteile über diese philosophischen Größen leicht aus deren Schriften als Verleumdungen dargethan werden können. Bacon ist eben wieder der erste, und in unserer Zeit ist dieses System besonders zur unbestrittenen Blüte in allen Wissenszweigen gelangt; Bacon ist der erste, der aus sich heraus ein Princip aufstellt, unbekümmert, ob die Wirklichkeit außen dazu Anlaß gibt, und dann in dieses Princip hinein und unter dasselbe alles zwängt, was er liest. Er macht es nicht, nach einem seiner Gleichnisse, wie die Biene, die außen das Material nimmt und es in sich zu Honig verarbeitet, sondern wie die Spinne, die rein aus ihrem Innern heraus den Faden zieht und das Spinnengewebe macht. Bacon sagt z. B., denn so allein paßt es ihm, im Mittelalter seien gar keine Entdeckungen gemacht worden. Es ist eine der schönsten Abteilungen in unserm Werke hier, wo der Verfasser eingehend nachweist, wie viele und wichtige Entdeckungen im Mittelalter gemacht worden sind: Die Namen

Gerbert, Albert d. Gr., Richard Wallingfort, Kaiser Friedrich II., aus dessen Werke sogar Buffon und Cuvier Anleihen gemacht, Alhazen, Roger Bacon, Medino etc. genügen (S. 97—118). Der Leser sieht aus dem Gesagten, welch anziehenden und für die Wissenschaft nützlichen Inhalt das vorliegende Buch hat, welches über das Leben, das System und den Einfluß Bacons handelt. Wir können es uneingeschränkt empfehlen.

Dr. C. M. Schneider.

Martin Schulze: Das Wesen und die Bedeutung der besonderen Offenbarung in Schleiermachers Glaubenslehre. Dissertation. Niesky, Jenke.

Im Gefolge Bacons spricht Schleiermacher den Glaubensartikeln oder, wie er sagt, „den Lehrsätzen des theologischen Dogmatismus“ die wissenschaftliche Gültigkeit ab, anerkennt aber, daß der Religion eine besondere und edle Anlage im Menschen zu Grunde liege, nämlich das fromme Gefühl als die Richtung des Gemütes auf das Unendliche und Ewige; und findet die wahre Bedeutung der theologischen Begriffe und Sätze darin, daß dadurch das religiöse Gefühl zum Ausdrucke gelange. Unser Autor will das Verhältnis der Frömmigkeit zur besonderen Offenbarungslehre des Christentums darstellen. Schleiermacher kennt im Grunde genommen keinen Wesensunterschied zwischen dem Christentum, als übernatürlicher Offenbarung, und den anderen Religionen. Alle besonderen Religionen sind ihm nur Gattungen in ein und derselben Art, der allgemeinen Religion. Wir haben nicht gefunden, daß der Verfasser dieser Dissertation von Schleiermacher in bedeutenderen Punkten abweicht. Die Erlösung soll nach ihm als die ursprüngliche Einwirkung auf das Selbstbewußtsein im Mittelpunkte der Frömmigkeit stehen (S. 8). Da könnten also zuvörderst die kleinen Kinder keinen Anteil an der Erlösung haben, denn sie haben kein Selbstbewußtsein; die Taufe wäre bloß das Merkmal der Aufnahme in die christliche Kirche. Das Schleiermachersche Christentum ist kein Christentum mehr, sondern weniger wie Rationalismus; es unterwirft das religiöse Gefühl dem Selbstbewußtsein oder dem Urteile des Verstandes. Das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“ zur Grundlage der Religion machen heißt ebensoviel wie die Religion vertieren, denn ein solches Abhängigkeitsgefühl hat der Hund auch. Es läßt sich indessen nicht deutlich erkennen, ob der Verfasser seine Ansicht mit der Schleiermachers identifiziert oder nur die des letzteren vorlegen will und die seinige sich vorbehält. In Nebenpunkten nur macht er eine eigene Meinung geltend.

Dr. C. M. Schneider.

Graf Alexander Keyserling: Einige Worte über Raum und Zeit; aus den Tagebuchblättern, Stuttgart, Cotta.

Aus dem Vorworte möchte man schließen, daß man es hier mit einem bedingungslosen Anhänger Kants zu thun habe. Das ist nicht der Fall. Diese Tagebuchblätter enthalten vielmehr in aphoristischer Weise die vernünftigste, weil aus der praktischen Erfahrung gegriffene, Kritik Kants, die wir noch gelesen haben. Der Fehler (S. 15), welcher sich in die Kantsche Lehre eingeschlichen hat und auf den hier aufmerksam gemacht wird, ist allerdings ein bedeutungsvoller und entscheidender. Die Raumvorstellung ist nicht vor aller Anschauung fertig, tritt vielmehr

als Reaktion auf die Erfahrung hervor. Sie ist ein Produkt der Erfahrung, worin zwei Faktoren, das Erfahrende und das, was erfahren wird, zusammenwirken. „Gegenstände, die auf den Geist wirken, bringen die Raumvorstellung hervor, nicht durch Abstraktion, sondern durch transzendentale Kausalität.“ Damit besteht, dass die Mathematik a priori sicher ist in ihren Konstruktionen, aber zur Bildung der Raumvorstellungen bedurfte es der Erfahrung. Ebenso ist die Seite 14 und 22 gemachte Behauptung zutreffend und folgenschwer, dass die Gegenwart nicht zur Zeit gehört, sondern nur die Vergangenheit und Zukunft. Bekanntlich sagt Augustin das nämliche: Die Teile der Zeit sind das prius und post, das fuit und erit (vgl. unser Wissen Gottes, Band III, S. 12 u. ff.). Wir wünschen noch oft solchen Skizzen zu begegnen, sie wiegen nach mancher Seite hin schwerer wie ganze Bände.

Dr. C. M. Schneider.

Rudolf von Wichert: Die Lebenskraft. Vortrag. Leipzig, Pfeffer.

„Wenn daher eine wissenschaftliche Erklärung des Lebens nur darin bestehen kann, unter Beseitigung jeder Hypothese von einer zaubernden, proteusartigen Lebenskraft die Beziehungen der einzelnen Teile des lebenden Körpers auf dieselben Gesetze zurückzuführen, welche auch, abgesehen vom Leben, das Verhältnis jener Stoffe zu einander regeln, so würde der Wissenschaft zunächst die Aufgabe zufallen, für die einzelnen Lebenserscheinungen wenigstens insoweit Analogien in den Vorgängen der unbelebten Natur nachzuweisen, dass ihre Zurückführung auf gemeinsame Ursachen nicht zu den Denkmöglichkeiten gehört. In welchen Grenzen dies gelingen kann und teilweise gelungen ist, will ich versuchen, in kurzem Umriss vorzuführen.“ Diese Grenzen sind, nach den Ausführungen des Verfassers zu urteilen, sehr eng. Er scheint selber dies einzugehen, wenn er am Schlusse auf „die grosse Kluft hinweist, welche das äußere Leben vom inneren, Leib und Seele, trennt, sowie auf die Hoffnungslosigkeit, die gemeinsame Quelle von Leib und Seele auf empirischem Wege“ darzuthun. Vom Standpunkte des Verfassers aus ist dies vielmehr offenbar unmöglich. Er nennt (S. 21) einerseits den Darwinismus „eine falsche Naturphilosophie“, weil derselbe eine „erdichtete Thatsache, nämlich die Entwicklung der höheren Organismen aus den niederen, aus metaphysischen Begriffen — denn dieses und nichts anderes sind ja die darwinischen Naturkräfte — zu erklären sucht“. Von dieser Seite her also will er keine Einheit von Leib und Seele. Vielmehr anerkennt er unumwunden (S. 7) „die erste Entstehung des Lebens“ als die Wirkung „eines über das Bereich jeder Wissenschaft hinausliegenden Schöpfungsaktes“. Anderseits aber sollen die Lebenserscheinungen ganz auf dieselben mechanisch wirkenden Ursachen zurückgeführt werden wie die Vorgänge der unbelebten Natur, also wie die Erscheinungen der unorganischen Kräfte. Das ist ebenso viel, als wenn ich sagte: Das Licht kommt allerdings von oben, von der Sonne, aber seine Wirksamkeit, seine Erscheinung ist geradeso zu beurteilen wie die der Finsternis, die von unten, von der Erde kommt. Der Verfasser soll nur konsequent weiter gehen und sagen, die Lebenskraft habe ein eigenes Substrat, die Seele, und deshalb, weil dieser Sitz der Lebenskraft über alle unorganischen Kräfte erhaben ist, kann diese die letzteren zusammenfassen und jede einzelne in ihrer Thätigkeit erhöhen. Eben weil der Musikdirigent kein Teil des Orchesters ist und kein

besonderes Instrument spielt, kann er alle die Instrumente leiten, und diese treten, ein jedes für sich, kunstreicher hervor. Und weil in einem Gesangchor alle Stimmen in ihrer Einheit erscheinen vermittels des Chordirektors, vertritt dieser keine einzelne besondere Stimme. Gerade weil im lebenden Wesen alle unorganischen Kräfte, jede in ihrer Weise, wirksam erscheinen, darf das Leben nicht auf ein und dieselbe Stufe mit ihnen gestellt werden, sondern ihr Sitz, die Seele, muss über ihnen sein. So allein lässt sich eine einheitliche Substanz im Menschen begreifen mit einer Thätigkeit, welche die aller übrigen, in der sichtbaren Welt wal tenden Kräfte einschließt. Wichert soll sich nur etwas umsehen in der von ihm so verachteten und lächerlich gemachten Wissenschaft des Mittelalters und des Altertums. Seine Bemerkungen (S. 485) beweisen, dass er über etwas spottet, was er nicht kennt. Albertus Magnus, Thomas von Aquin und schon Aristoteles werden ihm vollen Aufschluss geben. Da war die Frage gelöst, deren Beantwortung er sucht. Wenn er die „Lebensgeister“ als kleine Teufelchen ansieht, so wird ihm Albertus Magnus eine ganz nüchtern gehaltene Aufklärung geben (Bd. XI. u. XII de animalibus). Über Paracelsus möge er Goethe, Sigwart, Häserl lesen, der erklärt: „Seine Erinnerung bleibt geehrt; Deutschland duldet nicht ferner, dass sein Name lächerlich gemacht werde.“ Ed. Schubert, Karl Sudhoffer, Karl Aberle in Salzburg haben ihn neuerdings als den ernsten Mann der Wissenschaft beschrieben, der er war. Neben Harvey (S. 5) mussten Servets (1553) und Colombo (1559) genannt werden, die seine Entdeckung vorbereitet haben.

Dr. C. M. Schneider.

Richard Behm: Vorschule der Philosophie in Briefen an einen jungen Freund. Heidelberg. Groß.

„Das Vertrauen auf die moralischen Wirkungen der ausschliesslichen Bildung des Verstandes ist nicht nur durch die Thatachen untergraben, sondern in sich selber vollständig absurd. Welche Beziehung kann denn bestehen zwischen dem Erlernen, dass gewisse Gruppen von Zeichen gewisse Worte vorstellen, und dem Erreichen eines erhabenen Gefühls seiner Pflicht? ... Ich bin geneigt, zu meinen, der Glaube an die Schulbücher und an die Wissenschaft sei ein beweinenswerter Aberglaube des Jahrhunderts.“ An diese Worte des Sociologen Spencer (Vorbereitung zur Socialwissenschaft durch die Psychologie) wurden wir bei der Lektüre des oben angezeigten Büchleins erinnert. Der Verfasser sagt ja da seinem jungen Freunde manches Schöne von der Philosophie und ihrem Verhältnisse zum Philosophieren, zum Leben, zum Selbstdenken, zu den Grundsätzen der Lebensweisheit. Aber zuvörderst hat er einen „jungen Freund“ vor sich, dessen Anlagen und Charakter das Durchschnittsmaß weit überschreiten müssen. Soll dieser doch (S. 13) „in der Natur selbst die Mittel und Methode finden, sie und in ihr sich selbst zu begreifen, die Unendlichkeit der Daseinsformen zu ordnen und durch die Ordnung zu beherrschen.“ Er wird zurückgewiesen auf „seine Natur (Seite 28), seine Eigenart, auf die ganz bestimmte Organisation seines Geistes; er soll sich leben.“ Dies mag wohl kaum an einem der großen Philosophen im Kulminationspunkte seines Forschens sich bewahrheiten. Dass der „Inbegriff der Lebensweisheit (S. 59) das richtige Handeln auf Grund der richtigen Einsicht ist“, anerkennen wir gern. Aber wir stimmen dabei Plato zu (Alcibiades): „Ohne die Tugend kann alle Wissenschaft nur nachteilig wirken“; oder: „jede Art Wissen ist, wenn getrennt von

der Gerechtigkeit und Tugend, nichts anderes als ein Reiz zum Bösen“; oder: „Die Unkenntnis ist nicht das grösste Übel und nicht am meisten zu fürchten; viel Wissen und Können, verbunden mit einer schlechten Erziehung, ist weit gefährlicher wie die Unkenntnis selber“ (Mened., et de leg. 8). Wir unsererseits möchten niemandem raten, unseren großen modernen Philosophen in ihrem praktischen Leben nachzuahmen. Der Katechismus der Socialdemokraten ist, wie wir neulich vom socialdemokratischen „Vorwärts“ gehört haben, aus Stellen der deutschen klassischen Philosophen und Dichter zusammengesetzt. Die besten Grundsätze der Philosophen schlieszen nicht die Kraft ein, ihnen im sittlichen Leben zu folgen. Einen „jungen Freund“ (S. 59) zu ermahnen, er solle „feste Grundsätze zur Beurteilung aller wichtigen Lebensfragen, sichere Maximen der Lebensführung, das Selbstvertrauen und den hohen Mut, in allen Stücken seinen eigenen Grundsätzen und Maximen zu folgen“, als den „schönsten Lohn der Philosophen betrachten“, halten wir für verkehrt. Den Mut, sich selbst zu folgen und von aller Autorität sich loszusagen, hat unsere Jugend ohnedies bereits in hohem Maße.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. A. v. Heydebreek: Über die Gewissheit des Allgemeinen. Vortrag, gehalten in der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Leipzig.

Der Vortragende behandelt hier eine alte Frage unter einem neuen Gesichtspunkte in höchst anziehender Weise. Schelling nannte das Einzelding, also den Gegenstand der Erfahrung, das Kreuz der Philosophie. In der That ist die Verbindung des Einzelwesens als solches und somit der Wirklichkeit, wie sie außen besteht, mit dem Allgemeinen, was ein thatsächliches wirkliches Sein einzig in der Vernunft hat, nach mehr als einer Seite hin der Zielpunkt des philosophischen Forschens. Der Vortragende nennt mit Recht diese Frage „den Angelpunkt des Streites zwischen Rationalismus und Empirismus“ (S. 6). Er will zur Grundlage der Lösung „das unmittelbare Selbstbewußtsein des Gedankens“ (S. 8) machen; dies sei die Thatsache, welche ohne Empirismus oder über denselben hinaus als absolut gewisse Kenntnis des Allgemeinen feststehe. Er macht sich selbst keine Illusion über den hauptsächlichen Einwurf, der ihm entgegengehalten werden kann (S. 34): Die Selbstwahrnehmung sei ja ebenfalls eine Erfahrung, und so komme doch wieder nur ein „verfeinerter Empirismus“ als Ergebnis heraus; damit aber schwinde die absolute Gewissheit des allgemeinen Denkens. Freilich erwidert er, das unmittelbare Erfassen des eigenen Wesens im reinen Denkbewußtsein sei keine Erfahrung im eigentlichen Sinne des Wortes, weil da nichts Äußerliches, Fremdartiges hinzutrete. Aber wie soll das Denkvermögen oder das Wesen sich erfassen ohne Denkakt; und wie ist ein Denkakt möglich ohne einen Gegenstand des Denkens, der doch jedenfalls nicht das Denken selber ist, sonst müßte ja dieses Denken dem thatsächlichen Sein nach immer dauern und könnte nicht mehr von einem Denkvermögen gesprochen werden, in dessen Begriff es liegt, daß es dem Akte nach denken kann oder auch nicht denken kann? Der unmittelbare Gegenstand des Denkens aber ist notwendigerweise etwas „Äußerliches und Fremdartiges“ und gibt erst Gelegenheit, sich selbst zu denken. Nach unserer Anschauung kann hier keine andere Lösung gefunden werden wie die Annahme eines Wesens, welches nichts ist wie Denkakt, dessen (allgemeines) Wesen Selbstbewußtsein ist oder Einzel-

existenz, das in seinem Einzelsein oder in seiner einzelnen Wirklichkeit, der wirkenden Ursächlichkeit nach, alles und jedes Sein einschließt. In einem solchen Wesen fällt Einzelsein und Allgemeinheit oder, wenn wir so sagen wollen, Empirismus und Rationalismus zusammen. Indem es sich selber denkt, denkt es alles, was in seiner wirkenden Macht, der Möglichkeit oder der wirklichen Existenz nach, enthalten ist. Von ihm hängt jegliches geschöpfliche Selbstbewußtsein ab.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Fr. Walther: Die christliche Glaubenslehre als Wissenschaft vom Lebensmut dargestellt. Stuttgart. Kohlhammer.

Der Verfasser schreibt im Vorworte: „Diesem Gemisch der Meinungen gegenüber halte ich das Christentum für die einzige wahre Weltanschauung, deren Aneignung das beste Mittel ist, um dem Menschen die Fähigkeit zu einem zielbewussten und kraftvollen Leben und Denken zu sichern. Ich sehe im Christentum die Mutter der gesamten modernen Kultur und die unentbehrliche Grundlage von Unterricht und Geistesbildung.“ Das klingt sehr schön. Leider jedoch ist das Christentum, von dem der Verfasser handelt, etwas von ihm Erfundenes, nicht das historisch gegebene, von den Aposteln gepredigte und von den Vätern und Kirchenlehrern überlieferte Christentum. Die Worte, welche im Christentum zur Kennzeichnung der Geheimnisse gebraucht werden, übernimmt der Verfasser; aber er legt ihnen seinen eigenen Sinn unter. Er führt die Evangelien, die Briefe Pauli etc. an; aber mehr als Dekoration, als um den Inhalt derselben zum Gegenstande seiner Anschauung zu machen. Einige Beispiele: Es wird gefragt, woher der Reiz zur Sünde, zur „Selbstzerstörung (!)“ [S. 132] komme, und als Beleg, daß wir hier vor einem Rätsel stehen, die Stelle Pauli (Röm. 7) vorgelegt: „Ich habe zwar Lust am Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetze in meinem Geiste.“ Aber daß Paulus die Lösung des Rätsels bereits gegeben hatte, als er diese Worte schrieb, und daß somit der Apostel hier kein Rätsel sieht, sondern ein Geheimnis, verschweigt der Verfasser. Oder sagt nicht Paulus (Röm. 5): „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist die Sünde in alle gekommen, weil alle in dem Einen gesündigt haben“? Die wahre Erbsünde, nach Augustinus einer der zwei Angelpunkte des Christentums — Adam und Christus —, kennt der Verfasser nicht. Er erkennt Christo die „Gottgleichheit“ zu (S. 226), „aber dies bedeutet nichts anderes als eine beherrschende Stellung des Begriffs und darum der gedachten Persönlichkeit Christus gegenüber unsfern sämtlichen übrigen Begriffen“. Es war keine Selbstdäuschung, daß er sich als Gott bezeichnete, sondern die feste subjektive Überzeugung von seiner allüberragenden Herrschaft im Gottesreiche. „Eine protokollarische Feststellung des Vorganges der Auferstehung Christi ist, ganz abgesehen von ihrer Unmöglichkeit, ein Überfluss“ (S. 217), während Paulus (I Cor. 15) von dem festen Glauben an die Auferstehung des Herrn das ganze Heil abhängig macht. „Die Lehre von der Himmelfahrt Christi konnte von Hause aus nur den Sinn haben, daß Christo in Form der Erzählung eines Vorganges die Herrschaft und Macht über Himmel und Erde zugeschrieben wurde“ (S. 234). „Der geschichtliche Supranaturalismus hat gerade in dieser Angelegenheit der christlichen Kirche heillose Verlegen-

heiten bereitet. Man hat phantastische Theorien darüber aufgestellt, wie Christus irgendwo auf einem Sterne oder einem sonstigen fernen Schauplatze des sichtbaren Himmels zurückgehalten oder eingeschlossen sei (S. 237).“ Wir haben im Bereiche der katholischen Theologie von solchem dummen Geschwätz nie etwas gehört. Der Verfasser hätte sich aus Papst Leo d. Gr. (*I. sermo de asc.*), der im 5. Jahrhunderte lebte, leicht unterrichten können, wie die Väter des Christentums die Himmelfahrt auffassten. Bei einem solchen Christentum, einem puren Geschöpfe der Phantasie, verstehen wir es, dass der Verfasser (S. 395) schreibt: „Das Ideal ist in der Kirche noch nicht verwirklicht und der Staat hat darum auch in der Kirche die Pflicht, für Ordnung zu sorgen. Ja, weil er das erste Interesse an der Bildung und Leistungsfähigkeit seiner Bürger hat, muss der Staat geradezu eine Aufsicht über die Kirche führen.“ Aber wie stimmt das mit Seite 367, wo Christus, der Herrscher im Gottesreiche, deshalb im Abendmahl mit Leib und Blut zugegen ist, „weil er, unsichtbar geworden, der in alle Lüfte zerteilt und doch überall mit voller Kraft gegenwärtige Mensch ist“? Wozu dann die Gewalt und Aufsicht des Staates!

Dr. C. M. Schneider.

J. Kodis: Zur Analyse des Apperzeptionsbegriffes. Eine historisch-kritische Untersuchung. Berlin. Calvary et Co.

Bekanntlich wird im allgemeinen zwischen Perzeption und Apperzeption unterschieden. An der erstenen hat der Wille keinen Anteil, wohl aber an der zweiten. Es ist ungefähr derselbe Unterschied, wie solchen Thomas macht zwischen dem intellectus, der die einfachen Wesenheiten auffasst, und demselben intellectus, insofern er zusammensetzt oder scheidet, oder wie zwischen der direkten Kenntnis des vorliegenden Gegenstandes und der zum eigenen Vermögen zurückkehrenden, reflexiven Kenntnis. Wenn demnach im allgemeinen der Wille oder das Bewusstsein die Perzeption in eine Apperzeption verwandelt, so ist doch bei den verschiedenen Häuptern der modernen philosophischen Schulen ein grosser Unterschied in der genaueren Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Apperzeption zur Perzeption, das Ich zum einfachen Auffassen steht. Der Verfasser vorliegender Schrift kennzeichnet dankenswerter Weise, einfach und klar, ganz objektiv den Weg, welchen der Begriff der Apperzeption von Cartesius an gemacht hat. Es ist ein Kreislauf. Am Ende des zweiten Teiles, in welchem der Verfasser selbständig kritisch, nicht rein historisch vorgeht, wird als Ergebnis der Forschung festgestellt: „Wenn wir vom methodologischen Standpunkte einen Rückblick auf unsere ganze Untersuchung werfen, so sehen wir, dass das mechanische Princip in der Deutung, die ihm Descartes gegeben hatte, als Abhängigkeit der psychischen Erscheinungen von biomechanischen Prozessen heute in der Psychologie wiederum zu principieller Bedeutung gelangt ist.“ Die Ansicht des Descartes war, dass „die Perzeptionen in ihrer Mannigfaltigkeit und Differenzierung von den körperlichen Vorgängen verursacht sind, genauer von den Bewegungen in der Zirbeldrüse; denn es gibt so viele Perzeptionen, wie es Bewegungsarten in der Zirbeldrüse gibt.“ In Wahrheit liegt die mechanische Erklärung der Seelenvorgänge allen Nachfolgern Descartes' zu Grunde. Leibnitz hat seine harmonia praestabilita an der Spitze des Mechanismus; Kant seine transzendentale Apperzeption und die apriorischen Ideen von Zeit und Raum, wodurch alles bereits von vornherein in der Vernunft geordnet ist;

Herbart erklärt die Erscheinungen des Seelenlebens nach Analogie mathematischer Formeln; Wundt kennt eine volle Abhängigkeit der psychischen Akte von den physiologischen. Die Freiheit, die übrigens der Verfasser gar nicht in den Bereich seiner Besprechung gezogen, hat nirgends einen Platz. Der Grundfehler all dieser Anschauungen von Cartesius bis heute liegt darin, dass die Sinneseindrücke nicht als wesentlich verschiedene von den rein geistigen betrachtet werden. Soll hier Klarheit herrschen, dann müssen alle sinnlichen Eindrücke, alle Perzeptionen, als bloße Gegenstände, als Objekte der Apperzeption gedacht werden dürfen und nicht subjektiv in die Kraft der bewusst erkennenden Vernunft eintreten.

Dr. C. M. Schneider.

René Worms: La Morale de Spinoza. Paris. Hachette et Cie.

Wir leben in der Zeit der Widersprüche. Auf der einen Seite erhebt man es zum unantastbaren Dogma, dass die Menschheit, zumal im 19. Jahrhunderte, stetig fortschreite; anderseits aber findet man in der Gegenwart gar keine Stütze mehr für philosophisches Denken und moralisches Handeln und schaut, wie in der vergangenen Zeit niemals in so hohem Grade, zurück auf die Größen der jüngst verflossenen Jahrhunderte, ob da nicht Hoffnung auf Hilfe sei. Die Bücher, welche auf Cartesius, Spinoza, Bacon, Kant zurückgreifen, mehren sich täglich. Man sucht Rat und Beistand bei der Quelle, aus welcher der alle Zweige des menschlichen Wissens umfassende und heutzutage ausdrücklich an die Spitze gestellte Nihilismus und Pessimismus unserer Tage geflossen ist. Das aus dem Schiffbrüche rettende Brett sollen die schwankenden Wogen selber liefern, die am Schiffbrüche schuld sind. Aus denselben Prinzipien, aus denen die Zerrüttung der Moral und des Denkens geflossen, soll die Heilkraft sich ergießen. In außerordentlich anziehender Form und mit voller Beherrschung des Gegenstandes gibt der Verfasser des angezeigten Buches ein kritisches Exposé der Moral von Spinoza und schildert im zweiten Teile den Einfluss der Spinozischen Moral auf die Denker Hollands, Frankreichs, Englands und Deutschlands. Wir vermissen eine Frage, die an der Spitze stehen sollte. Ist eine wirkliche Moral bei Spinoza möglich? Der Verfasser selbst veranlaßt diese Frage, die er jedoch nicht selber stellt. Die Moral im Menschen hängt von der Verantwortlichkeit ab, die er für seine Handlungen schuldet. Wer nicht verantwortlich ist für das, was er thut, ist entweder das Gute, der letzte Endzweck, die Vollkommenheit selber, so dass er nicht anders als gut handeln kann, oder es gibt für ihn notwendig keine Differenz zwischen dem moralisch Guten und Schlechten. Nun schreibt der Verfasser (S. 49), nachdem er die Erwiderungen aufgezählt, die Spinoza auf den Vorwurf, nach ihm könne der Mensch nicht verantwortlich sein, entgegenhält: „Seien wir kurz; was Spinoza anführt, um den Determinismus mit der moralischen Verantwortlichkeit zu versöhnen, sind elende Ausflüchte; um strafbar zu sein, muss ein Wesen vielleicht frei sein, aber vor allem muss es schlecht gehandelt haben; einen wirklich schlechten Akt kennt jedoch Spinoza nicht.“ Wenn es sogar keinen schlechten Akt gibt, wie soll dann eine Moral nötig oder auch nur möglich sein; der Mensch kann ja in diesem Falle nicht anders wie gut handeln. Und in der That, was nimmt Spinoza als Richtschnur des menschlichen Handelns an? „Bedingungs- und ausnahmslos gestattet das höchste Naturrecht einem

jeden, zu thun, was ihm nützlich sein kann“ (S. 75). Nicht die Pflicht, das objektive Moralgesetz, der kategorische Imperativ bildet für Spinoza, wie dies bei Kant der Fall ist (S. 281), den Prüfstein für die moralische Beschaffenheit der menschlichen Handlungen, sondern der persönliche Nutzen. Da nun jeder nur das thut, was ihm nach irgend einer Seite hin als nützlich vorkommt, so ist notwendig alles menschliche Handeln ein gutes und eine Moralwissenschaft zum mindesten ganz überflüssig. Freilich ist dann nicht zu begreifen, wie der Verfasser die Moral Spinozas für das Volk als schwer verständlich bezeichnen kann, als höchstens den Philosophen zukömmlich (Seite 188). Diesen Grundsatz, dass der Mensch alles erstreben darf, was ihm nützlich sein kann, versteht doch jeder. Der Verfasser wird jedoch antworten, dass Spinoza das im höchsten Grade für den Menschen Nützliche in der Auffassung seiner selbst als einen Teil der Substanz Gottes und somit in Gott sieht. S. 141 heißt es: „Dadurch, dass die Seele sich selbst auffasst und ihren Leib unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, dadurch, dass sie sich in Gott weifs, fühlt sie sich selber und erprobt, dass sie ewig ist.“ Wie aber weifs sie sich in Gott? „In Gott ist eine Idee, welche das Wesen dieses oder jenes bestimmten Körpers ausdrückt unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit. Diese Idee ist eben die menschliche Seele selber, soweit sie einen Teil Gottes ausmacht.“ Hegel hat diese Anschauung nur wiederholt, wenn er die selbstbewusste Idee, „die Idee an und für sich“, Gott nannte oder vielmehr den Menschen, der sie in ihrer Fülle besitzt (S. 296). Das sei nur Sache der Weisen, also weniger, sagt Spinoza. Aber dann kann noch mit minder Recht von einer Moral überhaupt die Rede sein. Die gewöhnlichen Menschen haben keine; denn sie gelangen nicht zu derartig hoher Anschauung. Und die Weisen haben keine; denn sie sind Gott selber, zum mindesten ein Teil Gottes. Es tritt hinzu, dass dieser Unterschied selbst, nach Spinoza, schwer zu begreifen ist. Es gibt ja, wenn wir ihm folgen, nur eine Substanz in allen Wesen, nämlich die göttliche. Also sind alle Wesen, ihrer Substanz nach, gleich und nur in Nebensachen unterschieden. Spinoza erklärt zudem (S. 33), dass zwischen den Attributen Gottes und denen der Menschen nichts Gemeinsames sei, „die Vernunft und der Wille Gottes sei im selben Grade verschieden von der Vernunft und dem Willen des Menschen, wie der Bär als Sternbild unterschieden sei vom Bären als einem Tiere.“ Wie kann denn dann Gott überhaupt vom Menschen verstanden werden, die Kenntnis geht doch so weit wie die Einheit oder Gemeinsamkeit? Anderseits wieder anerkennt Spinoza in Gott zwei Attribute: die Ausdehnung und den Gedanken. Wie definiert er aber die Attribute? „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens“ (1. Teil der Ethik, 4. Definition). Was ist das am Ende für eine Substanz, die einmal nichts mit der Vernunft und dem Willen gemeinsam hat, dann wieder sogar die niedrigste ist, nämlich Ausdehnung hat und somit körperlich ist; die jetzt die Seligkeit des Menschen ausmacht, wenn sie aufgefasst wird, und jetzt wieder der Mensch selber ist, also gar nicht aufgefasst zu werden braucht? Da ist alles widerspruchsvoll und diejenigen haben recht, welche sagen (S. 144): „Spinoza habe bloß den Namen ‚Gott‘ beibehalten, ebenso wie er bloß in Worten die Unsterblichkeit der Seele festhalte.“ Das ist keine Moral, die auf festen Füßen steht, die, im besten Falle, nach dem Autor selbst, nur für Wenige sich eignet. Die wahre heilsame Moral muss ihr Fundament in einem Wesen haben, in welchem Freiheit mit innerer Notwendigkeit zusammenfällt, weil dieses Wesen nichts ist wie reinste Thätigkeit und sonach keines

andern Wesen Substanz oder inneres Vermögen für das thatsächliche Sein und Handeln (potentia ad esse et agere). Da ist Notwendigkeit in der Weise, wie es notwendig ist, dass, soweit etwas ist, es nicht zugleich nicht ist, wie also jeder freie Akt, insoweit er ist, nicht das Gegenteil, nicht nicht sein kann. Da ist Freiheit nach aufsen, denn jegliches kann nur Sein haben, wie und wann und soweit dieses Wesen, die reinste Thätigkeit, es will. Geht von ihm eine Willensbestimmung aus, so verursacht dieselbe den Akt als einen freien.

Dr. C. M. Schneider.

Comte M. Domet de Vorges: *La perception et la Psychologie Thomiste.* Paris. Roger et Chernoviz.

Ein den Geist erfrischendes und den Verstand erleuchtendes Werk bietet dem Leser hier der bekannte thomistische Philosoph. Es stellt die diesbezügliche Theorie des hl. Thomas mitten unter die Meinungen der modernen Gelehrten und zeigt nach der Seite des menschlichen Erkennens hin in praktischer Weise und klassischer Sprache die Wahrheit des Wortes Leo XIII. in der Encyklika Aet. Pat.: „Zwischen den gewissen und zweifellosen Ergebnissen der neueren Physik einerseits und den philosophischen Principien der Scholastik anderseits besteht kein Widerspruch, der diesen Namen verdient.“ Der Verfasser geht von der Thatsache aus, dass mit Rücksicht auf die menschliche Erkenntnis heute sich die Gelehrten in zwei Lager teilen. Die einen betrachten einzig die Sinne als Erkenntnisquelle und stützen sich daher auf die Empirie. Die andern lassen die Vernunft aus sich selber die allgemeinen Ideen schöpfen. Beide Gegensätze kommen darin überein, dass sie die Vernunft den Sinnen gegenüberstellen. Das aber ist gerade der Fehler, der vermieden werden muss. Die Wahrheit ist die, dass mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmungen die Vernunft in den äusseren Dingen das allgemeine Wesen schaut. Dies geschieht nicht in der Weise, dass die Sinneseindrücke das Erkennen selber des vernünftigen Geistes unterstützen, wie das Sinnenergan zur Sinnenerkenntnis notwendig ist; sondern insoweit als vermittels der Sinne der Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis, das stoffliche Einzelwesen, vorgestellt wird, von welchem dann die Vernunft mit eigener Kraft das allgemeine Wesen losschält oder abstrahiert. Der Verfasser handelt somit zunächst von der Art und Weise, wie die Sinne erkennen, und berücksichtigt dabei sehr eingehend die Ergebnisse der modernen physiologischen Wissenschaft. Besonders ist hervorzuheben, dass die Behandlung der species sensibilis, der forma oder qualitas spiritualis mit ihrem esse intentionale den ihr gebührenden Raum einnimmt. Es ist dies ein Thema, welches bisher zu sehr vernachlässigt worden und doch für die Beurteilung der sinnlichen Erkenntnisweise von höchster Wichtigkeit ist. Die entsprechenden Erörterungen des Albertus Magnus und des Aquinaten in den Kommentaren zum Aristoteles dürften hier noch manches Licht verbreiten, zumal nach der Seite hin, wie das „spirituale“ zu verstehen sei, und was man sich unter der imago sensibilis zu denken habe. Es ist das um so bedeutungsvoller, als Thomas sich bei der Lehre von der vernünftigen Erkenntnis stets auf die Analogie mit den Sinnen bezieht. Nachdem der Verfasser dann über das vernünftige Auffassen, dessen Gegenstand, die allgemeinen Begriffe und Principien sowie über das Bewusstsein und die Objektivität der Auffassung gehandelt, weist er zum Schlusse auf die tiefe, innige Einheit des menschlichen Seins bei Thomas hin und thut, höchst passender Weise, dar, wie Thomas nicht

einseitiger Aristoteliker ist, sondern Plato und Aristoteles vereint. Wir empfehlen das Werk aufs wärmste.

Dr. C. M. Schneider.

J. B. Jaccoud: Elementa philosophiae theoreticae et practicae. Freiburg i. d. Schw.

Wir hatten beim Durchlesen der Vorrede gemeint, dieses Werk solle ein Handbuch der Philosophie sein, das die Rückkehr zur Lehre des heil. Thomas zu befördern bestimmt sei und deshalb die Principien dieser Lehre auch enthalte. Je weiter wir aber in der Lektüre kamen, desto häufiger wurden die Abweichungen von den Alten, bis zuletzt, in der Ästhetik, von dem Fundamente, dem Begriffe des Schönen, in der Gestalt, die ihm die Alten und in besonders hohem Grade präcis Thomas gaben, ganz und gar abgesehen wird. Wir verübeln es gewiss niemandem, eine eigene Meinung, auch gegen den Aquinaten, geltend zu machen; aber dann sollte man doch nicht geflissenlich den Schein erwecken, als ob diese Meinung eben die des Fürsten der Scholastik sei. Wir heben einige Punkte hervor, in denen der Verfasser von Thomas und den Alten abweicht, leider zum Nachteil seiner ganzen Darstellung, die gerade in diesen Punkten eine unklare und nicht selten mit sich im Widerspruch stehende wird. Dies trifft zumal bei der Lehre von der Sinnenerkenntnis zu (S. 43 u. ff.). Wir gestehen gern, daß dies ein schwer zu behandelnder Gegenstand ist; aber darum hätte der Verfasser um so mehr sich da an Thomas halten sollen, dessen diesbezügliche Auseinandersetzung allein die Mittel an die Hand gibt, sowohl die Einwürfe der Sensualisten wie der einseitigen Idealisten wirksam zurückzuweisen. Der Verfasser kennt nur drei innere Sinne (S. 49), er übergeht die vis aestimativa. Zwar stellt er S. 53 eine solche auf, aber teilt ihr eine Aufgabe zu, die weder mit der Wahrheit, noch mit der Möglichkeit, noch mit Thomas stimmt. Sie soll die in der Phantasie zusammenge setzten Notionen auf einen praktischen Zweck richten, nämlich auf die Erhaltung des Individuums und der Gattung. Nach Thomas hat diese sinnliche Kraft (im Menschen als ratio particularis, die der Verfasser gar nicht zu kennen scheint) die Bestimmung, das abwesende, nicht außen erscheinende Schädliche und Nützliche aufzufassen, während die äußeren Sinne und der sensus communis das gegenwärtige, in äußeren Eigenschaften ausgedrückte Ergötzliche und Schmerzliche auffassen und die Phantasie diese letzteren Eindrücke bewahrt, sowie das Gedächtnis die erstenen Auffassungen festhält. Da ist alles klar, jedem Sinne seine bestimmte Aufgabe zugewiesen. Seite 51 nennt der Verfasser noch zwei andere innere Sinne: den Schmerz und das Ergötzen. Er verwechselt überhaupt die sinnlichen Leidenschaften mit den zur Auffassung, also zur Verbindung mit der Außenwelt bestimmten Sinnen. Daher kommt auch die zweifelhafte Stellung der Phantasie bei ihm. Die Unterscheidung zwischen sensus repraesentativi et affectivi stammt aus derselben Quelle und ist völlig unhaltbar. Repraesentativi sensus sollen das Gehör und das Gesicht, affectivi der odoratus, gustus, tactus sein, als ob mit den letzteren keine Auffassung verbunden wäre und die erstenen keine Freude oder Trauer mit sich bringen könnten. Die forma spiritualis oder immutatio spiritualis und ihr Verhältnis zur immutatio naturalis ist, soweit uns erinnerlich, gar nicht behandelt und spielt doch bei Thomas eine große Rolle. Der Hauptgrundsatz der Alten, wonach die Kenntnis beurteilt wurde, ist beiseite gelassen. Cognoscens in actu est cognitum in

actu. Die Kenntnis ist nicht bloß eine *repraesentatio*, sondern die strikteste *unio* zwischen Erkennendem und Erkanntem. Es musste, sollte die Erkenntnistheorie dazu dienen, dem Sensualismus und Idealismus entgegenzutreten, gezeigt werden, worin dieses einende Moment liegt. Nach dem Verfasser sind die *sensus* teils passiv, teils aktiv; bei Thomas ist es stehende Redeweise, dass aller *sensus*, insoweit er auffaßt, passiv ist. Der *intellectus agens* und der *intellectus possibilis* sind bei Thomas zwei „*virtutes*“ der einen selben Seele, soweit diese immateriell und vernünftig ist; dem Verfasser sind sie bloß zwei *operationes ejusdem facultatis*, von denen die eine den Anfang, die andere den Schluss macht (S. 57; vgl. S. th. I, qu. 79, art. 4; ad IV; Übers. III, S. 352—354). Seite 68 fällt der *intellectus* sogar als identisch zusammen mit der Substanz der vernünftigen Seele (*identificatur cum substantia simplici animae*) und ist diese selber fähig, Ideen hervorzubringen. Solche Identifizierung aber der Potenzen mit der Substanz der Seele verwirft Thomas mit den härtesten und schärfsten Ausdrücken. Die Folge dieser Ansichten des Verfassers ist eine völlige Unklarheit seiner Darstellung über die vernünftige Erkenntnis. In der Erklärung der „Evidenz“ weicht er ebenso ganz und gar von Thomas ab. Nach Thomas ist ein Satz oder ein Princip evident klar, wenn alles Erkennbare, also alles Vermögen, gekannt zu werden, aktuiert, d. h. actu erkannt ist. Im Widerspruchsprincip z. B. oder im Satze $2 \times 2 = 4$ ist nichts weiteres mehr zu erkennen. Da fehlt dann jede Möglichkeit des Irrtums. Nach dem Verfasser wird, im Grunde genommen, eine Evidenz erkannt, weil sie eben evident ist. Seite 102 spricht er von dem Unterschiede zwischen Wesenheit und Existenz. Er nennt denselben einen „realen“. Aber in welchem Sinne? Weil sowohl Wesenheit wie Existenz Gegenstand der wirklichen Erkenntnis sein können. Das nennen wir einen Unterschied secundum rationem. Was der Verfasser ausdrücklich leugnet, das behauptet ebenso ausdrücklich Thomas: „*Essentia et existentia differunt sicut duae res*“, freilich nicht wie zwei Dinge, die von einander getrennt und so in der Wirklichkeit existieren können, sondern in dem Sinne, dass in jedem geschaffenen Dinge einerseits ein wirkliches Entwickelungs- oder Vollkommenungs- und Verminderungs- oder Abnahmevermögen ist, welches dem Wesen entspricht und wonach es also mehr oder minder sein kann, und anderseits eine wirkliche unteilbare Existenz sich findet, wonach im Gegenteil, soweit es ist, es nicht anders sein und kein Nichtsein haben kann. Der Verf. meint, die Beziehung zur Exemplar- resp. zur wirkenden Ursache stelle den Unterschied zwischen der *essentia*, die dem Urbilde ähnelt, und der Existenz, die auf die wirkende Ursache zeigt, her; als ob dadurch, dass der Maler auf ein Exemplar schaut, ein Unterschied im gemalten Bilde begründet würde. Das ist vielmehr die Ursache der realen Einheit im Gewirkten. Seite 218 und 226 ist von der *praemotio physica* die Rede. Wir nehmen zur Ehre des Verfassers an, dass er sich nicht klar gemacht hat, worum es sich handelt. Er nennt die *praemotio*, von welcher er spricht, eine *prævia et physica*. Aber er versteht darunter die Mitteilung des physischen Seins an den freien Akt, „*quatenus ei communicat immediate ipsum ens*“, und höchstens noch dazu die *inclinatio* „*ad adhaerendum bono universali*“. Dass der Wille vielmehr zu diesem besonderen Gute hinneigt wie zu dem Gegenteil, dies bewirkt er, der Wille, selbst und nicht kommt es von Gott, ipsa voluntas efficit, non a Deo provenit. Auch bei dieser Gelegenheit hebt der Verfasser ausdrücklich hervor, dass die Willensakte nicht realiter von der Substanz der Seele unterschieden werden (*non distinguuntur realiter*

actus illi a substantia animae, quae a solo Deo per creationem procedit), eine Lehre, die von Thomas als einer der gröbsten Irrtümer perhorresciert wird. Auf solche Weise werden die Schüler in die Irre geführt; mit Worten wird die distinctio realis zwischen essentia et existentia gelehrt und inhaltlich geleugnet; die praemotio physica wird anerkannt, aber in einem Sinne, welchen niemand verneint, und der dem wahren Sinne wie das Schwarze dem Weissen entgegensteht; der Schüler meint, er höre die Lehre des hl. Thomas, und er hört nichts wie die freien Erfindungen seines Professors. — Hätte sich doch der Verfasser, wenigstens in den Beweisen des Daseins Gottes, an die fünf packenden Beweise des heil. Thomas gehalten. Aber mit Ausnahme (S. 190) der zwei ersten, denen er das Gewicht ihrer eindringlichen Formulierung bei Thomas nimmt, führt er moderne Gottesbeweise auf, welchen nicht der geringste innere Wert, sondern höchstens ein gewisser oratorischer Glanz zukommt. — Der Punkt endlich, in welchem der Verfasser sich am meisten in Gegensatz zu Thomas setzt, ist seine Meinung über den natürlichen letzten Endzweck des Menschen. Der Verfasser erklärt weitläufig, dass das Gut, welches den Menschen, der Natur gemäfs, beseligen soll, in der Seele ist: nämlich die Kenntnis der geschaffenen Dinge und der Vollkommenheiten Gottes (S. 335). Thomas aber weist es als widersinnig, nämlich als der Natur selber, der Seele widersprechend, ausdrücklich zurück, dass ein Gut, welches in der Seele des Menschen sich findet, dessen voll befriedigende Seligkeit bilden könne (I, II, qu. 2, art. 7; Übers. Bd. V, S. 44). Die Seele ist ihrer Natur nach, wie Thomas schreibt, ein Sein, wie etwas, was im Vermögen sich findet für die Vollendung (*ipsa anima in se considerata est ut in potentia existens*). So viel nämlich die Seele versteht, um so mehr will sie, ihrer Natur nach, verstehen; ein je grösseres Gut sie will, um so grösser wird ihr Verlangen (vgl. den Eccl. in den ersten beiden Kapiteln). Man merke wohl, das ist die Natur oder das Wesen der Seele. Jedes Gut in ihr vermehrt ihren Hunger nach Gutem, sie ist wesentlich Vermögen, unbeschränktes Vermögen für die Vollendung des Seins. Was aber immer mehr, seiner Natur nach, zu etwas werden kann, und worin demnach alle Akte und Zustände, dieser Natur entsprechend, das Vermögen, den Hunger erhöhen, mehr zu werden, das schliesst, seinem ganzen Wesen nach, es aus, das Letzte zu sein, den definitiven Abschluss in sich zu enthalten. „Deshalb“, so endet Thomas, „muss man sagen, die Seligkeit sei wohl etwas der Seele Zugehöriges“, insoweit die Seele selber schaut, „aber das Gut, worin die Seligkeit bestehe, sei etwas außerhalb der Seele“ (*id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam*) und nicht etwas von der Seele Erzeugtes wie die Ideen. Und wenn (S. 341) der Verfasser meint, die Vernunft könne nicht eine über sie erhabene species intelligibilis fordern, so antworten wir, dass eben deshalb der Mensch von Natur frei ist, weil er den Besitz seines letzten Endzweckes nicht fordern kann, wie der Stein es fordert, dass er nach unten fällt, das Feuer, dass es nach oben geht. In der folgenden Quästion erörtert Thomas, dass die Seligkeit des Menschen etwas Ungeschaffenes sei, und dann Art. 8, dass sie das Schauen der göttlichen Wesenheit ist. In der 5. Quästion kommt er Art. 5 ad I dem Einwande des Verfassers zuvor. Würde der letzte Endzweck des Menschen die Anschauung des göttlichen Wesens sein, so müfste er in seiner Natur die Mittel haben, dazu zu gelangen. Er antwortet: „Weder der Mensch noch irgend eine Kreatur kann kraft ihrer Natur den letzten Endzweck erreichen“ und ad I: „Gott hat dem Menschen keinerlei natürliche Kraft (non dedit aliquid principium) gegeben, um seine Seligkeit

zu erreichen, denn das war unmöglich; aber er gab ihm den freien Willen, so dass er sich zu Gott wenden kann, der ihn selig macht. Was wir aber durch die Freunde können, das können wir selbst.“

Wir empfehlen dem Verfasser die eingehende Lektüre der fünf ersten Quästionen in der *prima secundae*. Er braucht da nicht in verba magistri zu schwören, wie es jener machen muss, der seinem Werke folgen will. Thomas bringt für jede, auch für die geringfügigste Behauptung seine schwerwiegenden Gründe. Weder der Papst noch irgend ein Anhänger des heil. Thomas beansprucht, man solle unbesehen jedes Wort im Thomas als unanfechtbare Wahrheit ansehen. Es wird nur verlangt, dass man dem Aquinaten so weit folge, wie weit seine Gründe reichen. Diese mögen, unbeeinflusst von den Vorurteilen der modernen Wissenschaft, geprüft werden; dann ist Thomas sicher, durchzudringen. Besonders möge der Verfasser vorliegenden Werkes die Definitionen der allgemeinen Begriffe, wie Thomas sie fasst, und wie er an sie seine weiteren Erörterungen knüpft, angelegentlich berücksichtigen. Er wird staunen über die Fruchtbarkeit, welche diesen Definitionen eigen ist. Leider erinnern wir uns nicht, auch nur einen der bedeutenderen Grundbegriffe, genau nach den Alten, beim Verfasser definiert vorgefunden zu haben; und doch soll sein Werk die Philosophie der Vorzeit, wie Leo XIII. sie vorschreibt, enthalten, wenn man den Worten in der Vorrede folgen wollte. Wie einfach und fruchtbar z. B. ist bei Thomas die Definition des „Schönen“. *Pulchrum est quod visu placet*. Das versteht jedes Kind. Und wer in der Wissenschaft der Alten bewandert ist, findet da den Ausgangspunkt zu den umfassendsten Spekulationen über das Schöne. Was gefällt dem Auge? Was ganz oder vollständig, was proportioniert ist in seinen Teilen, was einen gewissen Glanz hat. Fehlt dem Menschen ein Glied, überragt eines zu sehr die andern, ist der Blick düster, so mangelt im selben Maße das Schöne. Und den Weg zum geistig Schönen findet Thomas sofort, denn eben das Auge steht der Vernunft am nächsten, und deshalb verlangt das Auge die gebührende Proportion in den Teilen, weil die Vernunft es an sich hat, das Maß für die äusseren Dinge in sich zu enthalten. Wollte der Verfasser sich zuerst einmal in Thomas vertiefen und dessen Lehren nicht als Kritiker und Richter, sondern als lernbegieriger Schüler auf sich wirken lassen, er würde leicht sich von seinen Irrtümern überzeugen und mit der Gewandtheit in der Handhabung der lateinischen Sprache, die ihm eigen ist, in den Stand gesetzt sein, ein wirklich in die leuchtende Helle der thomistischen Lehre einführendes Werk zu schreiben, anstatt dass jetzt das oben angezeigte Werk vielmehr von den thomistischen Ideen, wie wenn sie eine Anhäufung von Unklarheiten wären, abzieht, als zu ihnen den Weg öffnet.

Dr. C. M. Schneider.

Pietro Cerutti: *Saggio circa la ragione logica di tutte le cose.* Vol. III *Essologia; sezione I La meccanica;* con note ed introduzione di Pasquale d'Ercole. Torino, Unione typografica.

„Unvergängliches Lob dem Genie Hegels. Ihm gebührt das Verdienst und der Ruhm, der spekulativste und grösste Philosoph des 19. Jahrhunderts zu sein.“ So wird gegen das Ende der Einleitung gesagt. Daraus kann der Leser bereits schließen, dass die Spekulation Hegels der leitende Faden in diesem weit angelegten Werke ist, dessen dritten

umfangreichen Band wir in zwei Abteilungen vor uns haben. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zu Grunde liegt, sondern auch als Subjekt vermöge fortschreitender Entwicklung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäußerung zurückkehrt. Die absolute Vernunft entäußert sich in der Natur und kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück im Geiste. Ihre Selbstentwicklung ist demnach eine dreifache: im abstrakten Elemente des Gedankens, in der Natur, im Geiste; Thesis, Antithesis, Synthesis. Der oben angezeigte dritte Band des Ceruttischen Werkes, die Essologie, beschäftigt sich mit dem „Anderssein“ oder „Aussichsein“ des Hegelschen „Gedankens“, mit anderen Worten, er beginnt die Naturphilosophie mit der Mechanik. Die Bedeutung der letzteren ist aber eine umfassendere, als man sie gewöhnlich findet. Wir können sagen, die ganze Natur, insoweit sie mechanischen Gesetzen unterliegt, ist Gegenstand der philosophischen Behandlung in diesem Bande. Der Verfasser bewundert allerdings Hegel, aber er ist nicht bloßer Nachbeter Hegelscher Formeln, sondern geht selbständig vor, allerdings nach Hegelscher Methode und Hegelschen Grundsätzen. Wer es liebt, einmal zu sehen, in welchem Gewande dieser deutsche Philosoph bei einem geistreichen, auf allen Gebieten des menschlichen Wissens bewanderten Philosophen italienischer Nationalität erscheint, wird den Auseinandersetzungen in diesem dickeibigen Werke mit großem Interesse folgen. Die Redeweise ist ungewöhnlich; nach Hegelscher Manier werden die einfachsten Wahrheiten in bombastisch klingende Phrasen gehüllt; es kostet Mühe, den Sinn zu erfassen, ehe man sich an die fremdartigen Wortbildungen gewöhnt hat. Es bleibt unverständlich, wie ein echt philosophisch angelegter Italiener bei einem Deutschen das sucht, was er bei seinem Landsmann aus Aquino weit klarer und tiefer vorgetragen finden kann. Auch bei Thomas steht ja eine bloße Idee, ein Gedanke an der Spitze aller Entwicklung und gibt dieser die umfassendste, tiefgreifendste, glänzendste Einheit. Aber dadurch, dass diese Einheit bei Thomas die wirkende Macht dieser Idee ist, die stets und nur sich selbst erfasst, sind alle jene Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten vermieden, welche die Forschungen Hegels begleiten müssen, weil dieser nicht die Macht der ewigen, alles in sich einschließenden Idee zum einheitlichen Träger der Entwicklung macht, sondern die Substanz selber der Idee. Das „Anderssein“ einer Substanz ist eben das Nichtsein des vorhergehenden Seins. Was aber nicht ist, kann auch nicht zu sich zurückkehren.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. C. Gutberlet: *Der mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung.* Paderborn. Ferd. Schöningh.

Gutberlet hat in diesem Buche Artikel gesammelt, die er seit längerer Zeit in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hatte. Einzelnes ist hinzugefügt worden, damit der Leser ein genügendes Gesamtbild der einschlägigen Untersuchungen gewinne. Gründlichkeit und Belesenheit zeichnen diese Schrift, ähnlich wie andere Werke des Verfassers, aus. Es ist dies jedenfalls ein Zeichen jener Vorurteilsfreiheit, welche der Abhängigkeit an die übernatürliche Offenbarung entspringt, dass in Abhandlungen katholisch-gläubiger Autoren die Vertreter der gegenteiligen Anschauungen mehr als ausreichend zu Wort kommen, während die letzteren katholische Schriftsteller kaum erwähnen. In der Bibliothek

eines katholischen Gelehrten wird man viele Werke der modern-ungläubigen Richtung finden, die fleißig auch gelesen werden; wie viel Schriften von katholischen Verfassern die Gegner besitzen und lesen, davon gibt die staunenswerte Unkenntnis Zeugnis, die sie mit Rücksicht auf gläubige Anschauungen an den Tag legen. Auch im vorliegenden Buche zeigt Gutberlet, wie bewandert er in den Schriften der Anhänger des mechanischen Monismus ist, und tritt völlig vorurteilsfrei denselben entgegen. Wenn er Seite 11 sagt: „Jedenfalls sträuben wir uns nicht gegen die berechtigten Ansprüche einer solchen mechanischen Naturerklärung, im Gegenteil, sie scheint uns das Weltproblem auf die einfachste Fassung zurückzuführen“, so hätten wir gewünscht, er wäre mit gleicher Freundlichkeit an die Meinungen des hl. Thomas v. Aquin herangetreten. Bekanntlich gehört darunter diejenige, welche besagt, der zeitliche Anfang der Welt ließe sich nicht durch die natürliche Vernunft beweisen, sondern sei Glaubensartikel, articulus fidei (I, qu. 46, art. 2; Übers. Band III, Seite 27—38); eine von Ewigkeit her, aus dem Nichts geschaffene Welt sei daher möglich. Gutberlet aber beansprucht, darzuthun, daß „die ewige Weltbewegung einen inneren Widerspruch einschließt“ (Seite 32). Seinen Beweis dafür wird er wohl selbst nicht ernst nehmen, jedenfalls kann er ihn im Thomas als zurückgewiesenen Einwurf finden und zwar mit unwiderleglichen Gründen. Seite 138 erklärt er es für einen „Abweg, die Pflanzen als beseelt anzusehen“; während Thomas sogar die Vermögen der Pflanzenseele, allerdings immer mit Angabe von Gründen, eingehend erörtert. Der Kant-Laplaceschen Theorie, einer Frucht weitgehender Einbildungskraft, die nicht an einem, sondern an mehreren „inneren Widersprüchen“ krankt, zollt er volle Anerkennung und hebt nur schüchtern einige Schwierigkeiten hervor. Thomas wird schroff zurückgewiesen und seine Meinung mit ihren vollwiegenden Gründen nicht einmal angedeutet. Gutberlet meint, sich der modernen Wissenschaft nähern oder gar mit ihr die Offenbarungswissenschaft versöhnen zu können, wenn er deren Principien annimmt und nur einzelne Folgerungen und Anwendungen als zu weit gehende leugnet. Leo XIII. ist in der Encyklika Aeterni Patris der gegenteiligen Meinung: „Zwischen den gewissen und zweifellos bewiesenen Ergebnissen der neueren Physik einerseits und den philosophischen Principien der Scholastik anderseits besteht kein Widerspruch . . . , vielmehr werden die Naturwesen aus der Wiederherstellung der alten Philosophie reichlichen Nutzen haben“. Möchte Gutberlet es einmal mit diesen Principien versuchen, Ordnung in die Ergebnisse der modernen Wissenschaft zu bringen.

Dr. C. M. Schneider.

Nic. Kaufmann: Die Physiognomik des Aristoteles.

Luzern. Räber et Comp.

Wie der Titel zeigt, behandelt diese Arbeit, ein Separatabdruck aus einer Festschrift, einen sehr interessanten Gegenstand. Nachdem der Verfasser seine Ansicht über die Echtheit der diesbezüglichen Schrift des Aristoteles „Φυσιογνωμονικά“ gegen Zeller, der sie für untergeschoben erklärt, hinreichend begründet und den Inhalt kurz angegeben hat, rechtfertigt er die Definition, welche Aristoteles von der Physiognomik, als von einer Wissenschaft, aufstellt; geht im zweiten Teile zur physiognomischen Semiotik über, wobei einzelne physiognomische Zeichen, wie sie Aristoteles hinstellt, besprochen werden, und vergleicht im dritten und letzten Teile die aristotelische Physiognomik mit den Ergebnissen der

neueren hierher gehörigen Forschungen, zumal Lavaters, Galls und Darwins. Der Verfasser nimmt mit Recht mehr als einmal darauf Bezug, dass der wissenschaftliche Grund für die Physiognomik die aristotelische Lehre von der menschlichen Seele als die substantiale Form des Körpers sei. Wenn Körper und Seele ein und dasselbe menschliche Sein dem natürlichen Bestande nach haben, so ist es eine notwendige Folge, dass die Beschaffenheit des Körpers Einfluss hat auf den ganzen Menschen und sein Handeln, und umgekehrt: *Corpus Cordis Opus*. Jedoch muss da die ebenfalls aristotelische Lehre danebengestellt werden, dass der Mensch eine Thätigkeit besitzt, die ihrem ganzen Wesen nach unabhängig vom Körper sich vollzieht, wenn sie auch mittels der Phantasie im Bereiche des Körperlichen ihren Gegenstand findet, wir meinen die Thätigkeit des vernünftigen Teiles. Danach bedarf die physiognomische Wissenschaft einer Einschränkung. Albertus Magnus sagt darüber (*lib. I de animalibus, tract. 2, cap. 2, de scientia physiognomiae per habitud. membrorum hominis considerata; ed. Vivès, vol. 11, S. 33*): „Diese Wissenschaft aber legt dem sittlichen Handeln des Menschen keine Notwendigkeit auf, sondern sie macht offenbar die Beschaffenheit der aus dem Blute und den sinnlichen Geistern (*spiritibus physicis et sanguine*) kommenden Neigungen, welche durch die Vernunft gezügelt werden können; wie Aristoteles meint, Philosophie sei nichts anderes als der Sieg über die sinnlichen Begierden. Zudem thut Aristoteles auch dar, mit welcher Wahrheit die physiognomische Wissenschaft vorgeht. Er erzählt, dass die Figur des Hippokrates, mit grösster Genauigkeit abgemalt, von dessen Schülern zu Philemon, einem ausgezeichneten Physiognomiker, gebracht worden sei. Nachdem dieser sie eingehend geprüft und Glied mit Glied verglichen sowie die charakteristischen Zeichen erwogen hatte, gab er sein Urteil dahin ab, dass der Besitzer dieser Figur ein gefrässiger, weibersüchtiger und betrügerischer Mann sei. Höchst unwillig beschuldigten die Schüler den Philemon, er wisse nichts, weil er über einen sehr sittlichen Mann, den alle Tugenden zierten, so geurteilt habe. Endlich teilten sie das Urteil dem Hippokrates mit und dieser bekannte, dass Philemon durchaus im Rechte sei, aber er selbst habe durch die Liebe zur Philosophie und zur Ehrbarkeit die Begierlichkeit seines Herzens überwunden und so durch die mühevoll erworbene Tugend das errungen, was die Natur ihm verweigert habe.“ Albertus Magnus nennt an derselben Stelle als magnos autores der Physiognomik Aristoteles, Avicenna, Constantinus, Philemon, den schon Aristoteles empfiehlt, Loxus, Palemon. Albertus Magnus selbst hat wohl das Beste in dieser Beziehung bis zum heutigen Tage geschrieben. Bei allen Gliedern des Leibes gibt er die genauesten physiognomischen Bestimmungen an und sagt, woraus er sie schöpft; warnt aber zugleich, danach allein sein Urteil über einen Menschen zu bilden, denn der vernünftige Geist könne über alle, auch die schlechten und stärksten körperlichen Neigungen triumphieren. Zwei dicke Quartbände (11 und 12) handeln eigens über alle menschlichen Gliedmassen und Organe; sie bieten eine wahre Fülle von Interessantem.

Dr. C. M. Schneider.

**Karl Ludewig S. J.: Die Substanztheorie bei Cartesius
im Zusammenhange mit der scholastischen und neueren
Philosophie. Fulda. Aktiendruckerei.**

Kein Philosoph vielleicht in der neueren Zeit ist so oft Gegenstand der Untersuchung von den verschiedensten Seiten her gewesen wie

Cartesius. Alle kommen darin überein, in ihm den Vater der modern-pantheistischen Wissenschaft zu erblicken, trotzdem wohl keiner unter den bedeutenderen Philosophen ihm in seinen leitenden Grundsätzen gefolgt ist. Cartesius hat nämlich offen und ausdrücklich sich von der Tradition des alten, aristotelisch-scholastischen Lehrbegriffs losgesagt; er wollte mit der Tradition der spekulativen Philosophie brechen, wie Luther mit der theologisch-dogmatischen Tradition gebrochen hatte. Gelang es ihm? Ritter (S. 4) antwortet: „Die meisten seiner Gedanken waren nicht so neu, wie seine Anhänger gewöhnlich glaubten. Seinen Grundsatz: Ich denke, also bin ich, hat man ihm im Augustin, seinen ontologischen Beweis im Anselm nachgewiesen.“ Der Verfasser vorliegender Schrift drückt das nämliche in den präzisen Worten treffend aus (S. 9): „Das Wahre, was er hat, ist nicht so neu; das Neue, was er hat, ist großenteils nicht wahr.“ Er zeigt dies an einem besonderen Punkte der Cartesianischen Lehre: an der Auffassung, welche Cartesius von der Substanz hat. Eine zweifache geschaffene Substanz kennt Cartesius: die denkende oder geistige und die körperliche oder stoffliche mit ihrem Wesensattribut der Ausdehnung. Dazu kommt dann die ungeschaffene Substanz, nämlich Gott, dessen Dasein an erster Stelle nach dem Ich erkannt wird, und kraft desselben, weil Gott nicht täuschen kann, wird die Wirklichkeit der uns umgebenden körperlichen Welt erkannt. „Substanz ist, was nichts außer sich selbst notwendig hat, damit es existiere.“ So Cartesius. Daraus zieht Spinoza die Konsequenz, dass es nur eine Substanz gibt; denn was aus sich selber heraus existiert, also die Existenz in seinem Wesen einschließt, kann nur eines sein, dessen Attribute Denken und Ausdehnung sind. „Der Körper steht im Gegensatze zur Seele“, lehrt Cartesius. Daraus fließt der materialistische und der idealistische Pantheismus; denn ein Gegensatz kann doch nicht die Grundlage für das menschliche Sein bilden, da würde ja dieses von vornherein auseinanderfallen; also ist bloß das Denken, und die Idee die Einheit oder bloß der Stoff. „Die Substanz ist an und für sich nicht erkennbar, sondern nur die Attribute;“ so etwa Cartesius. Also, das schließt Locke und der Sensualismus, ist die Zusammengehörigkeit, die Ansammlung von einer Anzahl Eigenschaften, eigentlich die Substanz; die vernünftige Erkenntnis, deren Gegenstand ja die Substanz ist, steht nur als ein Ergebnis der Kenntnis der Sinne da, deren Gegenstand die äußerer Eigenschaften sind. Und Kant schließt auf die Substanz als das notwendig unerkannte Ding an sich. Fühlte Cartesius das Gewicht dieser Folgerungen, wenn er sie auch nicht selber ausdrücklich zog? Der Verfasser macht sehr treffend auf die Widersprüche bei Cartesius aufmerksam: Freilich bedarf die Substanz niemandes, um zu existieren; aber doch besteht ein Schöpfer; — freilich sind Leib und Geist einander als zwei Substanzen entgegengesetzt; aber im Menschen ist dies eine Substanz; — freilich ist die Substanz unerkennbar; aber die Attribute des Denkens und der Ausdehnung vertreten die Stelle der Substanz. Der Verfasser sieht in dem Positiven und Guten, was Cartesius lehrt, den aus der alten Schule unbewußt hinübergenommenen Rest. Ohne das im geringsten zu bestreiten, verzeichnen wir noch einen Grund für diese positiven Lehren, den wir in dem französischen Werke eines katholischen Geschichtsschreibers gelesen haben: Cartesius hatte immer Angst vor einer kirchlichen Censur.

Dr. C. M. Schneider.

