Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 13 (1899)

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: 25.08.2025

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

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.

1. *Victor Frins*, S. J.: **De actibus humanis, ontologice et psychologice consideratis, seu disquisitiones psychologicae-theologicae de voluntate in ordine ad mores.** Friburgi Brisgoviae, Herder. 441 S. ℳ 5,60.

Nachdem der Verf. dargelegt hat, was unter einem actus humanus zu verstehen sei, erörtert er in der 1. Abteilung die Bedeutung des Zweckes und die Art und Weise, wie der Zweck verursachend in das menschliche Handeln eingreift; in der 2. das voluntarium und die Hindernisse, die ihm entgegenstehen; in der 3. und letzten die einzelnen Arten der actus humani, nämlich den Willensakt selber, die vom Willen den anderen Kräften befohlenen Handlungen und das Geniefsen. Das Buch hat, wie der Verf. in der Einleitung sagt, den Zweck, eine Lücke auszufüllen. In den Moralkompendien werden gewöhnlich die rein philosophischen Fragen nur kurz gestreift, welche sich auf die menschlichen Akte beziehen. Danach soll das vorliegende Buch gewissermafsen als Einleitung in die Moraltheologie dienen, denn es behandelt in rein philosophischer Weise und hinreichender Ausführlichkeit die Elemente des menschlichen Aktes. Ähnlich beginnt ja Thomas den moraltheologischen Teil seiner Summa mit der rein spekulativen Erörterung der Bestandteile des menschlichen Aktes. Der Verf. beteuert sowohl in der Einleitung als auch öfter im Text des Werkes, dafs er dem Aquinaten in seinen Darlegungen getreu folgen wolle. Wenn er jedoch bereits in der Einleitung hinzusetzt, er wolle dem Suarez gleichfalls folgen, und diesen ein magnum lumen nennt, so macht er sich die Erfüllung seines Versprechens etwas schwer. Ist es doch bekannt, dafs Suarez fast in jedem Artikel des hl. Thomas, den er zu erklären vorgibt, etwas zu bessern findet und nicht selten in Gegensatz zu ihm tritt. Wir haben gewifs nichts dagegen, wenn jemand dem Suarez, Vasquez, Ripalda und ähnlichen Autoren folgt; aber er möge dann nicht zu gleicher Zeit als seinen Hauptschild, „scutum potissimum", den hl. Thomas bezeichnen. In Wahrheit trennt sich der Verf. in den Hauptbegriffen offen von Thomas, mag er auch dies nicht klar ausdrücken. Wenn er in der Einleitung sagt, fast alle Seiten zeigten an, wie er auf den engelgleichen Lehrer sich stütze, so könnten wir mit demselben Rechte sagen, fast alle Seiten geben Zeugnis davon, wie der Verf. entweder dem hl. Thomas entgegentrete oder durch Stellen desselben in Verlegenheit gesetzt werde. Wir brauchen nicht lange nach Beispielen zu suchen. Gleich im Anfange, S. 4, wird vom bonum gesagt, dafs es ens alicui conveniens sei. Thomas aber weifs von dieser Begriffsbestimmung nichts. Er definiert mit Aristoteles ständig: bonum est, quod omnia appetunt. Damit stellt Thomas das Gute als den Beweggrund zum Handeln hin und zugleich als die Grundlage für die Verbindung der Geschöpfe in der Thätigkeit. Der Verf. sagt allerdings später, dafs bonum und appetibile sich decken; aber er nimmt dies in einem dem Aquinaten entgegengesetzten Sinne. Der letztere erklärt, dafs, während das Wahre nach innen, nach dem auffassenden Subjekte, treibt, das Gute den Wollenden nach aufsen trage, zum geliebten Gegenstande hin. Der Verf. aber sagt: bonum dicitur ens

in ordine ad omne, cuicunque convenit; er setzt also das Gute in die Beziehung zum Wollenden. Thomas findet somit im Guten die Richtschnur für die Einheit und Harmonie der Geschöpfe in der Thätigkeit, weil kraft des ihm anhaftenden Guten das eine vom anderen angezogen und somit nach aufsen getrieben wird; der Verf. dagegen sieht im Guten nichts als etwas rein Subjektives. Zudem schreibt der letztere, der Begriff des Zweckes sei weniger weit wie der des Guten, minus late patere notionem finis quam notionem boni. Thomas aber sagt geradezu das Gegenteil: Bonum, inquantum bonum, est finis (c. 9. III, 16, 1). Quidquid est finis, est hoc inquantum bonum (21 de Ver. 2). In Verlegenheit wird der Verf., um ein Beispiel anzuführen, gesetzt durch folgende Stelle aus Thomas (S. 78; I. qu. 44. a. 4. ad III): „Alle Dinge begehren Gott als ihren letzten Endzweck, mögen sie was immer für ein besonderes Gut erstreben" (Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcunque bonum, quia nihil habet rationem boni et appetibilis nisi secundum quod participat Dei similitudinem). Ist dies wahr, fragt der Verf., wenn wir Sündhaftes begehren? Und er weist die Antwort des Vasquez und Lessius nicht zurück, welche eine solche Redeweise offen mifsbilligen und sagen: „Wie kann man mit gesundem Sinn behaupten, der Sünder als solcher begehre nach Gott durch jenen Akt, durch welchen er sich von Gott abwendet und seine eigene Seele befleckt?" Der Verf. nimmt zu einem „sensus diminutus" seine Zuflucht, um diese Stelle im hl. Thomas sowie jene andere zu erklären, in welcher derselbe meint, der Sünder strebe, auch wenn er sündigt, nach Seligkeit. Ein solcher sensus diminutus ist gar nicht notwendig. Man darf ruhig dem Sinne folgen, den die Worte klar, auf den ersten Blick, ergeben, ohne ihn „zu mindern", wenn man nur die Lehre des hl. Thomas festhält, dafs alles Positive im Akte der Sünde von Gott herrührt und nur der Mangel, das Nichts, vom Sünder, jener Mangel, den der Sünder hätte meiden können und müssen. Der hl. Thomas folgt da, wie immer, genau dem hl. Dionysius, dem Areopagiten. Dieser schreibt: „Gott hat keinen Gegensatz;" „zu Gott steht nichts im Gegensatze." Die Sünde stellt nicht ein eigenes positives Sein Gott gegenüber. Sie bedeutet vielmehr einzig ein Abfallen von den Gaben Gottes. Der Sünder steht nur sich selbst gegenüber, seiner eigenen Natur, die da so bestimmt wie möglich betont, dafs mit den natürlichen Kräften der letzte Endzweck nicht zu erreichen ist, und zwar, wie Thomas öfter hervorhebt, propter excellentiam huius finis. Der Sünder als solcher wendet sich von Gott ab, nur insoweit Gott sein eigenes, nämlich des Sünders, höchstes Gut ist. „Er ist," wie die Schrift sagt, „der Feind seiner selbst." Gott ist alles Gute, die Fülle alles Guten. Nach Dionysius ist Gott esse subsistentibus tanquam omnium causa. Das Gute also, wonach der Sünder strebt, ist in Gott, ist eine Ähnlichkeit mit Gott. Somit begehrt auch der Sünder nach Gott, der allem, was ist, den Charakter des Guten verleiht. Nur darin täuscht er sich und fällt, dafs er dem Guten, das er als sein letztes Endziel betrachtet, Grenzen gibt, während seine eigene Natur ihm sagt, dafs kein begrenztes und beschränktes Gut ihn völlig beruhigen kann. Der Sünder nimmt, soweit er es vermag, in der sündhaften Handlung dem Guten die Verbindung mit seinem unerschöpflichen Quell, und sonach verliert auch dieses Gute, das er in der Sünde festzuhalten meint, den Charakter des Guten, sobald die Sünde vollbracht ist; vom Quell getrennt, zeigt es sich nicht mehr als Trost, sondern als Qual. Deshalb sagt Gregor d. Gr. von solchen Gütern, wenn der Sünder sie habe, so werden sie zum Ekel. Sie werden das Werkzeug der Gerechtigkeit Gottes und der Inhalt der Gewissens-

bisse. Der Mensch hat bloſs der Stimme seiner Natur zu folgen, um als letzten Endzweck seiner Thätigkeit, soweit es auf die natürlichen Kräfte ankommt, zu erkennen, daſs in der Natur ein solcher Endzweck, der ihn vollauf befriedigt, nicht sich findet. Er sündigt und zwar gegen die Stimme Gottes in der Natur selber, wenn er bei einem solchen innerhalb der Natur enthaltenen Gute stehen bleibt wie beim letzten Endzweck und es nicht auf Gott, als auf den wahren letzten Endzweck, bezieht. Die Natur mit ihren Kräften betont selber ausdrücklich die Gratuität des dem Menschen gegebenen letzten Endzieles. Sie erklärt, daſs sie durch eigene Kraft nicht zum selben gelangen kann, sondern einzig ex virtute Dei, einzig auf Grund übernatürlicher, der göttlichen Liebe gedankter Kraft. Mit dem Freiheitsbegriffe des P. Frins wird man in Thomas nur Stoff zu Verlegenheit finden. Den freiheitlichen Akt mit eigener, unabhängig bewegender Kraft ausstatten, heiſst ihn neben Gott stellen, nicht unter Gott; das heiſst somit zugleich, ihm den Charakter des Freien nehmen. Denn nur Gott ist auſserhalb des innerlich notwendigen Verbandes der natürlichen Ursachen. Nur von ihm, von seiner bewegenden Kraft kann es kommen, daſs die Kreatur frei, d. h. absehend von den stets notwendig wirkenden natürlichen Ursachen, sich selbst bestimmt. Daher ist jede Sünde notwendig Knechtschaft. Sie richtet sich nicht direkt gegen Gott, soweit er in der Fülle alles Guten, in sich selber, thront und als unerschöpflicher Quell alles Guten dasteht; sondern gegen das Gute, das Gott dem Sünder mitgeteilt und das ihn in den Stand setzt, in keinem einzigen beschränkten Gute seinen letzten Endzweck zu finden. Wir könnten die Aufzählung von Stellen in diesem Buche, die dem hl. Thomas widersprechen oder Verlegenheit in der Erklärung von Texten aus Thomas bekunden, bedeutend verlängern. Was angeführt worden, genügt, um zu bezeugen, daſs der Verf. nicht dem hl. Thomas folgt, sondern Autoren wie Suarez, Vasquez, Ripalda. Man darf demnach nicht meinen, daſs dieses Buch etwa als Einführung in die Lehre des hl. Thomas de actibus humanis dienen könnte. Aus dem Gesagten geht zudem hervor, daſs die in Betracht kommenden Begriffe wenig scharf und klar formuliert sind. Störend wirken Nachahmungen moderner, bei weitem nicht allgemeiner Schreibweise. Man liest da intellegere, intellegentia, incohatio statt inchoatio u. dgl. Wir sehen keinen Grund für solch ein Eindringen einer recht fraglichen Philologie in theologische und philosophische Werke; die Sucht nach Neuem sollte nicht so weit gehen.

2. ***Dr. Georg Hagemann:*** **Psychologie.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. 6. Aufl. Herder, Freiburg i. Br. 210 S.

In der Einleitung wird Begriff und Aufgabe der Psychologie sowie ihr Verhältnis zu verwandten Disciplinen und die Methode, nach der sie behandelt werden soll, erörtert. Der 1. Teil betrachtet das Seelenwesen, die Wechselwirkung der Seele und des leiblichen Organismus, sowie die Entstehung und Beschaffenheit des Selbstbewuſstseins. Der 2. Teil enthält die Beschreibung der allgemein menschlichen Seelenzustände. Dazu rechnet der Verf. die Empfindung, die Anschauung, das Gedächtnis, die Phantasie, die geistige Vorstellung oder den Begriff, die Versinnbildigung der Vorstellungen oder die Sprache, den Trieb, die Begierde, die Neigung, die Leidenschaft, den Willen und die Gefühlszustände. Im 3. Teile sind Modifikationen der allgemein menschlichen Seelenzustände Gegenstand der

Erörterung: die Temperamente, die Geschlechter, die Lebensalter, die Rassen- und Stammesunterschiede, der Somnambulismus, Spiritismus und ähnliche Erscheinungen. Den Schlufs macht der Hinweis auf die Charakterunterschiede bei den Menschen. Wir machen keinem ein Verbrechen daraus, dafs er dem hl. Thomas nicht folgt. Wir folgen ihm, weil uns seine Gründe gefallen. Wir haben noch nirgends Behauptungen gefunden, die besser begründet wären, wie die des Aquinaten. Der Verf. ist wenigstens so ehrlich, dafs er nicht dem Texte des hl. Thomas Gewalt anthut, um die eigenen Ansichten aus ihm zu beweisen oder in ihn hineinzulegen. Soll dieser kurze Leitfaden blofs das Thatsächliche im Seelenleben und in den Äufserungen der Seele wiedergeben, so erfüllt er vollkommen seinen Zweck und verdient Anerkennung. Wir vermissen nach dieser Seite hin nur die Ansichten über das Entstehen der Seele und den durch die höchste kirchliche Autorität festgestellten Ausdruck forma corporis für die Beschaffenheit der Verbindung zwischen Leib und Seele. Soll dagegen der Leitfaden auch die beschriebenen Thatsachen begründen wollen, so wird dieser Absicht wenig entsprochen und in ausreichender Weise bei keinem Punkte. Der Verf. hätte sich da den hl. Thomas zum Muster nehmen sollen, der das Geringste, was er aufstellt, auch sogleich begründet. Wir führen ein Beispiel an. Der Verf. weist ohne weiteres die inneren Sinne zurück, wie solche von den Scholastikern und den Alten vorgelegt werden. Thomas sagt darüber folgendes und wir machen darauf aufmerksam, wie er von jeglichem, was er sagt, den Grund beibringt; man soll ihn kontrollieren können (I. q. 78. a. 4; Übers. III. Bd. S. 342): „Da die Natur nicht ermangelt, das zu geben, was notwendig ist zur Erreichung des Zweckes, so müssen ebenso viele Thätigkeiten im Leben der Sinne angenommen werden, als es für das Leben eines vollendet sinnbegabten Wesens hinreichend ist. Und können mehrere dieser Thätigkeiten nicht auf ein einziges Princip zurückgeführt werden, so mufs man mehrere Vermögen annehmen; denn ein Vermögen ist nichts anderes wie das nächste Princip für die seelische Thätigkeit.“ Hätte der Verf. diese Begründung der Vielheit in den Sinnesvermögen sich zu eigen gemacht, so würde er nicht bald von der Seele als dem unmittelbaren Princip der Thätigkeit sprechen und bald von der Notwendigkeit, Vermögen anzunehmen. Ist die Seele unmittelbar Princip der Thätigkeit, so bedarf es nicht der Annahme von Vermögen; und sind Vermögen da, so vollenden diese durch ihre Thätigkeit die Seele, aber letztere entwickelt sich nicht selber. Sehen wir, wie folgerichtig Thomas weiter schliefst: „Nun wird zum Leben eines vollendet sinnbegabten Wesens nicht nur erfordert, dafs es einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand auffafst, wenn derselbe gegenwärtig ist, sondern auch, wenn er nicht gegenwärtig ist. Sonst würde ein solches Wesen sich nicht in Bewegung setzen können, um etwas Abwesendes zu suchen, wie wir dies bei den Tieren sehen, die sich von Ort zu Ort bewegen. . . . Einen Eindruck aber empfangen und ihn bewahren oder behalten kommt im Bereiche des Körperlichen nicht von ein und demselben Princip. Denn was weich und feucht ist, nimmt einen Eindruck wohl gut auf, behält ihn aber schlecht; das Gegenteil gilt vom Trocknen und Harten. Da also das sinnliche Vermögen die Thätigkeit eines körperlichen Organs ist, so mufs ein anderes Vermögen dafür bestehen, dafs die Sinnes-Eindrücke gut aufgenommen, und ein anderes, dafs sie festgehalten werden. — Sodann ist es dem sinnbegabten Wesen notwendig, dafs es nicht nur die Dinge suche oder vermeide, insofern dieselben den äufseren Sinnen angenehm oder widerwärtig vorkommen, sondern auch insofern sie nach anderen Seiten

hin Nutzen oder Schaden bringen. So flieht das Schaf den Wolf, nicht weil dessen Farbe als solche seinen Augen widerwärtig ist, sondern als den Feind seiner Natur. Und ähnlich sammelt der Vogel Strohhalme, nicht weil dies seinen äufseren Sinn ergötzt, sondern um sein Nest zu bauen. Da also dergleichen Eigenheiten der äufsere Sinn nicht auffafst und doch für solche Auffassungen ein Princip da sein mufs, so ist ein weiteres Vermögen anzunehmen, verschieden von den äufseren Sinnen, das da nicht vom Einflusse des äufserlich Wahrnehmbaren in seiner Thätigkeit verändert wird. — So richtet sich also auf die Auffassung der äufserlich wahrnehmbaren Eigenschaften der äufsere Sinn, ein jeder mit dem ihm eigenen Gegenstande, und der Gemeinsinn, der die Gegenstände der äufseren Sinne, also das Weifse z. B. vom Süfsen unterscheidet und die Thätigkeit des einzelnen Sinnes selber wahrnimmt, da kein Sinn seine eigene Thätigkeit wahrzunehmen vermag. Zum Festhalten und Bewahren dieser Eindrücke dient die Phantasie oder Einbildungskraft, die da eine Schatzkammer ist für die von den äufseren Sinnen empfangenen Eindrücke. Der Auffassung jener Einzelheiten aber, welche von den äufseren Sinnen nicht ausgeht, wendet sich der Instinkt zu, auch Schätzungskraft genannt (vis aestimativa). Und zur Bewahrung dieser Eigenheiten oder Formen dient das Gedächtnis. Von letzterem ist dies ein Zeichen, dafs das Princip des Gedächtnisses in den Tieren von der Auffassung kommt, dafs etwas schädlich oder nützlich ist. Die Natur des Vergangenen selber gehört zu den Eigenheiten oder Formen, die da aufgefafst werden." Der Verf. spricht am Ende von den Zuständen, welche heutzutage Hypnotismus, Spiritismus und ähnlich genannt werden, fügt aber kein Wort der Erklärung hinzu. Sie lassen sich wissenschaftlich erläutern nur mit Hilfe dieser fünf inneren Sinne, die der Verf. zurückweist oder in seiner Weise auffafst. Er hat viel über das Gefühlsvermögen, bringt aber nichts vor, was die Annahme eines eigenen Gefühlsvermögens zu rechtfertigen geeignet wäre. Er meint, die Seele bilde sich Vermögen heran. Er verwechselt da Vermögen mit Zuständen in den Vermögen. Letztere sind mit der Natur gegeben. Wenn er S. 63 zu betonen scheint, dafs der wahrgenommene Gegenstand nicht identisch sei mit dem wirklichen, so öffnet er dem Skepticismus Thür und Thor! Nach S. 74 soll das Gedächtnis blofs in der Seele sein, aber doch mit dem Gehirn zusammenhängen. Wie dieser Zusammenhang zu denken sei, ist nicht angegeben.

3. ***Dr. Friedrich Harms***: **Psychologie.** Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. Heinrich Wiese. Leipzig, Griebens Verlag (L. Fernau). 204 S.

Dr. Harms hat als Professor der Philosophie in Berlin während etwa 13 Jahre eine reiche akademische Thätigkeit entfaltet. Nach seinem Tode, der im Jahre 1880 eintrat, gab aus seinem Nachlasse H. Wiese, einer von seinen begeistertsten Schülern, eine Metaphysik heraus, eine Methode des akademischen Studiums, eine Logik, Ethik und eine Rechtsphilosophie oder genauer eine Grundlegung für eine solche. Dazu tritt nun jetzt die Psychologie. Man darf kein System dieser Wissenschaft in dem angezeigten Buche suchen; aber wer es liest, wird eine Fülle anregender Gedanken finden. Es mag mit dem Ursprunge dieses Werkes zusammenhängen, dafs die materialistischen, idealistischen und pantheistischen

Gegner, d. h. solche, die sich einer Einseitigkeit in der Auffassung des Wesens der Psychologie schuldig machen, ausreichend zu Worte kommen, die gesunden Ansichten aber des Verf. selber zwar klar und scharf vorgelegt werden, jedoch zumeist eine eingehende Erörterung und Begründung vermissen lassen. Dafs der Verf. es versteht, seine Meinungen spekulativ, in überzeugender Weise zu begründen, geht aus manchen Abschnitten hervor. Wenn er meint, Aristoteles habe „die Physik der Seele bearbeitet" und „die scholastische Philosophie die Metaphysik der Seele dargestellt", so beruht dies auf Unkenntnis beider Arten von philosophischer Behandlung. Ebenso wenn er sagt, Aristoteles erkläre, dafs das weibliche Kind eine Mifsgeburt sei, dafs das Weib zwischen Tier und Mann stehe. Aristoteles nennt in seiner drastischen Ausdrucksweise das weibliche Kind einen mas occasionatus. Damit spricht er aber durchaus nicht dem Weibe das vollmenschliche Wesen ab, sondern betont blofs genau dasselbe, was wir ebenfalls ausdrücken wollen, wenn wir vom „schwächeren" Geschlechte reden. Ein Irrtum ist es, wenn der Verf. den Tieren eine vernünftige Seele zuschreibt, die nur einen Grad tiefer stände wie die menschliche. Alle die Geschichten, die da mit Rücksicht auf Tiere erzählt werden, beweisen nicht, dafs Tiere allgemeine Ideen haben und auf Grund derselben volle Freiheit oder die Herrschaft über ihre Thätigkeit. Gerade aber dies, die Fähigkeit, allgemeine Ideen zu erwerben, macht das Wesen der Vernunft aus. Derartige Geschichten von Tieren, wie sie da erzählt werden, waren auch den Alten bekannt. Man denke an den Löwen des Caracalla. Geist ist Identität von Subjekt und Objekt, nicht in der Substanz, sondern in der Thätigkeit allein. Erfreulich ist es, wie warm der Verf. für die individuelle Unsterblichkeit der Seele eintritt und die Gröfse Gottes anerkennt. „In der Logik bekennt er Gott als die Wahrheit, in der Metaphysik als die unendliche Vollkommenheit, in der Ethik als den Erlöser." Das Buch ist empfehlenswert.

4. ***Dr. Constantin Gutberlet:*** **Allgemeine Metaphysik.** 3. Auflage. Münster, Theissing. 279 S.

Wir begnügen uns, die 3. Auflage dieses Buches anzuzeigen. Die Auffassungen, welche in demselben vertreten werden, sind schon so oft in dieser Zeitschrift in verschiedenartigster Form erörtert, beziehungsweise bekämpft worden, dafs wir den Leser darauf verweisen können. Mit Rücksicht nur auf die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung erschien uns der Standpunkt des Verfassers in etwa, vielleicht blofs dem Ausdrucke nach, geändert. Er will mit Suarez zugeben, dafs ein unverändertes ewiges Geschöpf keinen Widerspruch in sich enthalte; nicht aber, dafs ein veränderliches Wesen von Ewigkeit her geschaffen sein könne. Geht der Verf. in seiner „Milde und Versöhnlichkeit", wie er sagt, noch weiter und „behauptet nur, dafs sich kein Widerspruch nachweisen lasse", so verstehen wir diesen weiteren Schritt in der Milde und Versöhnlichkeit nicht. Dafs ein Widerspruch sich nicht nachweisen lasse und dafs er nicht darin enthalten sei, scheint uns genau dasselbe zu sein. Was sich nicht nachweisen läfst, das besteht für den vernünftigen Menschen nicht. Was die Sache selbst anbetrifft, so ist ein unverändertes Geschöpf das Unmögliche. Wie die Unveränderlichkeit eine Vollkommenheit des Schöpfers ist, so kommt die Veränderlichkeit wesentlich dem Geschöpflichen zu. Es ist dies also keine „mittlere Stellung", sondern die direkte Leugnung der Ansicht des hl. Thomas, die

dieser wohl begründet. Wenn nur ein unverändertes Geschöpf ewig sein kann, dann kann eben Gott keine Welt von Ewigkeit her schaffen. Besser thäten diese Autoren daran, die Gründe zu widerlegen oder auch nur objektiv anzuführen, welche den Aquinaten bestimmen, eine Weltschöpfung von Ewigkeit her für möglich zu halten.

5. *H. G. Opitz:* **Grundrifs einer Seinswissenschaft.** 1. Band: **Erscheinungslehre.** 1. Abteilung: **Erkenntnislehre.** Leipzig, Hermann Haake.

Wir haben es in diesem Werke wieder mit einem ganz neuen System der Philosophie zu thun. Nachdem der Verf. dem Königsberger Philosophen in der Vorrede das höchste Lob gespendet hat, erklärt er: „Es mufs erst der letzte Rest der Kantschen Lehre vom Apriorismus und den Kategorieen beseitigt sein, ehe für die Erkenntnislehre die Bahn wieder frei und es ermöglicht wird, die ihrem Gebiete angehörigen Fragen einer ihrem Wesen angemessenen Lösung zugängig zu machen.“ Es ist dies ein heute auf dem Gebiete der modernen Philosophie gewöhnlicher Vorgang, dafs man Kant hochpreist, aber von seinem System nichts wissen will. Ob man in jedem einzelnen Falle ein besseres an die Stelle setzt? Wir glauben dies mit Rücksicht auf das vorliegende Werk verneinen zu müssen. Kant anerkennt wenigstens noch eine Substanz in den Dingen, wenn er auch der Ansicht ist, sie werde von uns nicht in erschöpfender Weise oder selbst nicht in ihrem notwendigen Wesen erkannt. Der Verf. des oben angezeigten Werkes aber scheidet die Substanz ganz und gar vom Bereiche des Erkennens und, wie es scheint, auch des Seins aus. Er gibt als den Gegenstand des vernünftigen Erkennens nur die äufserlichen Erscheinungen an. Da diese aber zum Bereiche der Sinne gehören, müfste er folgerichtig jede vernünftige Erkenntnis leugnen. Er schreibt S. 120: „Alles, was wir in Bezug auf die Aufsenwelt denken und erkennen, bewegt sich auf den durch diese vier Richtungen angedeuteten Bahnen, ist in ihnen völlig und seinem ganzen Umfange nach eingeschlossen.“ Diese Bahnen aber sind: I) Das räumliche Verhalten a) der Sachen an sich, b) der Sachen im Verhältnis zu einander; II) das zeitliche Verhalten a) der Sachen an sich, b) der Sachen im Verhältnis zu einander.“ Das Erkennen also richtet sich einzig auf die Dinge, soweit sie den Bedingungen von Zeit und Raum unterstehen. Die Substanz aber sieht von Zeit und Raum in ihrem Begriffe ab. Was der Mensch, der Stein, die Pflanze an sich ist, wird von Zeit und Raum nicht eingeschlossen, ist allgemein und notwendig. Von der Substanz Mensch z. B. aus, steht nichts dem entgegen, ob viele Menschen sind oder wenige, ob sie hier leben oder dort, zu jener Zeit oder zu dieser. Da nun aber das Allgemeine und Notwendige in den Dingen Gegenstand der Vernunft ist, nämlich die Substanz, so nimmt der Verf. diesem Vermögen den Gegenstand und somit seine Berechtigung, überhaupt zu sein. Derselbe beachtet viel zu wenig die Grundlage jeglichen Erkennens: die Einheit. So weit erkannt wird, herrscht Einheit; nicht Gleichheit, sondern Einheit. Diese selbe Substanz oder Wesenheit, die im Dinge das Vermögen für das Sein der Wirklichkeit bildet, ist im Innern der Vernunft beim Erkennen das Vermögen oder die Idee, um gerade diese Wirklichkeit zu erfassen und keine andere. Sowie das nämliche Vermögen der menschlichen Substanz viele Menschen zu wirklichen Menschen macht, sobald es den äufseren Stoff formt, so ist dieses Vermögen der menschlichen Substanz in der Vernunft aller, die demgemäfs erkennen, die Form und

damit der Grund für das Erkennen der äufseren Wirklichkeit eines Menschen. Danach mufs jedes Erkennen, sobald es seinen natürlichen Verlauf nimmt, sich immer auf jene Wirklichkeit richten, deren allgemeine Substanz im Innern der Vernunft als Idee oder Begriff sich findet. Deshalb sagt Aristoteles recht scharf: „Was ist, das wird erkannt", quod est, cognoscitur. Die Brücke zwischen innen und aufsen, zwischen der Vernunft und der Wirklichkeit ist die Substanz als formendes Vermögen in der Vernunft und als formendes Vermögen im Stoffe.

6. ***Pietro Ceretti:*** **Saggio circa la ragione logica di tutte le cose.** Vol. IV: **Essologia, Sezione II, la Fisica, parte Ia della Fisica et parte IIa della Fisica.** Turino. Unione typografico-editrice.

Wir haben vor einiger Zeit den 3. Band dieses höchst umfangreichen Werkes angezeigt. Der 4. Band zählt ebenfalls an die 1000 Seiten. Wie der Titel besagt, wird darin die Physik spekulativ-philosophisch behandelt. Zu Grunde gelegt ist das Hegelsche System. Es ist jammerschade, dafs ein reich unterrichteter und scharf denkender Kopf wie der des Verfassers sich bei der Hegelschen Spekulation beruhigen kann und sie in höchst ausführlicher Form in Italien einbürgern möchte. Wir wollen nicht sagen, dafs Ceretti sklavisch dem deutschen Philosophen folgt; aber die Veränderungen, die er anbringt, sind eher Verschlechterungen wie Verbesserungen. Er hätte nicht die Grundideen seiner Philosophie in einer fremden Nation zu suchen brauchen, obgleich ja an und für sich darin nichts Tadelnswertes liegt. Sein Landsmann, der hl. Thomas von Aquin, hätte seinem emporstrebenden Geiste eine weit bessere Stütze geboten.

7. ***Eduard v. Hartmann:*** **Schellings philosophisches System.** Hermann Haake, Leipzig. 224 S.

Hartmann erklärt in der Vorrede mit vollem Recht, die „im letzten Menschenalter betriebenen erkenntnistheoretischen, psychologischen und ethischen Studien hätten vor der Metaphysik krampfhaft die Augen verschlossen und deshalb auf einen Punkt geführt, wo man zu fühlen beginnt, dafs man in Sackgassen sich verrannt hat und dafs ohne Metaphysik nicht auszukommen ist." Auch darin hat er recht, dafs „das exaktnaturwissenschaftliche Zeitalter seinem nahen Ende entgegengeht" und darum „eine Naturphilosophie oder naturwissenschaftliche Metaphysik wiedergewonnen werden müsse, welche die Brücke schlägt über die jetzt bestehende Kluft zwischen den Naturwissenschaften einerseits und der modernen Geisteskultur andererseits." Aber wenn er sich bemüht, zu zeigen, dafs Schellings Naturphilosophie den Ausgangspunkt zu bilden habe, von dem aus die Verbindung zwischen den Erscheinungen der Natur und der Metaphysik hergestellt werden müsse, so ist Hartmann durchaus auf falschem Wege. Dies geht schon daraus hervor, dafs Schelling, wie H. selbst hervorhebt, in seiner Naturphilosophie gar keine brauchbaren Theoreme niedergelegt hat. Gegen das Ende seines Lebens soll er das Richtige erkannt haben; aber er hat es nicht mehr schriftlich auseinandergesetzt. Oder vielmehr, um uns noch genauer auszudrücken, H. meint, aus mehreren Bemerkungen schliefsen zu müssen, dafs Schelling in seinem hohen Alter zur Erkenntnis fruchtbarer Wahrheiten nach dieser

Seite hin vorgedrungen sei. Wir brauchen uns gar nicht damit zu befassen, was Schelling, der so viel und so oft seine Ansichten, und zwar auch seine Grundprincipien, gewechselt hat, am Ende seines Lebens gelehrt haben würde. Gänzlich unbezweifelte Sätze von ihm geben uns die Sicherheit, dafs sein ganzes System von vornherein völlig ungeeignet ist, um metaphysisches Licht in die Naturerscheinungen zu bringen. Schon die folgende Behauptung kann als Beleg dienen (S. 158): „Um der Zweckmäfsigkeit willen der Natur einen bewufsten Verstand als Urheber vorauszusetzen, wäre das Grab aller Philosophie.“ Wo kein Zweck ist, da ist Zufall; Zufälliges aber ist kein Gegenstand von Wissenschaft. H. meint, es sei ein Irrtum, zu wollen, dafs die menschliche Wissenschaft nach Gewifsheit strebe. Wissen heifst nichts anderes wie gewifs sein. Gegenstand des Wissens ist das Notwendige und Allgemeine. Wenn H. blofs die Thatsachen der Naturäufserungen aufzählen will, so ist das keine Metaphysik der Naturwissenschaft. Dann sind wir so weit wie vorher, nämlich wir stehen vor der exakt-wissenschaftlichen Naturforschung. Die Metaphysik soll diese Erscheinungen der Natur sammeln, auf einheitliche Grundprincipien zurückführen und damit auf ein festes, unverrückbares, durchaus gewisses Fundament dieselben stellen. Der grofse Grundfehler der Naturphilosophie bei Schelling und Hartmann ist eben das Unbewufste, Zwecklose, Unbestimmte als erster Ausgangspunkt. Folgender Satz wird dies verdeutlichen (S. 44): „Die reine Substanz des Bewufstseins oder das Bewufstsein in seiner reinen Substanz oder das rein substantielle Bewufstsein ist ein aller wirklichen Bewegung, allem wirklichen Bewufstsein vorausgehender Grund; es ist nicht mit einem Aktus von Wissen oder Wollen verbunden, nicht Bewufstsein von sich, sondern Urbewufstsein von Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit. Zwischen dem Bewufstsein in seiner blofsen Wesentlichkeit, als blofs wesentlich gesetzter Einheit, und dem Bewufstsein in seiner Wirklichkeit als wirklich gesetzter Einheit liegt die Welt in der Mitte. Nicht ein ursprüngliches, wenn auch noch so herrliches Wissen ist dieses Urbewufstsein, sondern ein Sein in Gott.“ Die Monisten rühmen sich, ohne irgend eine Voraussetzung zu denken, und werfen uns vor, wir liefsen unsere Wissenschaft von den Voraussetzungen abhängen, die der Glaube an die Hand gibt. Aber sie wollen nicht einsehen, dafs auf ihrer Seite die allermeisten Voraussetzungen gemacht werden. Der Unterschied zwischen den ihrigen und den Voraussetzungen, die in unseren Glaubensartikeln enthalten sind, ist an erster Stelle dieser, dafs sie uns nie etwas Vernunftloses in unseren Glaubensartikeln nachweisen können; nie können sie darlegen, dafs die Glaubensartikel unsere Wissenschaft beschränken oder ihr Fesseln anlegen. Wohl aber sind die Voraussetzungen, die ihrem Wissen leitend voraufgehen, offenbar widerspruchsvoll, und gilt da im wahren Sinne des Wortes das Credo, quia absurdum. Was ist denn das: ein Bewufstsein ohne Wissen? Was ist denn das: eine wesentlich gesetzte Einheit und im Unterschiede davon: eine wirklich gesetzte Einheit? Was soll dies heifsen: Das rein substantielle Bewufstsein geht allem wirklichen Bewufstsein voraus? Ist das substantielle kein wirkliches, oder ist das letztere ohne Substanz und Wesen, ohne Inhalt? Was kein wirkliches Bewufstsein ist, das soll ein Urbewufstsein von Gott sein, in seiner Wahrheit und Einheit. Hat also Gott kein wirkliches Bewufstsein? Und hat er wenigstens keines von seiner Schönheit, Ewigkeit, Unendlichkeit, sondern blofs von seiner Wahrheit und Einheit? Hier heifst es fortwährend: Credo, quia absurdum. Der Irrtum indes bleibt im Laufe der Zeiten inhaltlich immer derselbe wie die Wahrheit. Schelling und mit

ihm Hartmann meinen, zwischen dem Urbewufstsein, wobei kein Wissen ist, und dem wirklichen Bewufstsein als wirklich gesetzter Einheit liege die Welt, nämlich alle Entwicklung in Raum und Zeit. Genau dasselbe sagte, wie die Philosophumena berichten, zur Zeit, als die Apostel lebten, Simon der Magier (vgl. Areopagitica. Die Schriften des hl. Dion. vom Areopag. Eine Verteidigung der Echtheit von C. M. Schneider; Regensburg 1884. S. 192 u. ff). Auch er nimmt dieses „unbewufste Urbewufstsein" an; nur dafs er nicht gerade diesen Ausdruck gebraucht, welcher den Widerspruch offen an der Stirne trägt. Simon lehrt: „Das Vermögen ohne Ende ist derjenige, von dem gesagt worden: Er ist, Er war und Er wird sein (*ἥντινα δύναμιν ἀπέραντον φησί τὸν ἑστῶτα, στάντα, στησόμενον*). Wenn sich derselbe in den sechs Principien, aus denen die Welt entsteht und sich entwickelt (*ῥίζας καλεῖ νοῦν καὶ ἐπίνοιαν, φωνὴν καὶ ὄνομα, λογισμὸν καὶ ἐνθύμησιν*), ganz herausgebildet haben wird (*ἐξεικονισθῇ*), dann wird er auch der Substanz, der Gröfse, der Vollendung, also dem nun durchaus wirkliches Sein (*ἐνεργείᾳ*) gewordenen Vermögen nach ganz und gar der unerzeugten und unmefsbaren Potenz entsprechen und nichts von dieser Potenz (des Urvermögens, dem Simon auch vollkommene, wenn auch unentwickelte Vernunft zuschreibt) wird dem wirklichen thatsächlichen Sein mangeln." Etwas weiter nennt Simon die Rückkehr des Urvermögens zu sich selbst (*δύναμις ἡ ἀπέραντος*; potestas infinita übersetzt Schneidewin) „das Schauen seiner selbst in der Entwicklung zu wirklicher Thatsächlichkeit", „die Ruhe im eigenen Vermögen". Dionysius, der Areopagite, widerlegt Wort für Wort, und zwar mit Nennung des Namens Simon, diese Irrtümer (de div. nom. c. 6, § 2) und schreibt: „Trotz der Weisheit, deren sich Simon in diesen Fragen rühmt, mufs man diesem Manne sagen, dafs seine Reden thöricht sind, und selbst seine Ausdrucksweise, sein Stil ist widernatürlich."

In letztvergangener Zeit wurde ein Artikel veröffentlicht, der nachweisen wollte, dafs der Areopagite ein Schüler des Plotinus sei und die Werke des Areopagiten nur Auszüge darstellten von den Vorträgen des Plotinus, wie etwa ein Student gemäfs der Vorlesung des Professors in seinem Kollegienheft nachschreibt. Behauptet war viel, bewiesen nichts. Bei offenkundigen Verschiedenheiten und Gegensätzen war die Erklärung sehr leicht: Dionysius habe eben seinen Lehrer bisweilen nicht recht verstanden. Wir raten dem Verf. dieses Artikels, das nächste Mal als Thema seiner Auseinandersetzungen zu nehmen, dafs Thomas v. Aquin von Suarez abgeschrieben habe, seine theologische Summa sei ein blofser Auszug aus den Vorträgen des Suarez, kommen Verschiedenheiten vor oder Gegensätze, so ist die Erklärung nicht schwer. Thomas hat eben den Suarez nicht hinreichend verstanden, und das war um so eher möglich, als Suarez sich so oft widerspricht. Die Wahrheit, welche auch Hartmann feststellt, ist die, dafs Plotinus dem Schelling sehr verwandt ist, dafs, wie H. sagt, Schelling weit klarer geschrieben haben würde, hätte er noch eingehender, wie er gethan, den Plotinus studiert. Es ist eben die Grundidee bei allen beiden, bei Plotinus und Schelling, dieselbe wie bei Simon magus: die Idee vom Urvermögen, das sich durch die Welt hindurch zu sich selbst hin entwickelt. Da tritt die Welt notwendig in die Natur oder Wesenheit Gottes ein. Der Areopagite aber, der alle die Ausdrücke kennt, welche Simon, der Magier, mifsbraucht, stellt den richtigen Sinn gemäfs der hl. Schrift fest. Auch er sagt, Gottes Natur sei unbegreifbar, sowie Simon seine *ῥίζα* oder *σίγη* als *ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτος* bezeichnet; aber er setzt hinzu, nicht weil das göttliche Sein blofses Vermögen für unmefsbare Entwicklung sei, weil ihm also etwas

mangele, könne es von uns nicht begriffen werden, sondern wegen seiner Fülle und allseitigen Vollendung. Auch Dionys. sagt, von Gott komme alles Sein, ja, Gott sei das esse subsistentibus; aber er fügt hinzu tanquam omnium causa, als die wirkende Ursache von allem. Hier ruht die Lösung aller Schwierigkeiten, von denen Hartmann spricht. Dionysius drückt kurz und scharf diese Lösung aus, wenn er sagt (div. n. c. 6, § 2): „Zur ersten Ursache steht nichts im Gegensatze" (*αὐτῇ — τῇ πάντων αἰτίᾳ — γὰρ οὐδὲν ἐναντίον*). Anstatt eines elenden Urvermögens, das selber nichts kann und hat, und von welchem Simon ebensogut sagt wie Schelling und Hartmann, es trete, in seiner widerspruchsvollen Selbstentwicklung, in das Wesen aller Dinge als Teil ein oder sei dieses Wesen, gehört sich an die Spitze des Seins eine stets in sich vollendete Seinsfülle, in der keinerlei Gegensatz von Vermögen und Thatsächlichkeit, von Potenz und Akt sich findet, die da reinste Thatsächlichkeit, nichts als Existenz ihrem Wesen nach ist. Man sieht es im 1. und 2. Kapitel, wo H. viel von der Substanz, vom Ding an sich des Kant nach Auffassung Schellings spricht, wie er die Verlegenheit fühlt, eine wirkliche Substanz und damit wirkliche Dinge zu erweisen. Er stimmt nicht mit Schelling überein, der die sinnliche Aufsenwelt für ein Erzeugnis der Einbildung hält, nicht mit Kant, der Raum und Zeit blofs als Formen im Auffassenden kennt; aber er weifs auch nicht, aus dem unbewufsten Urbewufstsein, das sich selber nicht gehört und erst in der Entwicklung, also vermittels der Welt Wirklichkeit erhalten soll, das Wirkliche abzuleiten. Und dafs er darin verlegen ist, dies weist auf sein spekulatives Talent hin. Es läfst sich einmal mit diesem monistischen Urvermögen, mag man es Ding an sich oder absolutes Ich oder unbewufstes Bewufstsein oder Identität oder sonstwie nennen, nichts machen. Credo, quia absurdum, müssen die Pantheisten bei Annahme eines solchen mangelhaften Princips sagen. Aber steht an der Spitze des Seins eine reine Wirklichkeit als unbedingte und unbeschränkte Seinsfülle, dann verhält sich die Sache anders. Wer etwas hat, kann geben. Wie vom Maler auf die Leinwand die Möglichkeit übergeht, bemalt werden zu können, so geht von der Fülle der Wirklichkeit, von der Existenz jenes Seins, das dem Wesen nach Wirklichkeit und nichts als Wirklichkeit ist, wie der Mensch nichts als Mensch, das da somit alle Wirklichkeit in sich enthält, die Möglichkeit oder das Vermögen auf das Nichts über, sein zu können, an der Wirklichkeit teilzunehmen. Es besteht dann ein wirkliches Vermögen für die Wirklichkeit eines Menschen, ein wirkliches Vermögen für die Wirklichkeit eines Steines. Es bestehen wirkliche Substanzen, soweit nur immer die reine Wirklichkeit die Möglichkeit mitteilt, etwas zu sein der Gattung nach. Es bestehen wirkliche Persönlichkeiten, soweit die reine Wirklichkeit die Möglichkeit mitteilt, etwas zu sein dem Einzelbestande nach. Es besteht wirkliche Freiheit, soweit die reine Wirklichkeit das Vermögen mitteilt, unabhängig von jeglicher begrenzten Ursächlichkeit zu handeln, an keine vorhergehende Neigung zu einem beschränkten Gute notwendig gebunden zu sein. Alle Wirklichkeit bleibt immer Gott. Er ist esse subsistentibus, tanquam omnium causa. Nichts besteht neben dem göttlichen Sein. Alles ist nur, soweit es an dieser Fülle der reinen Wirklichkeit teilnimmt. Den Dingen eigen ist nur das Nichts; dieses allein ist aufserhalb Gottes, der reinen fürsichbestehenden Wirklichkeit. Dafs also die Vermögen der Dinge: ihre Gattungs-Substanz als Vermögen für Sein, ihr Einzelbestand als Vermögen für eigene Thätigkeit, ihre Fähigkeiten und Kräfte als Vermögen für bestimmte Art von Thätigkeit, wirkliche sind, das ist von Gott, damit sind die Dinge in Gott, in der Wirklichkeit, wie Paulus

sagt: In Ihm sind wir, leben wir, bewegen wir uns. Aber dafs kein Ding das andere ist, dafs keines alle Vollkommenheiten hat und somit der Entwicklung offen steht oder dem Vergehen, und Ähnliches, was Mangel bedeutet, danach sind die Dinge nicht, sie stammen vom Nichts, das ist ihnen, und zwar ganz und gar selbständig, zu eigen, das hat keine äufsere Ursache in ihnen verursacht. Gott allein kann etwas zu eigen geben, weil er sich selbst gehört. Es ist der unendlich vollkommenste Selbstbewufstseinsakt. Er schaut auf einmal und zugleich in sich ganz und gar erschöpfend sich selbst, und er schaut auf einmal und zugleich alles Vermögen, das durch Teilnahme an seiner Wirklichkeit für eine gewisse Zeit Sein gewinnt. Sein Einflufs auf das Geschöpf und auch auf den freien Willen kann diesem nie schaden, kann nie beengen, ebensowenig wie die Wirklichkeit die Dinge und ihre Thätigkeit beengt oder ihnen schadet. Sein Einwirken zieht dem freien Willen keine Schranken, an die der nachfolgende Akt gebunden wäre. Es ist zugleich mit der Wirklichkeit des Aktes. Also nur wie der Akt selber, seine Wirklichkeit, den freien Willen bethätigt und vollendet, so bethätigt ihn an erster Stelle Gott und vollendet ihn. Auch die Sünde tritt nicht in direkten Gegensatz zu Gott. Alles, was in ihr positiv Sein hat und was in ihr Vollendung besagt, ist von Gott, nimmt teil an seiner Wirklichkeit. Nur insoweit ist der Sünder im Gegensatze zu Gott, als Gott das Heil des Menschen will und deshalb ihm Vernunft und freien Willen als Anteil seiner Natur verliehen hat. Nur dadurch, dafs der Sünder der Stimme der eigenen Vernunft und dem Streben des Willens nach dem Unendlichen sich entgegenstellt, tritt er in Gegensatz zu Gott, denn er tritt in Gegensatz zur eigenen Natur, die Gott ihm gegeben. Es gibt keine Schwierigkeit in der fruchtreichen Metaphysik, von der H. spricht, wenn eine reine Seinsfülle, wie sie der Glaube lehrt und wie die blofse Vernunft auf sie hinweist, als Urquelle und steter Halt alles Seins an die Spitze gestellt wird. Dann fallen auf einmal alle die Absurditäten fort, welche mit einem bettelhaften Urvermögen, das alles bereichern soll, verbunden sind. H. will eine voraussetzungslose Wissenschaft. Es gibt keine solche Wissenschaft, ebensowenig wie es eine Freiheit der Wissenschaft gibt. Das sind Phrasen, von denen sich ein so grofser Philosoph wie Hartmann losmachen sollte. Nichts in der Welt ist wesentlich so gebunden wie die Wissenschaft. Ihr Gegenstand ist das Notwendige; überzeugenden Beweisen mufs der Verstand zustimmen, Freiheit beginnt erst beim Willen. Sonderbarerweise sprechen diejenigen am meisten von Freiheit der Wissenschaft, die sonst alle Freiheit leugnen. Ebenso verhält es sich mit der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. Man würde einen Astronomen auslachen, der voraussetzungslos über den Lauf und die Natur der Sterne schreiben und forschen wollte. Jede Wissenschaft setzt ihren Gegenstand voraus, wie das Ohr den Schall, das Auge die Farbe. Die Metaphysik soll nicht das Sein hervorbringen, sie soll die allgemeinsten Gesetze, die im Sein walten, erforschen. Und da ist das allerallgemeinste Gesetz dieses, dafs etwas um so mehr ist, je mehr es der Wirklichkeit sich nähert. Was nur Möglichkeit hat, um zu sein, das ist weniger als das, was Wirklichkeit hat, und nach verschiedenen Seiten hin ist es gar nicht. Die Wirklichkeit kann nie dem Wissen Schranken ziehen, aufser etwa wie die Sterne dem Astronomen, die Pflanzen dem Botaniker Regeln vorschreiben, der pythagoreische Lehrsatz dem Mathematiker. Ist das, was der Astronom weifs und lehrt, im offenen Gegensatze zu der Thatsächlichkeit in der Sternenwelt, so ist seine Lehre Unsinn und sein Forschen ein leeres. Der Glaube aber enthält nichts wie die Enthüllung

der reinsten Wirklichkeit, kraft deren alle Dinge, die bestehen, wirkliche sind. Ist also die Wirklichkeit die Regel und der Maſsstab des Seins, so kann der Glaube nur die Augen öffnen, er kann nur das Gebiet der Wissenschaft erweitern. Ähnlich würde das Gebiet der Optik erweitert, wenn man genau das Wesen des Lichtes kännte. Wir nehmen hier Wirklichkeit, wenn wir von der reinsten Wirklichkeit sprechen, im weitesten, unbedingtesten Sinne. Wie das Licht die Helligkeit aller Körper ist, nicht aber diese Körper selbst, sondern wesentlich von ihnen geschieden; wie das Feuer im Ofen die Wärme aller Zimmer ist und doch nicht die warmen Zimmer selber; — so ist Gott die Wirklichkeit aller Dinge, von dem alles, was wirklich ist, dies hat, daſs es wirklich ist; und doch ist Gott nimmer das Wesen dieser Dinge. Vielmehr eben weil Gott wesentlich nichts als Wirklichkeit ist, kann er nimmer das Wesen eines Dinges sein, das nur im Vermögen für das Sein besteht und somit erst durch die wirkende Kraft der reinen Wirklichkeit ein wirkliches wird. Kein Ding bringt in seiner Substanz die Wirklichkeit mit, und selbst eine solche Substanz hat nur Vermögen für Sein, insoweit eine reine Wirklichkeit existiert, wie ein Ding nur Vermögen hat, um sichtbar zu sein, inwieweit Licht existiert, dessen Wesen es ist, hell zu sein. Deshalb nennt der Psalmist Gott „sein Leben", „seine Stärke", „seine Geduld"; er sagt, seine „Substauz sei bei Ihm"; denn alle diese so bezeichnete Wirklichkeit hat er nur durch Teilnahme an Gottes Kraft, an Gottes Wirklichkeit. Wenn Gott schafft, so ist das keine Thätigkeit, deren Wirkung auſserhalb Gottes wäre: sie ist bloſs virtualiter transiens. Nur das Nichts, das da Kraft erhält, ist auſserhalb Gottes; soweit es Kraft und Wirklichkeit hat, nimmt es an der reinen Wirklichkeit Gottes teil und bleibt in Gott, wie Paulus sagt. Gott ist gegenwärtig in den Dingen durch sein Wesen (essentia), indem dadurch die Substanz oder das Wesen des Dinges ein wirkliches Vermögen für Sein wird. Gott ist gegenwärtig in den Dingen durch seine Macht (potentia), indem dadurch die Kräfte und Fähigkeiten des Dinges wirklich geeignet werden zu entsprechender Thätigkeit. Er ist gegenwärtig durch seine Gegenwart (praesentia), indem die Dinge immer ihr wirkliches Sein in Gott haben, Er die Wirklichkeit bleibt, an der sie teilnehmen. Dieses Princip ist weit fruchtbarer für die Metaphysik, wie wenn man an die Spitze des Seins ein leeres Vermögen setzt.

8. *Kirchmann:* Philosophie. Leipzig, Weber.

Auf etwa 270 kl. Oktavseiten will der Verf. einen „Katechismus" aller Zweige der Philosophie bieten. In einen Katechismus gehören vor allem objektiv feststehende Wahrheiten. Der Verf. aber gibt einzig seine Spekulationen zum besten, die er obendrein nicht im mindesten beweist. Er verwechselt zuvörderst Philosophie und Metaphysik, wenn er sagt, „Philosophie sei die Wissenschaft, welche die höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und des Wissens zu ihrem Gegenstande hat." Um Philosoph im vollen Sinne des Wortes zu sein, muſs man nach ihm ein langes und reiches Leben hinter sich haben, viel gereist sein, mit allen Klassen der Gesellschaft in Verkehr stehen, die Erfahrung von guten und bösen Thaten, von Trost und Reue besitzen. Er kennt nur zwei geistige Vermögen innerhalb des Wissens: Wahrnehmen und Denken, als ob beides nicht zusammengehörte. Die Unsterblichkeit der Seele hält er, trotz Plato und Aristoteles, für unbeweisbar. Das Sittliche hat nach dem Verf. seine einzige Richtschnur in äuſserlichen, menschlichen Geboten, mag

diese der Familienvater oder das Stammeshaupt geben. Von einer inneren Richtschnur, der menschlichen Vernunft, nach der doch, um sittlich zu sein, auch rein die menschlichen Gebote vorschreiben müssen, spricht er nicht. Die Religion ist rein Gefühl. Der Kampf zwischen ihr und der Wissenschaft ist ein notwendiger. Die heutigen Religionen sind für ihn alle im Verfall begriffen. Christus hat die Religion der Indier abkopiert. Wir lieben nicht jene philosophischen Bücher, die aus der Philosophie das Recht ableiten wollen, alles Mögliche behaupten zu dürfen, ohne dafs sie den mindesten Beweis versuchen. Es genügt nicht, zu sagen, wie der Verf. es thut, dafs die Philosophie voraussetzungslos sei, damit man alle Hirngespinste als Wahrheit ausgeben könne. Das Gesetz, welches für die Philosophie noch weit mehr gilt wie für die übrigen Zweige des menschlichen Wissens, ist die Vernunft, d. h. das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, wie sie aufsen und innen, im Sein, gegeben ist. Sie soll sich nicht vermessen, Wahrheit machen zu wollen; sie soll sich der Wahrheit, wie sie objektiv besteht, unterwerfen. Dazu gehört aber anderes wie Reisen und mit allen Klassen der menschlichen Gesellschaft verkehren. Solche Bücher ziehen durch den Titel an. Wer möchte nicht gern einen „Katechismus der ganzen Philosophie“ haben, in welchem alles Wichtige und Notwendige kurz enthalten ist und wo er sich in Bedenken und Zweifeln Rats holen kann? Aber nicht selten geht es so, wie bei diesem Katechismus. Man ist enttäuscht, wenn man ein solches Buch in der Hand gehabt hat. Es läfst sich eben nicht alles Wissenswerte in würdiger und nützlicher Weise auf ein paar Seiten zusammendrängen.

9. *Dr. med. Wilh. Stern:* **Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft.** Ferd. Dümmler, Berlin. 471 S.

Der Verf. zählt zu den Vertretern einer unabhängigen Ethik. Er hält allerdings die Religion nicht gerade für eine der Ethik feindliche Macht; aber er ist der Meinung, dafs sie unnötig sei und wenn sie belassen werde, einzig den Zweck haben könne, der Ethik, wie er sie versteht, als Werkzeug zu dienen. Und was versteht er unter Ethik? Er sagt so: „Das Wesen der Sittlichkeit oder das wirkliche Grundprincip der Ethik ist der Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe.“ Aber damit stellt er das Gebiet höchstens fest, auf dem die Ethik sich bewegt. Ein Trieb kann kein Grundprincip sein; es kommt darauf an, wie der Trieb geregelt wird, nach welchen Grundsätzen man ihm zu folgen hat. Und dies um so mehr, als der Verf. unter dem „Psychischen“ auch die Tiere einbegreift, sonach das Gebiet des Ethischen über das gewöhnliche Mafs hinaus erweitert. Lohn und Strafe haben als mafsgebende Principien des menschlichen Handelns nach ihm nur Geltung in den verschiedenen Religionen, und deshalb stehen die letzteren insgesamt auf einer niedrigeren Stufe als seine Ethik. Sie können Durchgangsstufen zu dieser sein und somit ihr dienen; aber die wahre Ethik ist weit über allen Glauben erhaben. Und doch spricht auch er von der Ruhe des Herzens und der inneren Freude, die einer guten That als Lohn folgt. Da ist das Grundprincip der Alten fruchtbarer, das der Verf. wohl erwähnt, aber nicht eingehender würdigt. Bonum est, esse secundum naturam. Zur Natur des Menschen gehört als leitender Teil die Vernunft. Also ist vor allem es eine wesentliche Eigenheit der

Sittlichkeit, dafs der Mensch sich von der Stimme der Vernunft leiten läfst. Der Natur des Menschen entspricht es, dafs kein beschränktes Gut, also kein in der sichtbaren Welt enthaltenes Gut, auch nicht die Erkenntnis der durch letztere vermittelten Wahrheit ihm volle, endgültige Ruhe gibt. Demnach mufs die schliefsliche Vollendung des Menschen über die Natur und ihre Kräfte hinaus liegen. Darin liegt auch das Princip, welches der Verf. eigentlich meint, nämlich die Dahingabe des eigenen wahrnehmbaren Vorteils und der eigenen Bequemlichkeit zu Gunsten anderer Wesen, der sog. Altruismus, mit eingeschlossen. Denn weil die abschliefsende menschliche Vollendung nicht innerhalb der Grenzen seiner Natur liegt, deshalb kann der Mensch ruhig alles, was die natürlichen Kräfte in ihm gewinnen können, zu Gunsten anderer darangeben und verliert nichts. Der Verf. kann noch lange warten, ehe die Menschen ohne Aussicht auf Lohn oder Strafe ihre Thätigkeit einrichten. Man soll nicht eine Sittlichkeit verfechten, die gegen die Natur des Menschen ist. Das Werk des Verf. hat viele Vorzüge. Es verrät eine grofse Belesenheit, viel Liebe zu philosophischer Forschung, eine grofse Darstellungsgabe. Aber dem Inhalte nach vereinigt es alle Unzuträglichkeiten jener (idealistischen, materialistischen und Religions-) Systeme, welche im 1. und 2. Teil geprüft werden.

10. *J. G. Vogt:* **Das Wesen der Elektricität und des Magnetismus auf Grund eines einheitlichen Substanzbegriffes.** Leipzig, E. Wiest Nachf.

Dieses Schriftchen ist ein Auszug aus des Verf. gröfserem Werke, das denselben Titel trägt. Er will alle elektrischen, magnetischen, Licht- und ähnliche Erscheinungen aus dem von ihm neuentdeckten Wesen der Elektricität erklären. Dieses Wesen wird auf einen einheitlichen Substanzbegriff zurückgeführt. Der letztere besteht in den Verdichtungsenergieen des Äthers und der Körperform. Wenn ein Äther die ganze Welt kontinuierlich füllt; wenn es neben den Ätheratomen oder Ätherenergieen Körperatome gibt; wenn beiderlei Atome in stetem Kampf miteinander sind; wenn ein Verdichtungscentrum dadurch entsteht, dafs ein Körperatom nachgiebig ist; wenn der Äther Teilchen von den Atomen abzusprengen versucht, um selber ein Dichtigkeitscentrum herzustellen; — dann liefse sich ja über die Zuverlässigkeit eines solchen Substanzbegriffes reden. Nun aber sagt der Verf. selbst: „Niemand kann sich über die Natur des Äthers, vor allem in seinem Gegensatze zu den Körperatomen, irgendwelche Rechenschaft geben. Man legt ihm nach Belieben irgendwelche Eigenschaften bei, die man gerade für unerläfslich hält, um gewisse Erscheinungen zu erklären. Der Äther wird von jedem zugestutzt, um ihn den zu erklärenden Eigenschaften anzupassen“ (S. 35). Er hätte hinzufügen können, dafs man diesem deus ex machina auch die einander entgegengesetztesten Eigenschaften beilegt. Der Verf. wird uns deshalb gestatten, sein Fundament für eine neue Naturphilosophie für ein recht schwankendes anzusehen. Er spricht (S. 54) von den „leicht befiederten Überlieferungen einer naiven Scholastik“, und auf derselben Seite verwirft er mit grofser Entschiedenheit als „das Ungeheuerlichste, was die moderne Weltanschauung heute noch in ihrem Busen birgt“, genau dasselbe, was bereits diese „naive Scholastik“ ebenso entschieden, aber noch dazu mit Hinzufügen von Gründen, verworfen hat: „die unvermittelte Fernwirkung“. Wollte der Verf. sich mit dem Wesen des Lichtes bekannt machen, wie dieses Aristoteles, Albertus d. Gr. und

Thomas v. Aquin eingehend und begründend darlegen, so würde er vielleicht zu einer festeren Grundlage einer Naturphilosophie nach dieser Seite hin kommen. Das Licht ist im Bereiche des Sichtbaren nur (vis activa) Kraft, erste Ursache aller Bewegung in den Dingen und somit zuvörderst Ursache der Wärme. Vermittels der Bewegung ist es in allen Dingen die erste chemische Ursache (primum agens chimicum) und erst, als reflektiert, leuchtet es. Elektricität, Magnetismus und ähnliche Kräfte sind immer wieder am Ende Licht, nur wechselt das Substrat, auf welches und in welchem das Licht wirkt. Es wird desto besser gelingen, das Licht als chemische erste Ursache darzustellen und experimentell zu zeigen, je mehr man dazu kommt, die besonderen, trennenden Eigenschaften der verschiedenen Körper zu entfernen. Unter dem Lichte, als chemischem Agens, erst erscheint der Zusammenhang und die Einheit der Körperwelt (vgl. Bd. XI. S. 93—232 meines Thomaswerkes. Regensburg, Manz).

11. *Erdmann Langner:* **Pestalozzis anthropologische Anschauungen.** Inauguraldissertation. Breslau, Galle.

Der Verf. will aus sämtlichen Schriften P.s die Ansichten desselben über die menschliche Natur zusammenstellen. Er behandelt demnach die Kräfte der Menschennatur, nämlich die des Körpers, des Geistes und des Herzens, sodann die Entwicklung des Menschen uud die Menschen als Ganzes, als Menschengeschlecht. In einem 2. Teile legt er die Quellen der Anschauungen P.s vor; die hauptsächlichste unter diesen ist Rousseau. Die Schrift kann allen ernsten und vor allem den christlich-gläubigen Pädagogen dazu dienen, sich zu überzeugen, wie viele Fehler in den Theorieen P.s sind. Der Grundfehler ist die Verneinung der Erbsünde. P. spricht und denkt immer so, als ob unsere Natur als eine gute oder wenigstens als indifferente für Gut und Böse zur Welt käme. Seine Erziehungsmethode findet sich in Widerspruch mit der Thatsache, die einmal besteht und die der Apostel mit den Worten ausspricht: „Das Fleisch begehrt wider den Geist; denn das eine steht im Gegensatze zum andern.“ Deshalb kann und konnte seine Erziehungsmethode keinen Erfolg haben, so achtungswert auch der persönliche Charakter P.s war. Ist ein Erfolg zu verzeichnen gewesen, so rührt er daher, dafs man sich, uubewufst, von dem Gewichte der Thatsache gedrängt, von der Theorie entfernte und dem eigenen guten und praktisch angelegten Charakter nachgab.

12. *Dr. med. Heinrich Sachs:* **Die Entstehung der Raumvorstellung aus Sinnesempfindungen.** Habilitationsschrift. Breslau, Schletter.

Nicht so sehr die Entstehung der Raumvorstellung wird in diesem Schriftchen erörtert, wie die Materialien gewissermafsen dazu geliefert. Der Verf. beachtet fast ausschliefslich die physiologische und medizinische Seite gemäfs den Ergebnissen der modernen Forschung.

13. **Denken und Handeln** von Fr. Fr., den deutschen Männern und Frauen gewidmet. Berlin.

Der ungenannte Verf. findet es für gut, über die Pflicht, zu arbeiten, Frauenbewegung, Gesundheitspflege, Landwirtschaft (heutzutage unvermeidlich), die 4. Dimension, Religion und Kirche und Ähnliches dem

deutschen Volke Ermahnungen zu unterbreiten. Er will für die Frauen kurze Röcke, damit sie nicht beim Aussteigen aus dem Wagen auf den Boden fallen und auch besser arbeiten können. Ein Freund der katholischen Kirche ist er nicht, er prophezeit deren baldigen Untergang und kann wohl zur Not jene Priester ertragen, die sich für ihre Gemeinden aufopfern, aber nicht die prunksüchtigen und hoffärtigen. Dagegen hat's ihm der Negus Menelik angethan. Er ist ihm ein selbstbewufster Herrscher und ein selbstbewufster Christ. Wahrscheinlich geht der Verf. nächstens nach Abessynien und betreibt dort die Durchführung seiner Reformen, wenn die deutschen Männer und Frauen sich hartnäckig zeigen.

14. ***Dr. Eduard Fechtner:*** **John Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert.** Stuttgart, Frommanns Verlag. 296 S. 5 *M.*

Wir haben dieses Buch mit wahrem Vergnügen gelesen. Die Gröfsen der modernen Philosophie lernt man in ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit erst verstehen, wenn man die innere und äufsere Entwicklung kennt, welche sie durchgemacht haben. Das Leben Lockes gehört zu den interessantesten. Es fällt in eine äufserst bewegte Zeit der Geschichte Englands. Die erste, sog. blutige Revolution mit ihrem tragischen Ausgange berührt die erste Jünglingszeit Lockes; und die zweite, sog. glorreiche Revolution sieht den „Nationalphilosophen" des englischen Volkes als thätigen, regen Anteil nehmenden Begünstiger. Sehr angenehm berührt zumal die Unbefangenheit, mit welcher der Verf. über das Verhältnis Lockes zur katholischen Kirche spricht. „Ich mufs aufrichtig gestehen," schreibt Locke aus Cleve, „die katholische Religion ist etwas ganz anderes, als wir sie uns in England vorstellen. Ich habe jetzt andere Anschauungen von ihr als früher, da ich mich an einem Orte befand, der voll von Vorurteilen ist und wo man von den Dingen nur durch Hörensagen weifs. Ich habe noch keine so gutmütigen und höflichen Leute getroffen wie die katholischen Geistlichen. Ich habe von ihnen viele Gefälligkeiten erfahren, die ich immer dankbar anerkennen werde." Darauf sagt der Verf.: „Schade, dafs Locke dieser seiner Überzeugung nicht treu geblieben ist und die katholische Kirche später doch nur wieder danach beurteilte, was er durch Leute seines Glaubens darüber vernommen", und dafs er, wie später bemerkt wird, die katholische Religion, wie sie am Hofe Ludwigs XIV. praktiziert wurde, mit der eigentlichen katholischen Religion verwechselte. Das Urteil Lockes, wonach es ein Widersinn ist, sechs bis acht Jahre der kostbarsten Jugendzeit mit der Erlernung zweier toter Sprachen zu verbringen, unterschreiben wir vollständig. Die Darstellung der inneren philosophischen Entwicklung Lockes zeigt so recht, wie tief das 16. Jahrhundert in der spekulativen Wissenschaft gefallen war. Es war kein Jahrhundert des Lichts, sondern des Dunkels. Die gewöhnlichsten philosophischen Grundwahrheiten verblafsten derart, dafs man meinen konnte, sie seien verloren gegangen. Locke rühmt sich, darauf gekommen zu sein, dafs der Mensch aus der sichtbaren Welt, vermittels der Sinne, vernünftige Kenntnis schöpfe, dafs also alle Kenntnis von den Sinnen beginne. Aber diese Wahrheit war in der Zeit der Scholastik allgemein anerkannt. Nur hat diese die störenden Irrtümer Lockes nicht damit verbunden. Die Erfahrung bleibt immer notwendige Erkenntnisquelle, aber nicht, wie bei Locke anscheinend, die einzige. Locke konnte sich beruhigen. Kein Katholik meint, dafs die Offenbarung Gottes auf dem Sinai und durch Christus

„übertroffen werde durch die Aussprüche des siebenhügeligen Rom". Einem ‚exakten' Gelehrten der Neuzeit stehen solche Worte schlecht an, die von krasser Unwissenheit zeugen.

15. *Otto Gaupp:* **Herbert Spencer.** Stuttgart, Frommann (E. Hauff). 160 S. 1,75 ℳ.

Herbert Spencer ist der Philosoph der Entwicklungstheorie Darwins, der ihn „den gröfsten, jetzt lebenden Philosophen Englands nennt, vielleicht jedem der früheren ebenbürtig". Dr. Gaupp legt in diesem Buche das Leben Spencers in fesselnder Sprache vor und führt in den Inhalt seiner Werke ein. Spencer hat sein Wissen nicht aus den Schulen. Vielmehr war er in der Schule faul und machte wenig Fortschritte. Sein Vater, der Lehrer war, bemerkte aber, dafs der Knabe Freude an der Natur und am Zeichnen hatte. Er pflegte diese Neigung in praktischer Weise und bald kam Spencer, noch nicht 20 Jahre alt, zu der Idee, die sein ganzes Leben beherrschen sollte: zur Theorie der Entwicklung, nicht zur Lamarckschen, sondern zu einer eigenen, die sich mehr der späteren Darwinschen näherte. Alle Zweige des menschlichen Wissens hat er dann, unter unsagbaren Opfern, nach den Grundsätzen dieser Theorie bearbeitet und ist noch jetzt, im hohen Alter von 78 Jahren, damit beschäftigt. Es ist zu bedauern, dafs so viel Geduld und Anlage und sittliche Kraft mit einem Beginnen verbunden wird, dessen Grundlage offenbar falsch ist, weil gegen die Natur und gegen alle Erfahrung. In der Natur sehen wir wohl, dafs reife Früchte faulen, aber nicht, dafs aus faulen Früchten nach und nach reife werden. Nicht aus dem Unvollkommenen kommt das Vollkommene, sondern umgekehrt ist das Unvollkommene ein Abfallen vom Vollkommenen. Grofse Meister stehen, der Geschichte nach, an der Spitze der verschiedenen Künste und Wissenschaften; die Schüler sind geringeren Wertes. Spencer konstruiert die Welt, wie es ihm vorkommt, dafs sie konstruiert sein müfste, oder wie er selbst sie gemacht hätte; nicht wie die Thatsachen dazu anleiten. Er findet, dafs Wissenschaft und Religion immer im Kampfe lagen. Das Gegenteil ist wahr, Jahrhunderte lang waren beide in innigstem Bunde geeint. Er will beide dadurch versöhnen, dafs beide einen unkennbaren Gott an die Spitze stellen, und vernichtet beide damit. Ist Gott unkennbar, so ist Religion unmöglich und die Wissenschaft führt zum Nichts; denn was an sich unkennbar ist, das hat auch kein Sein. Die Religion sagt thatsächlich, dafs Gott über alles natürliche Mafs kennbar ist und dafs wir, einzig wegen der gegenwärtigen Schwäche unserer Vernunft, ihn für jetzt nicht erkennen. Dies über das System Spencers. Das Buch Gaupps ist frei von Überschwenglichkeiten, urteilt über die Person Spencers, wie dies nicht mehr als recht erscheint, in sehr anerkennender Weise und bespricht objektiv die einzelnen Teile des Systems.

16. *Dr. Max Krieg:* **Die Übertragung der Platonischen „Gesetze" durch Philipp v. Opus.** Herder, Freiburg i. B. 1,20 ℳ.

Bekanntlich ist das Buch über die Gesetze zwar von Plato, aber die Redaktion oder die ganze äufsere Gestalt des Werkes stammt von Philippos von Opus, einem Schüler Platos. Der Verf. widmet seine Schrift der Untersuchung, was für Änderungen Philipp vorgenommen, welches Verhältnis obwaltet zwischen dem Werke Platos und der uns vorliegenden Bearbeitung. Die Darstellung ist sehr anregend.