

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 14 (1900)

Artikel: Zur neuesten philosophischen Litteratur [Fortsetzung]

Autor: Glossner, M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761993>

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: 14.02.2026

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

scheiden zwischen natürlichem und übernatürlichem Wissen. St. Thomas weiß dies; und eben darum ist er im stande, echte, wahre Kritik zu üben. Er kennt den Proclus und führt auf ihn das Buch *de causis* zurück. Was Wahres in demselben ist, erkennt er unumwunden an und citiert dasselbe auch bei Behandlung rein natürlicher Wahrheiten. Der Verfasser der Areopagischen Schriften aber gilt ihm als Apostelschüler, als Apostolischer Vater, so recht eigentlich als Eckstein der wissenschaftlichen, echt kirchlichen Überlieferung.

Der Neuplatonismus ist der schroffste Gegensatz zum Christentum. Grundsätzlich stellt er sich dem Übernatürlichen entgegen und beschränkt sich ausschließlich auf das angeblich rein Natürliche und Menschliche. Daher ist derselbe aber auch dem modernen Rationalismus und Naturalismus, ob bewusst oder unbewusst, so sehr sympathisch. Das Christentum steht der Denkweise des rein irdischen Menschen so fremd gegenüber, daß dieser selbst nach der Offenbarung durch den Sohn Gottes nicht fasst, was vom Geiste Gottes stammt. Um die Glaubenswahrheiten in ihrer Tiefe, ihrer Tragweite und ihrem wunderbaren Zusammenhänge zu verstehen, d. h. um übernatürlich denken zu lernen, braucht der Menschengeist selber erst die Gaben der Einsicht und des Wissens; um sie aber zu durchdringen, sie zum lebendigen Eigentum zu machen, die höchste aller Gaben des heil. Geistes, die heilige Weisheit. Der grosse heilige Dionysius weist uns den Weg zu diesem erhabenen Ziele. Es ist derselbe, welchen uns der hl. Apostel Jakobus zeigt (I, 5 ff.) mit den Worten: „Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter, et non improperat: et dabitur eis. Postulet autem in fide nihil haesitans: qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur; non ergo aestimet homo ille quod accipiat aliquid a Domino.“



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.



1. Überweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. II. Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 8. Aufl. Berlin 1898.
2. N. Kaufmann, *Elemente der aristotelischen Ontologie*. Luzern 1897.
3. P. Jos. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. V. I. Romae 1899.
4. Dr. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin 1899. Lf. 1—4.
5. O. Keutel, *Über die*

Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer. Wiss. Beil. des Jahresber. der 2. städt. Realschule Leipzig 1896—1897. 6. Beda Adlhoch, Praefationes ad Artis scholast. inter occident. fata. Brunae 1898. 7. Dr. Ehrenfels, System der Werttheorie. I. II. Leipzig 1897. 8. Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. I. Bd. bis Kant. Leipzig 1899. 9. W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. I. u. II. B. 2. Aufl. Leipzig 1899. 10. P. N. Cossmann, Elemente der empirischen Teleologie. Stuttgart 1899. 11. W. Deutschthümler, Über Schopenhauer zu Kant. Wien 1889. 12. E. Markus, Die exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant. Leipzig 1899.

Der in achter Auflage erscheinende zweite, die mittlere (patristische und scholastische) Zeit behandelnde Teil des (1) Überweg-Heinzeschen Grundrisses weist dieselbe mit Beifall zu begrüßende Neuerung auf, die wir an der Bearbeitung des zweiten Teiles der Neuzeit hervorgehoben haben, nämlich die Mitbethätigung specieller Kenner der betreffenden Abschnitte. Mag darunter auch die Einheit der Grundanschauung leiden, so tritt dieser Gesichtspunkt in einem vorzugsweise geschichtlichen Werke gegen den Vorteil der grösseren Treue und Vollständigkeit zurück. Vor allem aber ist für den vorliegenden Band der Gewinn an Objektivität und tieferem Verständnis in Auschlag zu bringen, Eigenschaften, welche Darstellungen des Stiefkindes der modernen Philosophiegeschichtschreibung, wie es die Scholastik leider noch immer ist, vielfach vermissen lassen. Das Vorwort bemerkt hierüber: „Herr Dr. Baumgartner hat die §§ 19—29 — die Anfänge der Scholastik — und Herr Dr. Th. M. Wehofer O. Praed., Professor an der Minerva in Rom, hat die §§ 30—37 — die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik — durchgesehen und ergänzt.“ Um jedoch den Anteil des an zweiter Stelle genannten Gelehrten an dem betreffenden Abschnitte richtig zu beurteilen, wird der Leser die Bemerkungen desselben im 13. Bande des Jahrbuches S. 504 ff. berücksichtigen müssen.

Da eine Geschichte der Philosophie nicht umhin kann, selbst ein Stück Philosophie zu repräsentieren, d. h. einen bestimmten Standpunkt in Einteilung, Verknüpfung und Beurteilung der geschichtlich vorliegenden Anschauungen und Systeme zu vertreten, so wird dies von vornherein ungeachtet der vorwiegend geschichtlichen Tendenz des Grundrisses auch in unserem Falle als zutreffend anzunehmen sein. Dies trifft umso mehr zu, als es sich um eine Epoche handelt, die den grössten Wendepunkt des menschlichen Geisteslebens in sich schliesst, den Ursprung des Christentums.

Die patristische Periode wird als die Zeit der Genesis der christlichen Lehre bezeichnet. „Sie lässt sich von der apostolischen

Zeit bis auf die Zeit Karls des Großen herabführen und in zwei Abschnitte zerlegen, welche sich durch das Konzil von Nicäa gegeneinander abgrenzen, nämlich die Zeit der Genesis der Fundamental dogmen, in welcher die philosophische Spekulation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht, und die Zeit der Fortbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der feststehenden Fundamental dogmen, in welcher die Philosophie als ein die bereits fixierten Fundamental dogmen rechtfertigender und bei der ferneren Dogmenbildung mitwirkender Faktor sich von der dogmatischen Lehre selbst abzuzweigen beginnt“ (S. 4). Diese „untrennbare Verflechtung“, deren Annahme auch das Verhältnis zwischen Patristik und Scholastik in ein falsches Licht stellt, bedarf der Einschränkung und der Korrektur; denn wenn die Väter der „Philosophie“ den Glaubensinhalt als die wahre, alle Wahrheit umfassende Weisheit gegenüberstellen, so waren sie sich doch des Unterschiedes natürlicher Wahrheiten und geoffenbarter deutlich genug bewusst, umso mehr da schon der heil. Paulus das den Weisen der Welt verschlossene „Geheimnis“ (der Menschwerdung, Erlösung, Gnade, Auserwählung) von der aus der Betrachtung der Schöpfung zu gewinnenden Gotteserkenntnis bestimmt unterschied. Als Beispiel diene Tertullian, der auf das unwillkürliche Zeugnis der (in diesem Betracht) von Natur christlichen Seele, das sie von der Existenz des einen wahren Gottes ablegt, so entschiedenes Gewicht legt, während er andererseits die Übervernünftigkeit der specifisch christlichen Lehren in einer dem Ausdruck nach übertriebenen Weise hervorhebt. Ohne Grund geschieht es, wenn man in dieser Beziehung zwischen Vätern und Scholastikern einen Gegensatz statuieren und behaupten möchte, dass jene nur eine fides quaerens intellectum gekannt und zwischen religiösen Wahrheiten, die der Philosophie und Theologie gemeinsam seien, und solchen, die dem Glauben und der Theologie ausschließlich angehörten, einen Unterschied nicht gemacht hätten.

Zu den Fiktionen des Grundrisses gehört die Unterscheidung einer urchristlichen und einer „altkatholischen“ Kirche, Welch letztere im Gegensatz zur paulinischen Richtung zur Nebeneinanderstellung von Sittengesetz und theoretisch verstandenen, auch seinerseits gesetzlich normiertem Glauben geschritten sei, während sich „die aus den paulinischen Anschauungen hervorgehende Dialektik“ immer wieder in neuer Form im Augustinismus, in der Reformation, dann auch in der theologischen und philosophischen Ethik der neueren Zeit bekundet habe (S. 12).

Bezüglich des Ursprungs unserer Evangelien zeigt der Grundriss eine gewisse wohlthuende Reserve; so soll das vierte Evangelium „vielleicht“ bis in die letzten Jahrzehnte des ersten oder spätestens bis in das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts hinaufzurücken und, wenn nicht Johannes selbst, so doch ein unmittelbarer Schüler des Johannes als Verfasser anzunehmen sein (S. 16 Anm.). Warum aber in diesem Falle nicht weiter gehen und mit der Tradition und in Rücksicht auf die im Evangelium selbst enthaltenen Andeutungen bezüglich des Vfs den Lieblingsjünger des Herrn als solchen anerkennen?

Über die angebliche Entwicklung der „alkatholischen“ Kirche aus dem Heidenchristentum (S. 19) brauchen wir uns nach dem eben Gesagten nicht weiter auszusprechen. Zufolge der Darstellung des Grundrisses sind die apostolischen Väter bereits „Altkatholiken“, indem sie „unter fortschreitender Ausscheidung der beiderseitigen Extreme (des Judentums und Heidentums) auf Grund der Zusammenfassung der Autorität aller Apostel mit Einschluss des Paulus, aber meist ohne tieferes Verständnis des eigentlichen Paulinismus (! das erst Augustin und den Reformatoren aufgegangen sein soll) und ohne Unterscheidung der verschiedenen apostolischen Lehren die theoretischen und praktischen Grundlehren ausbildeten (S. 22). Wir fragen: wenn schon die unmittelbaren Schüler der Apostel von einem Gegensatze neutestamentlicher „Lehrbegriffe“ nichts wußten, erscheint es dann nicht als Willkür, wenn die moderne Kritik einen solchen in die Schriften der Apostel hineinträgt?

Treffend wird bezüglich der Apologeten bemerkt, daraus, dass bei ihnen das specifisch Christliche häufig zurücktrete, sei nicht der Schluss auf mangelnde Tiefe derselben zu ziehen, da sie sich nach jenen richteten, für die ihre Schriften bestimmt waren (S. 47). Der apologetische Standpunkt ist eben vom theologischen verschieden. Hierzu kam den Heiden gegenüber noch die Arkandisciplin, die selbst noch gegenüber den Katechumenen geübt wurde.

Dass Justin „Dualist“ bleibe, ist durch nichts zu erweisen; denn die gestaltlose Materie, aus der er die Welt gebildet sein lässt, mußte er vielmehr als Christ als eine von Gott geschaffene ansehen. Wenn daher die Cohortatio eine Schöpfung der Materie lehrt, so kann dieses wenigstens kein Grund sein gegen ihre Abfassung durch Justin (S. 53).

Das Urteil über Tertullians theoretische Weltansicht, sie sei krasser Realismus, ja Materialismus, kann unmöglich gebilligt werden (S. 74). Bei Tertullian muß man den Rhetor mit in

Berechnung ziehen. Wenn er den Geist als einen Körper sui generis erklärt, so liegt darin wohl nur eine dem platonisierenden Idealismus gegenüber übertreibende Betonung der Substantialität des Geistes in einer allerdings ungeeigneten und tadelnswerten Ausdrucksweise.

Wie bezüglich der Evangelien befleißt sich der Grundriss einer lobenswerten Reserve in Bezug auf den Einfluß der platonischen Philosophie (S. 86). „Die geehrte Beschäftigung einzelner Kirchenväter mit den platonischen Schriften, die sicher anzunehmen ist, hat auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogmas und der christlichen Philosophie wohl nur einen sekundären Einfluß geübt, welcher oft überschätzt worden ist“. Aber auch der vom Grundriss angenommene „mittelbare“ Einfluß des Platonismus „in jüdisch-alexandrinischer Umbildung“ auf Paulus und das vierte Evangelium kann nur in einem sehr beschränkten Sinne zugegeben werden. Speciell sind die Quellen der Logosidee ausschließlich in göttlicher Offenbarung, im Messiasbewußtsein Christi und — vorbereitend — in den Weisheitsbüchern des Alten Testamentes zu suchen.

In der Lehre Gregors von Nyssa von der „schließlichen Wiedervereinigung“ wird der „wenigstens anscheinende“ Widerspruch hervorgehoben, der in seiner Freiheitslehre, die jede Nötigung des Willens zum Guten ausschließe, mit der Annahme der Notwendigkeit der Rückkehr einer jeden Seele zum Guten liege (S. 112). — Das strenge Urteil über des hl. Ambrosius' Schrift de officiis, sie enthalte mehr eine stoische als christliche Ethik (S. 117), kann nicht gebilligt werden. Man vergleiche Hasler, Über das Verh. der heidn. und christl. Ethik u. s. w. München 1866. S. 20 ff.

Dass der hl. Augustin den strengen Schöpfungsbegriff ($\varepsilon\zeta\sigma\pi\alpha\tau\omega\nu$, nicht $\varepsilon\zeta\mu\eta\tau\omega\nu$) festgehalten habe, erleidet nicht den mindesten Zweifel, es ist daher ohne Grund, wenn S. 127 gesagt wird, bei Augustin scheine (!) doch bisweilen das Nichts als eine „Macht“ angenommen zu werden, die sich mit der operatio divina verbinde, um die veränderliche Welt entstehen zu lassen. Gleich unzutreffend ist die Behauptung, dass Augustin zwar polemisch gegen die Manichäer die Dichotomie verteidigt, „wissenschaftlich“ aber der Dreiteilung in Leib, Seele, Geist gehuldigt habe, falls hiermit ein substanzialer Trichotomismus gemeint sein soll.

Zu den dunklen und kaum noch befriedigend gelösten Fragen gehört die des sog. Pseudodionysius (S. 140). Thatsächlich haben die bezüglichen Schriften eine doppelte Auslegung gefunden und

in ganz entgegengesetztem Sinne auf die mittelalterlichen Denker eingewirkt. Im neuplatonischen Sinne verstanden sie Scotus Eriugena (Eriugena), Eckart u. a. Dagegen erklärt sie der englische Lehrer im orthodoxen Sinne und gibt vor allem die den neuplatonischen Grundirrtum der Vermischung des logischen Seins mit dem göttlichen in der Wurzel zerstörende Lösung, daß das göttliche Sein als *esse subsistens* zugleich das einfachste und reichste sei, das jede Bestimmbarkeit und Potenzialität ausschließe, folglich auch vom logischen Sein, „dem Abstraktesten, das den grössten Umfang, aber beschränktesten Inhalt hat“ (a. a. O.), und das formell betrachtet ein bloßes Gebilde des denkenden Geistes ist, *toto coelo sich unterscheide*.

Überschätzt ist die Bedeutung des Johannes Eriugena (S. 151), wenn von seinem Systeme behauptet wird, daß es sowohl die Keime des mittelalterlichen Mysticismus wie des dialektischen Scholasticismus enthalte. Auf die grossen Scholastiker scheint Johannes Scotus nicht den geringsten Einfluß ausgeübt zu haben. Nicht einmal mit seiner Hypostasierung der *tabula logica* (S. 159) scheint die verwandte scotistische Theorie des formalen Unterschiedes der *gradus metaphysici* in einem geschichtlichen Zusammenhange zu stehen.

Was S. 185 von der Anselmschen Genugthuungstheorie gesagt ist, darf nicht ohne eine Bemerkung passieren. Es heißt den Geist der katholischen Lehre völlig verkennen, wenn behauptet wird, daß infolge der zur Herrschaft gelangten Auffassung des hl. Anselm von der stellvertretenden Genugthuung „der Akt der Versöhnung außerhalb des Bewußtseins und der Gesinnung der zu erlösenden Menschen vollzogen werde“. Nach katholischer Lehre ist die Versöhnung, die Erlösung durch die Opferthat Christi für den Einzelnen noch nicht aktuell, sondern nur virtuell vollzogen, ist durch sie nur grundgelegt. Die aktuelle Erlösung erfolgt durch Applikation mittels des Sakramentes — objektiv, und die Aneignung durch Glauben und Liebe — subjektiv. Die weiteren Behauptungen, daß die subjektiven Bedingungen der Aneignung des Heils unerörtert bleiben, und eine gleichmässige Rettung aller Menschen in der Konsequenz liege, weshalb die Beschränkung der Frucht des Verdienstes Christi auf den gläubig die Gnade annehmenden Teil der Menschheit als eine willkürliche erscheine und kirchlicherseits diese Aneignung auch an andere Bedingungen geknüpft werden könne (Ablauf?), was eine reformatorische Bewegung hervorrufen müfste, die sich zunächst gegen die äußerste Konsequenz (Ablauf?) richtete: diese Behauptungen beweisen eine

völlige Verschiebung des Verhältnisses der katholischen zur reformatorischen Lehre; denn während die erstere eine virtuelle Erlösung am Kreuze lehrt, die zur aktualen nur durch die Kraft des Sakramentes und werkthätige Aneignung wird, nimmt die reformatorische Lehre eine aktuale Erlösung am Kreuze an, infolge deren der Einzelne der für ihn am Kreuze geleisteten Genugthuung im Instrumentalglauben nur bewußt zu werden sich bemüht, ohne daß diese Aneignung durch Sakrament und freie sittliche Thätigkeit oder das Leben aus dem Glauben in Liebe und guten Werken wesentlich bedingt ist. Ihren liturgischen Ausdruck erhält diese reformatorische Auffassung in der protestantischen Feier des Karfreitags.

In der Abhandlung „de generibus et speciebus“ ist nicht, wie der Grundriß meint, jene Auffassung vertreten, die man gewöhnlich als „gemässigten Realismus“ bezeichnet, sondern jene Form des Nominalismus, die den Allgemeinbegriff als Kollektivbegriff betrachtet, also z. B. die menschliche Natur mit dem Menschengeschlechte oder den Menschen „samt und sonders“ zusammenwirft (S. 197).

Die Philosophie bei den Arabern wird richtig als ein mehr oder minder mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus gekennzeichnet (S. 219). Dies ist für die Beurteilung des Verhältnisses des hl. Thomas zu beiden von Bedeutung. Unter den Litteraturangaben für die Kabbala vermissen wir die Ausgabe des Buches Jezira von Meyer, sowie Molitors auch für die Kabbala so wichtiges Werk von der Tradition (S. 240 f.). S. 243 Z. 3 von unten wird statt nicht bedingt: mitbedingt zu lesen sein.

Der vermeintliche Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik in Bezug auf die Behandlung des Dreieinigkeitsglaubens wurde schon oben berührt. Auch den Vätern entging nicht das wesentlich verschiedene Verhältnis des Glaubens an Gottes Da-sein und des Geheimnisses der Trinität zur menschlichen Vernunft (S. 254). Diese Bemerkung diene zugleich als Erwiderung auf die Behauptung, die bestimmte Abgrenzung der natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre sei erst durch den Einfluß des Monotheismus des Aristoteles bedingt. Die Abgrenzung im allgemeinen sicher nicht, wenn sie auch mit jener Schärfe, wie sie vom hl. Thomas ausgeprägt wurde, bei den älteren Scholastikern und den Vätern noch nicht vollzogen ist.

Auf einem Missverständnis beruht es, wenn die Meinung ausgesprochen ist (S. 282), in dem Argument, daß die Reihe der wirkenden Ursachen nicht bis ins Unendliche zurückgehen könne,

sei die Endlichkeit der Gliederzahl schon vorausgesetzt. Im Gegenteil zielt der Beweis dahin, dass unter der Annahme einer unendlichen Gliederzahl lauter Mittelursachen, in der That also eine kausale Begründung nicht gegeben sei. Die Endlichkeit der Anzahl ist also im Beweise so wenig vorausgesetzt, dass vielmehr geschlossen wird, dass auch, wenn diese Anzahl als eine unendliche angenommen wurde, eine über der ganzen Kette stehende, sie bedingende, insofern erste Ursache angenommen werden müsse. Was ausgeschlossen wird, ist nicht eine per accidens ins Unendliche vermehrte Ursachenreihe, sondern eine solche per se. Nach der Äußerung S. 286 schiene Thomas einen Optimismus gelehrt zu haben; es ist aber etwas anderes, dass Gott die beste Welt gewählt habe, und etwas anderes, dass er die frei gewählte Welt aufs beste eingerichtet.

An die Stelle der Ausdrücke passiver und aktiver Intellekt (S. 286) wäre richtiger zu setzen: möglicher (potenzieller) und wirkender Intellekt; denn aktiv verhält sich auch der int. possibilis; die Aktivität des int. agens aber ist ein Wirken auf das Phantasiebild, das durch ihn aus einem potentia Intellegibili zu einem actu Intellegibili wird.

Die Behauptung, Thomas sei Determinist (S. 296), ist durch nichts zu begründen. Weder der thomistische Freiheitsbegriff, noch die Art, wie sich der englische Lehrer die Wirksamkeit der Gnade denkt, gibt das Recht zu einer derartigen Annahme, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann.

Der von Dr. Lasson verfasste und in dieser Auflage durchgesehene Abschnitt über die deutsche Mystik leidet an einer Überschätzung des Begründers der spekulativen Mystik, Meister Eckarts.

Unrichtig ist, dass E. vom thomistischen Realismus ausging. E. verwechselt vielmehr das Universale im Sein mit dem Universalen im Verursachen und Vorbilden und fasst demzufolge das göttliche Wesen als das in allem Wesende und als Idee der Ideen auf. Es ist der excessive Realismus des Scotus Eriugena, dem E. verfiel, nicht der gemässigte Realismus des hl. Thomas. Im übrigen beweist das Beispiel des M. Eckart, wie fein die Linie ist, die im spekulativen Gedanken die Wahrheit vom Irrtum trennt. Hieraus erklärt sich das vermeintliche Anstreifen des hl. Thomas an die Lehren Eckarts, wovon der Grundriss redet (S. 331). Das esse subsistens des Aquinaten wird bei Eckart zum Esse commune, d. h. dem allgemeinen, von allem prädicierbaren Sein. Daraus ergab sich ein unreiner, theosophischer Gottes- und Schöpfungsbegriff, so dass keine Rede sein kann

davon, daß sich die Lehre Eckarts wie ein vergeistigter Thomismus verhält. Vielmehr ist es ein korrumpter, in falsche, pantheisierende Mystik umgestalteter Thomismus, wenn man nun einmal vom Thomismus des Meisters sprechen will. Nicht ins katholische System paßt überdies jene Lehre, sondern vielmehr ins reformatorische, wie der Einfluß beweist, den sie durch die Vermittlung der „deutschen Theologie“ auf Luther gewann.

Eine sehr dankenswerte Leistung sind die (2) Elemente der aristotelischen Ontologie von Prof. Canon. N. Kaufmann. Der durch seine anderweitigen Arbeiten als tüchtiger Kenner des Stagiriten bekannte Verfasser ist sich mit Recht bewußt, mit dieser Schrift einem vorhandenen Bedürfnis entgegenzukommen, indem er dem Studierenden die Möglichkeit bietet, an der Hand der griechischen Texte sich selbst ein Urteil zu bilden über die aristotelische Lehre, und die Sprache des Philosophen kennen zu lernen zur Vorbereitung auf die selbständige Lektüre der aristotelischen Schriften. Die vorliegende Arbeit darf denn auch mit Recht den bekannten Elementa Logices Aristoteleae Trendelenburgs zur Seite gestellt werden, ja ein erhöhter Wert kommt ihr durch die stetige Rücksichtnahme auf den hl. Thomas zu, „dessen scharfsinnige, kongeniale Erklärung manchen dunklen Punkt der Doktrin des Stagiriten in helles Licht gestellt und die Ontologie des Aristoteles in verschiedener Beziehung vervollkommen hat“. Aber auch die neuere und neueste einschlägige Litteratur ist gewissenhaft verwertet.

Die Schrift zerfällt der natürlichen Gliederung des Gegenstandes gemäß in drei Teile: die Lehre vom Sein im allgemeinen (Begriff und höchste Gesetze des Seins), den näheren Bestimmungen des Seins (1. die transzendentalen Bestimmungen, 2. die besonderen Seinswesen nebst den obersten Gattungen des Seins oder den Kategorien) und den Ursachen desselben. Mit besonderer Sorgfalt ist der Begriff des Schönen nach dem Vorgang des hl. Thomas entwickelt (S. 38). Vom realen Unterschied zwischen Dasein und Wesenheit wird richtig bemerkt, es spreche entschieden dafür der Zusammenhang der ganzen Metaphysik des hl. Thomas (S. 56). Die Wichtigkeit des Begriffs der realen Möglichkeit ist gebührend hervorgehoben (S. 60 ff.).

Die Erörterung der Begriffe Natur, Hypostase, Person, Accidens nimmt auch auf den theologischen Gebrauch Rücksicht (S. 90. 97). Im Abschnitt von den Ursachen des Seienden erfährt das Prinzip der Kausalität eine eingehende Würdigung und Verteidigung gegen die irrtümlichen Auffassungen des Empirismus, Skepticismus und Kriticismus.

Um indes auch unserer kritischen Pflicht zu genügen, mögen einige Punkte untergeordneter Natur berührt werden, in denen wir von der Darstellung des Vf.s abweichen zu müssen glauben. Zu der „in den Lehrbüchern“ herkömmlichen Einteilung der Metaphysik wäre zu bemerken, daß dieselbe weder der Auffassung des Aristoteles, noch sachlich entspricht. Nicht genau erscheint die Darstellung des Verhältnisses von Genus und Differenz, wenn gesagt wird, daß dieses jenem „äußerlich“ sich ansetze (S. 11 Anm. 1). Das princ. rationis suff. wird als „Seingesetz“ hingestellt (S. 14) und das princ. causalitatis darauf zurückgeführt (S. 135); von Gott könne man sagen, er sei principium sui, nicht aber causa sui.

Dagegen, scheint uns, wäre zu sagen, daß das princ. rat. suff. vielmehr nur ein Grundsatz für das Erkennen bilde und besage, kein Satz, der nicht unmittelbar einleuchte, dürfe ohne Begründung angenommen werden. Auf das Sein angewendet, ist es unrichtig zu sagen, alles habe einen Grund seines Seins. Das göttliche Sein hat wie keine Ursache, so auch keinen Grund seines Seins, weder in sich, noch außer sich. Wollte man einen solchen in Gott annehmen, so müßte man für den Grund einen weiteren Grund statuieren und so fort in infinitum. Das erste Sein ist einfach Sein schlechthin — esse subsistens, wie es der hl. Thomas bestimmt. Will man gleichwohl darauf bestehen, daß es seinen Grund in sich selbst habe und dabei die Böhme-Schellingsche Lehre von einem göttlichen Urgrund vermeiden, so könnte man ebenso gut sagen, Gott habe die Ursache seines Seins in sich selbst, sei causa sui, was alsdann nichts weiter bedeuten würde, als daß das göttliche Sein gleichsam sich selbst leiste, was dem hervorgebrachten Sein seine Ursache. Theologisch betrachtet findet der Ausdruck principium zwar auf das Verhältnis der Personen untereinander, nicht aber auf das der göttlichen Wesenheit zu sich selbst, Anwendung. Daß der aristotelische Gott keine Kenntnis von der Welt habe (S. 26), dürfte nicht der Wahrheit entsprechen.

Diese Bemerkungen sollen nichts an unserem entschieden beifälligen Urteil ändern. Die Schrift, welche der Vf. als Frucht 25jähriger aristotelischer Studien bezeichnet, kann nicht eindringlich genug jedem angehenden Philosophen und Theologen empfohlen werden.

An die besten Traditionen des Benediktinerordens in wissenschaftlicher Hinsicht erinnern die (3) Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae des P. Gredt, wovon der erste Band, enthaltend Logik, Ontologie und Naturphilosophie, vorliegt.

Der Geist der grossen Salzburger Thomisten lebt in der frisch aufblühenden Pflanzschule auf dem Aventin, dem Anselmianum, wieder auf. Was Methode, Disposition, Präcision und Klarheit der Darstellung betrifft, dürften diese „Elemente“ mit den besten Darstellungen der thomistischen Philosophie erfolgreich konkurrieren. Als ein glücklicher Wurf in didaktischer Beziehung erscheint die Einteilung der Logik in *logica minor* und *logica maior*, wobei die erstere zugleich die propädeutischen Begriffe erörtert, während der letzteren die schwierigeren Fragen über das Wesen der Philosophie, das Formalobjekt der Logik, das Universale u. s. w. vorbehalten werden. Der *logica minor* ist ein treffliches Schema der Art und Weise beigefügt, wie Schuldisputationen, die trotz moderner Abneigung zur allgemeinen Einführung empfohlen zu werden verdienen, anzustellen sind. Die aristotelisch-thomistische Logik, deren unvergänglicher Wert heutzutage mehr als je außer Frage steht, ist mit einer Treue dargestellt, daß die Kritik kaum in irgend einem Punkte einzusetzen vermöchte, es sei denn die Bemerkung über den kontradiktitorischen Gegensatz, der nicht zwischen Begriffen, sondern, wie die ständigen Beispiele des Stagiriten zeigen, nur zwischen Urteilen — Bejahren, Verneinen — stattfindet (p. 21). — Dasselbe gilt von der Ontologie. In dieser könnte man etwa die Auffassung der *ratio sufficiens* beanstanden. Einen Grund verlangen wir und nehmen wir an, wo ein entfernterer Zusammenhang zwischen Erkenntnis-elementen stattfindet, im Verhältnis des Wesens zu den daraus resultierenden, davon verschiedenen Attributen u. dgl.; daher findet z. B. auf Gott der Begriff des Grundes wie der des Princips nicht bezüglich des Wesens und der Attribute, sondern ausschließlich in Bezug auf das Verhältnis der Personen zu einander Anwendung.

Als Beispiel für die ebenso lichtvolle als gründliche Behandlungsweise, welche selbst die schwierigsten Fragen in den „Elementen“ finden, diene die Theorie vom Princip der Individuation (S. 240 ff.). Im Überweg-Heinzeschen Grundriß ist der Einwurf erneuert worden, in jener Theorie bleibe die individuelle Bestimmtheit des *Quantums*, welche die Bedingung der individualisierenden Funktion der Materie bilden solle, selbst unerklärt (a. a. O. S. 280). P. Gredt entkräftet diesen Einwand, indem er die Art der substantiellen Veränderung oder des Entstehens eines körperlichen Individuumms näher auseinandersetzt (S. 244).

In der Naturphilosophie anerkennt der Vf. die relative Begründung des chemischen Atomismus und zeigt überhaupt das Bestreben, den naturwissenschaftlichen Fortschritten gerecht zu

werden. Bezuglich des Gesetzes „der Erhaltung der Kraft“ scheint er uns sogar wenigstens im Ausdruck weiter zu gehen, als das genannte „Gesetz“, genauer: das mechanische Äquivalent der Wärme und die Gleichheit mechanischer Wirkung und Gegenwirkung es verlangt. Er bemerkt: Nulla appetet necessitas admissendi alterius ordinis vires: at necesse est principium virium directivum (S. 277). Das vitale Princip ist nun allerdings nicht Lebenskraft im Sinne der Vitalisten unter den Naturforschern, gleichwohl ist es Grund von (freilich an den Stoff gebundenen) Kräften oder Vermögen, deren „leitende“ Funktion, z. B. in der Verteilung der Nahrung doch sicherlich in einem gewissen Sinne als Kraftbethätigung zu bezeichnen ist. Eine weitere Ausführung dieses sehr zeitgemäßen Themas ist begreiflicher Weise hier nicht am Orte.

Aus dem verhältnismässig geschlossenen Ideenkreise thomistischer Wissenschaft mitten hinein in das Chaos moderner Begriffsverwirrung führt uns (4) Dr. Eislers Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Dem Vorwort zufolge macht sich dieses Wörterbuch, „die Frucht mehrjähriger angestrengter Arbeit“, zur Aufgabe, die mannigfachen Begriffsbestimmungen, wie sie uns im Gesamtgebiete der Philosophie begegnen, in ihren wichtigeren Modifikationen vom Altertum bis zur jüngsten Gegenwart in einer gewissen Ordnung auszuführen (S. IV f.). Vor allem will es den Studierenden als Hand- und Hilfsbuch für die erste Orientierung in der Entwicklung bestimmter Begriffe wie insbesondere für die Lektüre der Philosophen dienen (S. V). Ob es jene Aufgabe der ersten Orientierung erfüllt, bezweifeln wir; denn in diesem Wirrwarr der Meinungen und Termini wird der Studierende den im Labyrinth leitenden Ariadnefaden vermissen. Dem Fachmann aber mag, soviel die uns vorliegenden vier Hefte von A bis Instinkt zu beurteilen gestatten, als Nachschlagemittel und Gedächtnishilfe für die in der modernen und allenfalls antiken Philosophie vorkommenden philosophischen Begriffe und Ausdrücke dienen. Die mittelalterliche Philosophie nämlich erfährt in den vorliegenden Heften eine ziemlich stiefmütterliche Behandlung; ist doch unter den „älteren Wörterbüchern“ nicht einmal das jüngst in zweiter, verbesserter und erweiterter Auflage erschienene Schütsche Thomaslexikon erwähnt (S. IV Anm. 1). Als beispieleiser Beleg diene der Artikel „Analogie“, in welchem der für die aristotelisch-scholastische Logik und Ontologie so wichtige Unterschied der analogia attributionis und proportionis keine Erwähnung findet. Da der Vf. mit Recht das Hauptgewicht auf Metaphysik und Erkenntnislehre legt (S. V), so

durfte eine Angabe dieses Unterschiedes und überhaupt eine kurze Darstellung der Bedeutung der Analogie für die Ontologie nicht fehlen.

Bezüglich der in ihren verschiedensten Erscheinungen berücksichtigten neueren Philosophie scheint die Auswahl dieses oder jenes Autors zuweilen eine mehr zufällige; wenigstens lässt sich ein bestimmtes leitendes Prinzip nicht erkennen. Von ausführlicheren Artikeln, die ein mehr oder minder getrenntes Bild der nach allen Seiten divergierenden Gedankenrichtungen wiedergeben, heben wir hervor: Absolut, Abstraktion, Accidens, Aktualitätspychologie, Affekt, Allgemein, Angeboren, Anschauung, Apperception, A priori, A posteriori, Association, Ästhetik (fehlt Thomas von Aquin), Atom, Außenwelt, Begriff, Bewegung, Beweis, Bewusstsein („die Scholastiker schreiben dem thätigen Intellekte die Bewusstmachung der Vorstellungen zu“, S. 105 !?), Böse, Kausalität, Causa sui („dieser Begriff kommt in der scholastischen Philosophie vor“, S. 125. In welchem Sinne?), („Contradiktorisch sind Begriffe (?), deren einer die Verneinung des anderen ist“, S. 134), Definition, Denken, Denkgesetze („sind in letzter Linie der Ausdruck der Einheit des Selbstbewusstseins“ (?), S. 151), Determinismus („Thomas von Aquin gibt nur den psychologischen Determinismus zu (?)“, das ungenaue Citat enthält einen lapsus — extrinseco statt intrinseco — und findet sich q. 105 art. 4 ad 2), Dialektik, Ding, Ding an sich, Disposition, Einbildungskraft, Einfachheit (ungenügend), Element, Empfindung („die Scholastiker verarbeiten die aristotelische Theorie zur Lehre von den species sensibiles, nach welcher die Empfindungen durch von den Körpern sich ablösende (!?) „Formen (species) in der Seele erregt werden“), Empirismus („Im Mittelalter neigen dem Empirismus zu Albertus Magnus . . .“ S. 197. Nicht dem Empirismus, wohl aber der Empirie!), Energie, Ens (mangelhaft), Erfahrung, Erkenntnis („Albertus Magnus behauptet im Sinne des Empedokles (?): simile simili cognoscimus, S. 215), Erkenntnistheorie (dem Aristoteles angeblich eins mit der Metaphysik, S. 223), Erscheinung, Ethik, Evolution, Ewigkeit, Existenz („gilt den Scholastikern als ein Prädikat des Dinges unter (?) anderen Prädikaten“, S. 242), Form („die Seele wird — von Thomas von Aquin — als ‚forma corporeitatis‘ bezeichnet, sofern (?) sie das Lebensprincip ist“ (S. 253)), Freiheit, Gedächtnis, Gefühl („die Scholastiker betrachten die Gefühle als Begehrungen des Guten und Verabscheuungen des Schlechten“ (?), S. 272); Geist, Gemeinsinn („nennt Aristoteles die vereinigte Thätigkeit mehrerer Sinne in Bezug auf Wahrnehmung von

Bewegung“ u. s. w. S. dagegen Kappes, Aristoteleslexikon s. v., wo jedoch bezüglich der sensib. commun. ebenfalls eine Unklarheit herrscht. Der Gemeinsinn ist bei Aristoteles wie bei den Scholastikern die gemeinsame Wurzel aller äußerer Sinne, Vermögen des vergleichenden und unterscheidenden sinnlichen Bewußtseins; zu den sensib. communia verhält sich derselbe nicht anders als zu den sensib. propria; jene werden wie diese, jedoch nur sekundär, von den einzelnen Sinnen percipierte), Geschichtsphilosophie (fehlen Bossuet, Schlegel, Görres), Glauben, Gott, Grund (angeblich identifizieren die Scholastiker Grund und Ursache, S. 311, tatsächlich unterscheiden sie ratio und causa, Erkenntnis- und Daseinsgrund oder Ursache), Satz vom Grund, Gut, Ich (nach Augustin ist das Ich die Seele selbst . . . (?), Idealismus, Idee, Identität, Identitätsphilosophie, Identitätsprincip, Induktion, Innerer Sinn. Für die weiteren Hefte und für künftige Auflagen wäre eine größere Berücksichtigung der scholastischen und neuscholastischen Litteratur auch für die Kreise des Verfassers, in welchen man endlich auch nolens volens von dem neuen Erwachen katholischer Philosophie Notiz nehmen muß, dringend erwünscht. Die neueren und neuesten Erscheinungen moderner Philosophie sind in einer Reichhaltigkeit vertreten, daß das Werk als ein in diesem Betracht höchst nützliches Repertorium und Nachschlagebuch bezeichnet werden darf.

Auf den innigen Zusammenhang des Theismus, d. h. der Anerkennung eines überweltlichen, persönlichen Weltschöpfers und Weltbildners mit der Naturteleologie weist die als wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte der zweiten städtischen Realschule zu Leipzig für das Schuljahr 1896/7 erschienene Studie (5) von O. Keutel, „Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer“. Dieselbe gereicht sowohl der philosophischen Bildung als dem Gemüte des Vfs zur Ehre. Ausgehend von dem richtigen Grundsätze, daß das teleologische Problem als ein besonders geeigneter Prüfstein für die Haltbarkeit und Wertschätzung eines philosophischen Systems betrachtet werden darf, weist er die inneren Widersprüche nach, in welche sich das Schopenhauersche System durch die davon gegebene Erklärung der teleologischen Erscheinungen in der Natur verwickelt. Obgleich die Annahme seines Grundprincips vielmehr erwarten ließe, daß Schopenhauer selbst jeder leisen Andeutung eines zweckmäßigen Wirkens in der Natur aus dem Wege gehe, sieht er die Zweckmäßigkeit als diejenige Stütze an, die ihm ermöglicht, den blinden, aus ethischen (pessimistischen) Rücksichten als völlig erkenntnislos angenommenen Willen aus dem

lichten Reiche des Erkennens und Bewusstseins, in sein eigenstes Element, in das düstere Reich des Unbewussten, blind Strebenden hinabzuführen (S. 6). Im einzelnen zeigt dann der Vf. die innere Unhaltbarkeit der Schopenhauerschen Auffassung an den „Instinkt- und Kunsthändlungen“ der Tiere.

Der Vorwurf, den Schopenhauer gegen Kants Verfahren, die Vernunft (als Fundament der Moral), statt sie als Erkenntniskraft des Menschen, was sie ist, zu nehmen, hypostasiert zu haben, erhebt, treffe ihn selbst, indem er, um das Genus: „blinder Wille“ zu bilden, unbefugt weglasse, was zur Natur des Willens gehört, nämlich das Geleitesein von Erkenntnis, von Grund und Zweck, von Vernunft (S. 26).

Ebenso steht die Teleologie in Widerspruch mit dem Schopenhauerschen Idealismus; denn lässt man diesen als seine Grundansicht gelten, so bleibt die innere Zweckmäßigkeit der Organismen unerklärt, weil diese nur aus der in der metaphysischen Differenz der Ideen zu Tage tretenden transzendenten Vielheit der Dinge (die eben der Idealismus leugnet) erklärt werden könnte (S. 30).

Außer diesen Widersprüchen im Ganzen des Systems werden solche zwischen Teleologie und den Teilen derselben: Ethik, Ästhetik und Lehre vom Intellekt nachgewiesen.

In einer Schlussbetrachtung gesteht der Vf. zunächst der theistischen Ansicht zu, dass sie alle Probleme bis auf eines — das Übel in der Welt — zu lösen vermöge und dadurch ein starkes Präjudiz für sich besitze, gelangt aber mit Hilfe geschichtlicher, ästhetischer und ethischer Betrachtungen zu dem Endresultate, dass der Theismus mit seiner Auffassung des Daseins, in welcher auch dem Übel als Sollicitationsmittel die ihm zukommende Bedeutung eingeräumt werde, eine absolut befriedigende Weltanschauung biete, in welcher Zweckmäßigkeit und Übel als integrierende Bestandteile derselben, weit entfernt, einander zu stören, sich vielmehr zu ergänzen, weil in gleichem Sinne dem einen höchsten Pole zusteuernnd, bestimmt sind (S. 44).

Eine konsequente Weiterführung der geschichtlichen Betrachtungen unseres scharfsinnigen und gemütvollen Verfassers wird ihn sicher zu einer noch tieferen Einsicht in die Bedeutung des Theismus führen, die er erst in seiner vollendeten Form, dem Christentum, besitzt: denn Christus ist nicht nur einer der sittlich-religiösen Heroen der Menschheit, denen der Autor mit Recht eine bedeutsame Rolle in der göttlichen Leitung der Menschheit zuerkennt, sondern der Sohn Gottes, das göttliche Wort selbst, in dem alle Schwierigkeiten, insbesondere die des

Übels und des Bösen erst ihre volle Lösung finden. *Solutio omnis difficultatis Christus.*

Unter dem bescheidenen Titel von (6) *Praefationes ad Artis scholasticae inter Occidentales fata* bietet P. Adlhoch, Professor am Anselmianum in Rom, reichliche Daten über die Schicksale der Scholastik im Abendlande. Nach einigen einleitenden Bemerkungen über Geschichte der Philosophie, Philosophie der Geschichte und „philosophische Geschichte“ geht der Vf. auf die scholastische Frage im allgemeinen ein. Als verschiedene Einteilungsgründe der Geschichte der Philosophie gelten: Zeitliche Aufeinanderfolge, äußere Form, Probleme, Methode u. s. w. In letzterer Beziehung scheint der Satz: *Plato idealista potius, Aristoteles realista est, der Erklärung und Einschränkung zu bedürfen.* Wenn die „nichthebräische Philosophie“ von Abraham bis Moses S. 13 in eine cuschitische, semitische und japhetidische, diese wieder in sinesische, indische, keltische, slavische u. s. w. eingeteilt wird, so wissen wir nicht, was wir dabei denken sollen.

Den Beginn der Scholastik datiert der Vf. vom Anfang des 6. Jahrhunderts [Boethius und Cassiodorus (S. 18)]. Als Gesichtspunkte für die Einteilung der Geschichte der Scholastik werden aufgestellt: litterarische Herrschaft, litterarische Hege monie, Vollkraft, Schwäche, Erschöpfung (S. 24). Gerdil will Vf. nicht aus der Reihe der Scholastiker gestrichen wissen (S. 25). Mit demselben Rechte, mit welchem man die Schriftsteller der Lyoner Philosophie aus dem scholastischen Lager ausschließe, könnte man so und soviele mittelalterliche Philosophen daraus vertreiben (Ebds.) Ich frage: warum nicht? Etwa einen Scotus Eriugena! Unser Autor freilich weiß den scholastischen Mantel so weit auszudehnen, dass darunter auch ein Meister Eckart und selbst die Cartesianer bequemen Raum finden. Berührungs punkte sind ja nicht in Abrede zu stellen. Wir werden hierauf zurückkommen.

Vom Scholastiker erhalten wir folgende Definition: *est homo doctus, qui ad normam atque exemplar in primis Studiorum generalium, quae medio aevo instituta erant, literis artibusque christianis incumbit* (S. 51). Zur Norm mittelalterlicher Studien dürfen wir wohl die Autorität des Aristoteles rechnen, die auch der Vf. wenigstens als integrierendes Element der Scholastik anerkennt. Die „christlichen“ Disciplinen aber schließen zweifellos die normative Stellung des Dogmas und der Theologie in sich. So verstanden dürfte jene Definition auf Descartes und seine Anhänger keine Anwendung mehr finden, da die cartesianische

Reform sowohl den Sturz der Herrschaft des Aristoteles in der Schule, als auch die Emancipation von der Leitung durch Dogma und Theologie bedeutet. Wir glauben daher der Darstellung S. 53 entschieden widersprechen zu müssen: *Neque Cartesianorum separatio rem traditam de scholis penitus mutavit. Cartesius ipse olim erat scholastice institutus, eius asseciae res plures ita moderabantur, ut eius schola universa (!) item ac scholae Thomistarum, Scotistarum, Augustinianorum, Benedictinorum, Jesuitarum, aliorum (?) ad idem vastum Scholasticae regnum pertinere iure merito dici possit.* Wie weit dehnt der Vf. den Begriff der Schule des Descartes aus? Sollen nicht allein Fénélon, Malebranche, Geulincx, sondern etwa sogar auch Spinoza und Leibnitz als zur Schule des Descartes gehörig und folglich als Scholastiker geltend gemacht werden?

Der Übergang, der sich allmählich von der ausschließlichen Pflege theologischer zu der nichttheologischer Studien vollzog, beruht nach der geschichtsphilosophischen Auffassung des Verfassers auf einem providentiellen „Gesetze“, das er *lex rationalisationis vel naturalisationis* nennen möchte. Gedanke und Ausdruck scheinen uns nicht glücklich (S. 59).

P. Adlhoch tritt für das Anselmsche Argument ein, das unter vielen anderen Autoren auch dem hl. Thomas gefallen haben soll. Diese Meinung dürfte wohl auf einem Missverständnis der Unterscheidung des *quoad se* und *quoad nos* beruhen. Diese besagt, dass das Dasein Gottes zwar im Wesen Gottes eingeschlossen sei, dass aber wir (Weise wie Unweise), weil wir das Wesen Gottes nicht erkennen, das Dasein Gottes nur auf dem Umwege des Schlusses aus den Geschöpfen zu erkennen vermögen.

Zu den charakteristischen Merkmalen der Scholastik werden unter anderen gerechnet: *quod in primis veritatibus indemonstrabilibus innitebatur, sowie quod evidentiam (objективam) appetebat.* Trifft beides wohl auf den Ausgangspunkt des Descartes zu?

Überzeugend ist der Nachweis, dass das vom Vf. „juridisch“ genannte Prinzip: *Philosophia est ancilla fidei*, die legitime Freiheit der Philosophie nicht behindere; dagegen bezweifeln wir, ob es sich empfehle, von einer *emancipatio speculationis philosophicae*, von einer „lex“ *emancipationis* der Scholastik eines Anselm, eines Thomas (!) zu reden (S. 67). Gegen den allgemein gehaltenen Vorwurf mangelnder Kritik wird die Scholastik erfolgreich verteidigt. Dagegen werden wir über den Satz: *neque a castris nostris expulerim Cusanum, Montaigne, Charronem, Sanchezium,*

Cartesium, Gassendum, alios similes, nach dem bereits Gesagten mit Stillschweigen hinweggehen können.

Scholastik und Scholastiker sind nicht Genusbegriffe, deren verschiedene Arten friedlich nebeneinander existieren, sondern Typen, die ihre vollkommenste Verwirklichung in der klassischen Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts erhielten, und zu denen sich spätere Gestaltungen als Abweichungen und Degenerationen verhalten, die im Laufe der Zeit durch die Kritik der Geschichte eliminiert wurden, so dass heutzutage nach Überwindung des scotistischen Formalismus und des Nominalismus nur mehr Thomismus und (um uns dieses allerdings nicht vollkommen bezeichnenden Ausdrucks zu bedienen) Molinismus gegenüberstehen, jedoch in der Weise, dass der Stern des letzteren mehr und mehr im Erbleichen begriffen ist. Es ist das auch eine Art von „Auslese“, jedoch nicht im mechanischen Sinne, sondern im Sinne des Triumphes der Wahrheit über einseitige oder irrtümliche Standpunkte.

Ob die Stellung, die wir heutzutage zu Aristoteles einzunehmen haben, vom Autor (S. 103) richtig gekennzeichnet ist, bleibe dahingestellt. Nach unserer Überzeugung ist — von den veralteten naturwissenschaftlichen Anschauungen des Stagiriten abgesehen — die Auffassung und Würdigung, die er durch den hl. Thomas gefunden, im wesentlichen nicht erschüttert worden.

Demnach ist auch die These des Autors: *Lex firma atque inconcussa semper Scholasticis haec sit constituta oportet, ut magnum honorem deferant Aristoteli, nicht geeignet, die Bedeutung des Stagiriten in der Scholastik richtig zu würdigen.* Von einer *lex emancipationis Aristotelicae* (anderswo: *Gesetz der encyclopädischen Freiheit* S. 106) aber kann man nur reden, wenn man geschichtsphilosophische „Gesetze“ um jeden Preis aufstellen will. Aristoteles wird für Logik, Ontologie, Psychologie und die allgemeinen Naturbegriffe stets das unübertreffliche Vorbild und der Meister der Wissenden bleiben (S. 105).

Über Meister Eckart lesen wir: *Idem clarissimus auctor (P. Denifle) Eck. magna ex parte excusavit a pantheismi crimine. Utinam paulo plus in illa defensione ausus esset! Id enim recte potuisse eum facere persuasum ego habui (p. 117 n. 1).* Ob P. Denifle wohl mit diesem Wunsche einverstanden sein wird?

Noch einmal kommt der Vf. auf Descartes, Bacon, Gassendi zu reden (S. 130). *Aliqua ex parte gehören sie ja noch zu den Unsriegen; principiell aber stehen sie gegen uns, und darauf kommt es eben an.*

Die hergebrachte Definition der Philosophie als der Wissenschaft von den letzten Gründen, soweit sie durch die natürliche Vernunft erkannt werden können, glaubt der Vf. verbessern zu müssen (S. 144). Es würde zu weit führen, auf diesen Punkt näher einzugehen. Wir glauben aber die Bemerkung nicht unterdrücken zu sollen, daß die Erklärungen des Vfs der Gefahr des Traditionalismus ausgesetzt sind, eines Systems, das so leicht in Ontologismus und Rationalismus umschlägt, wie die Geschichte desselben deutlich lehrt.

Den hl. Thomas verteidigt der Vf. speciell gegen den Vorwurf des übermässigen Gebrauchs des Syllogismus, hat aber dabei nur den schulmässig-formellen im Auge (S. 150). Es ist dies von sehr untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist die Thatsache, daß sich der englische Lehrer in reichlichem Masse der Induktion und Analogie bedient.

Trotz der mannigfaltigen Einwendungen, die wir zu erheben uns gezwungen fühlten, hegen wir den Wunsch, daß der Vf. nach wiederholter reiflicher Prüfung seine gelehrte und verdienstvolle Arbeit einem grösseren Leserkreis (die Schrift ist nämlich als „Manuskript gedruckt“) zugänglich machen möge.

Von dem heutzutage in den Vordergrund der philosophischen Bestrebungen sich drängenden empiristisch-positivistischen Standpunkte behandelt psychologische und ethische Probleme (7) Dr. Ch. v. Ehrenfels in seiner zwei Bände umfassenden Schrift „System der Werttheorie“. Der erste Band enthält die allgemeine Werttheorie und die Psychologie des Begehrens. Charakteristisch für den Standpunkt der Schrift ist die Äusserung im Vorwort: „Was gegenwärtig die Grundlagen menschlichen Wertens und Begehrens zu erfassen sich bestrebt, fühlt sich nicht als absteigendes, sondern als aufstrebendes Kulturelement. Dieses Element ist sich seiner konkreten Wertungen in ihrer individuellen (!) Mannigfaltigkeit viel zu deutlich bewusst, als daß es nach dem höchsten Gute zu fragen sich gedrängt oder an dasselbe auch nur zu glauben sich berechtigt fühlen würde“ (S. VI). Da indes die „Kulturarbeit“ doch nicht ausschliesslich auf individuelle und ephemere Motive sich stellen läßt, ohne jeden Augenblick Gefahr zu laufen, in Barbarei unterzugehen, so sieht sich dieses auf das höchste Gut verzichtende „Kulturelement“ genötigt, an den Strohhalm des Glaubens an die Fortdauer des organischen Lebens sich anzuklammern. Die Anwendbarkeit des Darwinismus auf das Gebiet der Ethik, nachdem er auf seinem eigenen Gebiete im Liquidieren begriffen ist und seinen „Wert“ verloren hat, soll auf dem besten Wege sein,

allgemeine Anerkennung zu gewinnen! (S. IX.) Während die wirtschaftliche Werttheorie sich auf der Höhe der Zeit stehend bekunde, seien sich die Ethik und die Psychologie ihrer Aufgabe kaum noch bewusst geworden, ja der Versuch eines umfassenden „Systems“ der Werttheorie berühre fast wie ein philosophisches novum. Die Ethik stecke noch tief in der Schule der alten Griechen und setze sich die sogenannte Güterlehre zum Ziel, eine äußerliche und oft willkürliche Aufzählung und Rangbestimmung ethischer und sonstiger Werte (S. XII). Wie gründlich der Vf. mit der Güterlehre aufräumt, zeigt seine Auffassung des Begehrrens und sein Wertbegriff, demzufolge wir nicht begehren, weil etwas Wert hat, sondern umgekehrt etwas nur Wert hat, weil und soweit wir es begehren. Der wirtschaftliche Wert und das Nützlichkeitsprincip bilden Ausgangs- und Angelpunkt dieses fälschlich sogenannten „Systems“ der Werttheorie, das ganz und gar im Subjektivismus befangen ist, das Niedere zur Norm und zum Wertmesser des Höheren macht und dem Widerspruch verfällt, ein relativ Begehrenswertes, d. h. Gutes ohne ein absolut Gutes anzunehmen, obgleich ein relativ Begehrenswertes oder Nützliches ohne ein um seiner selbst willen Begehrenswertes oder Gutes, dessen Güte sonach in der Sache selbst liegt, und das an sich „Wert“ besitzt, schlechterdings nicht gedacht werden kann.

Auf die bereits veröffentlichten zwei Bände soll noch ein dritter, die ethisch-ökonomische und die rein ökonomische Wertlehre enthaltender Band folgen. Als Förderer seiner Arbeit nennt der Vf. Franz Brentano und Meinong (S. XIV).

Der erste Band beginnt mit der Verwerfung der sprachüblichen Auffassung vom Werte, d. h. des objektiven Wertes und der Aufstellung des Grundsatzes: Wir sprechen den Dingen Wert zu, weil wir sie begehren. Maßgebend für diese Begriffsbestimmung ist die ökonomische Thatsache, dass z. B. Wasser, Metalle, im Überflusse vorhanden, keinen „Wert“ haben, da sie nicht begehrt werden, als ob die „überflüssigen“ Metalle und Gewässer nicht genau dieselben Eigenschaften hätten, um deren willen sie überhaupt nützlich, also begehrswert sind, nämlich den Durst zu löschen, vom Schmutz zu reinigen, der Atmosphäre die nötige Feuchtigkeit zuzuführen, Mühlen zu treiben u. dgl. Will uns der Vf. verbieten, wegen dieser „objektiven“ Eigenschaften dem Wasser Güte und objektiven Wert zuzuschreiben? Es ist geradezu absurd, zu sagen, die Dinge seien gut, weil wir sie begehren, da wir sie eben nur wegen ihnen anhaftender Eigenschaften brauchen können, also auch begehren. Der Vf.

verwechselt zwei Bestimmungen; anstatt zu sagen: die Dinge haben Wert oder sind gut, weil wir sie begehrn, ist es allerdings richtig, zu sagen: sie sind gut und wertvoll mit Beziehung auf das Begehrn; denn der Begriff des Guten und Wertvollen fügt zu dem des objektiven Seins die Rücksicht (*ratio*) auf das Begehrn hinzu, wie der Begriff des Wahren eine solche auf das Erkennen. Keineswegs aber ist das Begehrn Grund und Ursache der Güte und des Wertes, vielmehr findet sich jene zuerst im Begehrten und nur in zweiter Linie im Begehrenden, das durch den Besitz des Begehrten befriedigt oder vervollkommen wird. In höherem Grade gilt dies auf dem geistigen und sittlichen Gebiete: Wahrheit, Tugend, Gottähnlichkeit sind an sich begehrenswerte Güter und werden dies nicht erst durch das Bedürfnis oder durch den Glückszustand, die sie befriedigen oder befördern.

Obgleich der Nützlichkeitsstandpunkt des Vf.s konsequent zum „absoluten psychologischen Egoismus“ führt, lehnt er doch die Theorie ab, dass der Mensch nur eigene Lust als letzten Zweck begehrn könne, und stellt den Satz auf: alle Akte des Begehrns in ihren Zielen sowohl wie in ihrer Stärke werden von der relativen Glücksförderung bedingt, welche sie gemäß den Gefühlsdispositionen des betreffenden Individuums bei ihrem Eintritte ins Bewusstsein und während ihrer Dauer in demselben mit sich bringen (S. 41). Die Stärke des Strebens oder Wollens ist gleich der Differenz der beiden Glückszustände, desjenigen, den er bedingt, und desjenigen, der ohne das Streben oder Wollen eintreten würde. Ob jedoch damit, dass die Theorie, in allem Begehrn werde eigene Lust als letzter Zweck begehrt, zurückgewiesen und überhaupt in Abrede gestellt wird, dass Richtung und Gröfse des Begehrns durch „aktuelle“ Gefühle bestimmt werden, der „absolute Egoismus“ überwunden werde, dürfte ernstlichen Zweifeln begegnen. Der subjektivistische Eudämonismus kann unmöglich dem absoluten Egoismus entgehen; nur wenn das Glück (die Glückseligkeit) in einem objektiven höchsten Gute, in dessen geistigem Besitze gründet, kann derselbe überwunden werden.

Das in jenen Sätzen ausgesprochene Verhältnis von Begehrn und Fühlen deutet nach dem Vf. auf einen tiefer gelegenen, genetischen Zusammenhang zwischen beiden, bezüglich dessen wir auf den die rein psychologische Untersuchung wieder aufnehmenden dritten Teil verwiesen werden. In diesem dritten Teile versucht der Vf. eine Analyse des Begehrns und gelangt zu der Behauptung: „Ein besonderes psychisches Grund-

element, Begehren (Wünschen, Streben oder Wollen) gibt es nicht. Was wir Begehren nennen, ist nichts anderes als die eine relative Glücksförderung begründende Vorstellung von der Ein- oder Ausschaltung irgend eines Objektes in das oder aus dem Kausalgewebe um das Centrum der gegenwärtigen konkreten Ichvorstellung.“ (S. 248 f.)

Diese Zurückführung des Begehrens auf Vorstellen widerspricht ebenso sehr der Selbstbeobachtung als jenem Princip, nach welchem allein mit Erfolg die Seelenvermögen unterschieden werden können. Im Begehren und Wollen nämlich verhält sich die Seele ganz anders zu ihrem Objekte als im Vorstellen. Dieses geschieht durch Verähnlichung mit dem Objekte, durch Aufnahme desselben nach seiner Form und seinem Wesen, jenes dagegen in einer Art Hinbewegung, einem gewissen Heraustreten der Seele zum Objekt nach seinem Dasein, sei es als einem bereits Wirklichen oder Zuverwirklichenden. Vorstellen und Begehren sind demnach die, mit dem Vf. zu reden, psychischen „Grundelemente“, und zwar die einzigen, denn das Gefühl — Lust und Unlust — verhält sich als ein abgeleitetes, aus dem Erfüllt- oder Nichterfülltsein des Begehrens sich ergebendes Element.

Zur Charakteristik der Schrift, sowie der durchaus nicht lobenswerten, verwaschenen und allen Reliefs entbehrenden Darstellungsweise des Verfassers möge hier die Definition stehen, in welcher der Inhalt des IV. Kapitels des ersten Teiles sich zusammengefasst findet: „Wert ist eine Beziehung zwischen einem Objekte und einem Subjekte, welche ausdrückt, dass das Subjekt das Objekt entweder tatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre — oder dass durch die möglichst anschauliche, lebhafte und vollständige Vorstellung von dem Sein des betreffenden Objektes bei dem Subjekt ein auf der Gefühlsskala Unlust — Lust höher gelegener Zustand bedingt wird, als durch die ebenso beschaffene Vorstellung von dem Thatbestand beim Nichtsein des Objektes. Die Grösse des Wertes ist proportional der Stärke des Begehrens, sowie dem Abstande zwischen den beiden charakterisierten Gefühlen“ (I. S. 65). Man wird lange suchen müssen, um ein solches logisches Monstrum, wie es dieser moderne Empirismus ausgeheckt, bei der geschmähten Scholastik zu finden. Jene Definition möge zugleich als Beispiel der „präzisen Begriffssprache“ dienen, die der Vf. seinen werttheoretischen Ausführungen glaubte zu Grunde legen zu müssen. Auch einer „präzisen psychologischen Theorie“ röhmt er sich, obgleich er zum Schlusse des ersten Bandes

erklärt, daß seine allgemeine Werttheorie nebst allen Folgerungen, denen sie das Dasein gibt (sic), nicht an die Voraussetzungen einer speciellen psychologischen Schule appelliert, sondern vom Standpunkt jeder Psychologie aus, welche nur den breitesten empirischen Thatbeständen Gerechtigkeit widerfahren läßt, im wesentlichen Kern ihrer einzelnen Thesen Anerkennung beanspruchen darf. (S. 276.)

Die Unmöglichkeit, von seinem empirischen Standpunkt ein „System der Werttheorie“ auszugestalten, scheint der Vf. bei Inangriffnahme der ethischen Werte selbst gefühlt zu haben, da im zweiten Bande nur noch von „Grundzügen einer Ethik“ die Rede ist. Diese „Ethik“ kennt nur sittliche Thatsachen, nicht sittliche Normen, und geht von dem aus, was sich im sittlichen Bewußtsein findet und was tatsächlich gewollt wird, nicht von dem, was gewollt werden soll, und hebt somit den Begriff des Sittlichen, d. h. des nach einer Norm, zunächst nach dem Vernunftgebot zu Geschehenden selbst auf. Um vor unbewiesenen Voraussetzungen bewahrt zu bleiben, lehnt der Vf. „vorläufig“ die „absolut normative“ sowohl, als auch die „relativistisch-historische“ Ethik ab (um im weiteren Verlaufe jene definitiv zu eliminieren) und nimmt die Ethik als „Psychologie der ethisch oder sittlich genannten Wertthatsachen“ in Angriff. Gleichwohl glaubt er wenigstens ein Minimum metaphysischer Voraussetzungen nicht entbehren zu können. Was die Methode betrifft, so dient ihm zur Aufhellung der „sprachüblichen Begriffe“ der Weg der „Realanalyse“, d. h. der Untersuchung der „ethisch“ genannten Thatbestände auf ein charakteristisches Merkmal hin. Ein solches soll in den „Begehrungsdispositionen“ liegen. Demgemäß werden die in „unserem Kulturgebiet“ positiv und negativ gewerteten Gefühls- resp. Begehrungsdispositionen untersucht, und als derartige diejenigen Dispositionen festgestellt, deren Vermehrung über den tatsächlichen Bestand für das Wohl der Gesamtheit förderlich, resp. demselben schädlich wären. Demnach gilt als höchstes Moralprincip das „Wohl der Gesamtheit“. Also besitzt das Gesamtwohl ethischen „Eigenwert“, ohne daß damit gesagt werden soll, daß alle anderen Werte nur als „Wirkungswerte“ gelten oder gelten sollen.

Mit der Stabilität des ethischen Begriffs ist die Veränderung der ethischen Objekte verträglich. Es gibt überlebte, normale und aufstrebende ethische Wertungen. Eine aufstrebende Wertung ist die „Entwicklungs-moral“, d. h. die Einführung des Darwinismus in die ethische Wissenschaft.

Zur Charakteristik der Schrift scheint das Angeführte genügend. Von unserem Standpunkte bedürfen die darin ausgesprochenen Ansichten einer Widerlegung nicht. Sie stehen und fallen mit dem Positivismus, dem sie ihr Entstehen verdanken und der tatsächlich nichts anderes als eine krankhafte, durch die Verzweiflung an aller Philosophie bedingte Erscheinung ist. Eine Ethik, die auf der Grundlage der Meinungen eines Bruchteils der Menschheit, ja auf der einer naturwissenschaftlichen, bereits in Misskredit geratenen Hypothese ruht, den allgemeinen Glauben der Menschheit aber an einen göttlichen Grund der Moral ignoriert und die Begriffe von Pflicht und Freiheit eliminiert, verdient kaum ernst genommen zu werden. Zudem müßte man, um dieselbe vollkommen kritisch zu würdigen, näher auf jene von Brentano ausgegangene Richtung eingehen, die den aus England und Frankreich importierten Positivismus durch ein Körnchen idealen Salzes dem deutschen Geschmacke annehmbarer zu machen sucht: wozu an diesem Orte eine Gelegenheit nicht geboten ist.

Auf das Gebiet der Geschichte der Philosophie führt uns zurück die neueste Schrift jenes Philosophen, der von einigen als die jüngste philosophische Inkarnation des „Weltgeistes“ oder wenigstens als der einzige lebende und originelle Vertreter der systematischen Philosophie gefeiert wird, nämlich (8) Eduard von Hartmanns „Geschichte der Metaphysik“, in der uns die philosophische Grund- und Hauptwissenschaft, die erste Philosophie von ihren ersten „aus der Verquickung mit phantasieväsig durchgebildeten religiösen Anschauungen gelösten Versuchen“ bis Kant ausschließlich geschichtlich und kritisch vorgeführt wird. Die Schrift charakterisiert sich als eine von allen Belegstellen absehende, in ungehemmtem Redefluß sich fortbewegende Darstellung und kritische Würdigung der im Laufe der Geschichte zu Tage getretenen metaphysischen Systeme und Anschauungen, wobei unter Vernachlässigung der Gott betreffenden Lehren das Gewicht auf die ontologischen Grundbegriffe gelegt wird, so daß die Schrift weniger eine Geschichte der Metaphysik, als vielmehr eine historisch-kritische Kategorienlehre ist, das Wort „Kategorie“ im modernen Sinne genommen, in welchem das System der Kategorien das Gesamtbereich der über die Erfahrung hinaus liegenden Grundbegriffe alles menschlichen Erkennens umfaßt. Vor allem sind es die Begriffe von Substanz, Akt und Potenz, Form und Stoff, aktives und passives Vermögen, die zur Erörterung gelangen. Als Maßstab der Beurteilung aber dient das eigene System des Verfassers, und die

überall durchgreifende Tendenz geht dahin, die Grundbegriffe der Philosophie des Unbewussten als das logische Resultat einer mehr als tausendjährigen Denkarbeit des menschlichen Geistes hinzustellen. In diesem Betracht stellt sich die Schrift den verwandten Bemühungen Hegels zur Seite, sein eigenes System als die Frucht der objektiven, d. h. durch die Macht der Begriffe selbst geübte Dialektik des menschlichen Denkens aufzuweisen. Damit ist auch uns die kritische Aufgabe vorgezeichnet. Unter Verzicht, die Darstellung der Systeme auf ihre Treue und Objektivität zu prüfen, werden wir zuzusehen haben, mit welchem Recht oder Unrecht der Vf. vom Standpunkt seines eigenen Systems über die innere Konsequenz, sowie über Wahrheit und Haltbarkeit fremder Auffassungen urteilt. Dabei soll die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn, womit v. Hartmann in fremde Gedankenkreise und in den geschichtlichen Zusammenhang der Systeme eingedrungen ist, bereitwillig anerkannt werden, wie nicht minder die vielfach neuen Gesichtspunkte und — freilich nicht immer begründeten — Auffassungen.

Um den Gang der v. Hartmannschen Geschichtsdialektik an zwei der hervorragendsten ontologischen Begriffe zu zeigen, wählen wir die Begriffe von Substanz und Potenz. Die Dialektik des ersten soll dahin abzielen, dass sich derselbe fortschreitend von dem der Essenz ablöste und an die Stelle der vielen Substanzen die eine, wahrhaft selbständige, d. h. die des Monismus trat, ein Umschwung, der in Plotin, Bruno u. s. w. vorbereitet, von Descartes und vollends von Spinoza vollzogen wurde. Die Dialektik des Potenzbegriffs aber musste zum Begriffe der aktiven Potenz, d. h. der unendlichen Kraft führen, die, an sich eins, in der Vielheit der Willensakte (Kraft = Wille) unter Differenzierung der sich dem Willen eingebenden an sich ebenso potentiellen Idee sich aktualisiert. Die Tendenz der Begriffe Form und Stoff nämlich soll notwendig zur Identifizierung von Stoff mit (blindem) Willen und Form mit Idee geführt haben. So wäre demnach die Philosophie des Unbewussten in der That das Produkt der gesamten Denkarbeit der Jahrhunderte. In diesem Resultat sei auch der dem Monismus gemachte und durch die Hegelsche Dialektik zugestandene Widerspruch beseitigt: denn das Eine, Seiende sei eins potentiell, als aktuelle Wirklichkeit aber trete es in eine Vielheit der Akte auseinander. Dass der Vf. mit diesem Potenzbegriff dem Widerspruch nicht entgehe, erleidet für uns keinen Zweifel. Nur der Schöpfungsbegriff vermag den Abgrund zwischen unendlichem und endlichem Sein zu überbrücken. Dieser aber gilt in der modernen Philosophie seit Fichte als die

Quelle aller falschen Metaphysik. Und doch ist er „der Eckstein, den die Bauleute verworfen“, um fernerhin nur ephemere Luftbauten aufzuführen.

Nicht bei den Orientalen, erst bei den Griechen findet sich eigentliche Metaphysik (S. 1). Die vorplatonischen Systembildungsversuche nur in flüchtiger Einleitung zu überblicken, dürfte aus inneren (der Schwierigkeit, ihr „stammelndes Lallen“ zu verstehen) und äußereren Gründen (Mangel an wirklich glaubhaften Berichten) ausreichen (S. 2).

Dieses Urteil beruht auf Unterschätzung der aristotelischen Berichte und widerspricht zudem dem Verfahren des Vf.s selbst, der z. B. die Lehre des Diogenes von Apollonia gegenüber dem „indifferentistischen Monismus“ seiner Vorgänger als „hylozoistischen Materialismus“ charakterisiert (S. 4). Die Zehnzahl der pythagoreischen Gegensatzpaare soll schwerlich auf die vollständige Kategorieentafel des Aristoteles ohne Einfluß geblieben sein (?). (S. 7.) Xenophanes soll weder Theismus, noch Pantheismus, sondern „Theopantheismus“ gelehrt haben (S. 9). Treffend ist von der Atomistik gesagt: ihre vielen Atome haben genau dieselben Bestimmungen an sich, als ob sie die zerstreuten Bruchstücke des eleatischen Einen wären (S. 17). Nahe liegt der Parallelismus: Spinoza-Leibnitz, Hegel-Herbart. Ebenso treffend heißt es: Aristoteles hatte mit seinem Zurückgreifen auf den Begriff der qualitativen Veränderung der Elemente dieser Atomistik gegenüber in der That das bessere Teil erwählt (S. 18). Übertrieben ist das Urteil, bei Anaxagoras erscheine der Nus als eine recht überflüssige und zwecklose Hypothese. Die Sophistik wird teils aus socialen Zuständen, teils aus der philosophischen Entwicklung, die das Vertrauen in die sinnliche Erkenntnis untergraben hatte, erklärt; in Sokrates aber das anthropologische Moment betont — er habe an die Stelle jedes beliebigen den Menschen gesetzt. An Platons Ideenlehre wird eine Kritik des gesamten „bisherigen“ Philosophierens geknüpft, das immer nur zwischen einem mehr oder minder abstrakten Idealismus und einem antiidealistischen Sensualismus geschwankt habe: woran der Vater des Idealismus die Schuld trage, der dem wahren, konkreten Idealismus (d. h. dem der Philosophie des Unbewußten) am meisten geschadet habe (S. 33). Auch darin ist Platon durch die Philosophie des Unbewußten berichtigt worden, daß diese den wahren Gegensatz gegen die Idee nicht im Nichtseienden, sondern im „Willen des Unlogischen“ erkannt hat, dem die dem Logischen fehlende Kraft der Verwirklichung zukommt (!) (S. 35). Dem platonischen Gott spricht v. H. sowohl

Absolutheit als Persönlichkeit ab, indem er den Geist der ideenreichen, systematisch jedoch unvollendeten Philosophie des großen Platon verkennt.

Wenn bei Platon der Streit um Echtheit der Schriften noch verwirrend auf das Gesamtbild des Denkers wirkt, so fällt bei Aristoteles diese Schwierigkeit hinweg. „Aristoteles führt zum erstenmale ein vollständiges System der Philosophie aus; er steht im Altertum einzig da, ein bewunderungswürdiges Muster für alle Zeiten“ (S. 44). Im einzelnen wird die Darstellung dem Philosophen nicht immer gerecht. Ohne Beweis wird behauptet, die aristotelische Form sei zeitlos ewige Wesenheit: ein Missverständnis der Lehre, dass die Form als solche nicht entsteht, sondern das zu Formmende und Geformte (S. 45). Bezuglich der Zahl und Ableitung der Kategorien ignoriert v. H. die Nachweise Brentanos. Überdies liegt darin ein Widerspruch, dass irgend welche Grundsätze für die Wahl der Reihenfolge u. s. w. nicht erkennbar seien, und doch die Rücksicht auf sachliche Unterscheidungen eine „wesentliche“ Rolle gespielt habe (S. 48 f.). Auf die widerspruchsvolle Dialektik, die der v. Hartmannschen Kritik des aristotelischen Begriffs des Möglichen zu Grunde liegt, kann hier nicht näher eingegangen werden.

Doch müssen wir dem Vf. das Zeugnis ausstellen, dass er die eminente Wichtigkeit des Begriffs der passiven Potenz, dem er den eigenen der aus sich thätigen Kraft entgegensezтt, besser erkannt hat, als manche professionelle Verteidiger des Theismus (S. 51 ff.). Ebensowenig wie für den aristotelischen Begriff des Möglichen und der Materie hat v. H. das richtige Verständnis für den gemässigten Realismus des Stagiriten, d. h. für seinen Begriff der zweiten Substanz (S. 54 ff.). Der Annahme individueller, körperlicher, veränderlicher Substanzen, die durch die Form specifisch bestimmt, durch die Materie aber zeiträumlich individualisiert sind, setzt v. H. den modernen Substanzbegriff Spinozas entgegen (S. 56 f.).

Statt auf die selbstgenügsame und willkürliche Art, wie v. H. das aristotelische Begriffssystem (denn bei liebevollem Eingehen in den inneren Zusammenhang der vielfach zerstreuten Äußerungen wird man ein solches finden) schulmeistert, einzugehen, sei auf die von der Scholastik auf Grund der aristotelischen Lehren ausgebildete Ontologie verwiesen, wie man sie fast in jedem scholastischen oder neuscholastischen Kompendium finden kann.

Auf einer falschen Schätzung des Dynamismus beruht die Kritik der aristotelischen Naturphilosophie. „Die aristotelische

Naturansicht sucht die Möglichkeit einer Wechselwirkung der materiellen Teile offen zu halten und steht deshalb höher als die antike Atomistik, welche weder formwirkende Kräfte, noch elastische Rückwirkung der Atome kennt und darum ganz unfähig ist, irgend einen physikalischen Vorgang verständlich zu machen. Als die Atome in der neueren Philosophie zunächst mit Kräften ausgestattet und dann ihrer Stofflichkeit entkleidet wurden (!), als mithin die Stetigkeit einer dynamischen Raumfüllung an die Stelle einer stofflichen trat, da verloren die aristotelischen Einwände gegen die Atomistik ihre Kraft, und die atomistische Physik musste über die aristotelische siegen“ (S. 66).

In der Psychologie, speciell der Lehre vom Nus, findet v. Hartmann alles unklar und zweifelhaft; seine Darstellung ist hier so verworren und willkürlich, dass sie sich nur aus der völligen Unfähigkeit erklärt, mit moderner Brille in das Verständnis des Stagiriten einzudringen. So soll der wirkende Verstand „Gattungsform“ sein, obgleich ihn Arist. ausdrücklich als eine $\xi\zeta\varsigma$ der Individualseele bezeichnet.

Den Gipfel der Misshandlung der aristotelischen Lehre erreicht die Darstellung und Kritik des Gottesbegriffs; der aristotelische Gott erscheint darin auf der Stufe des Fichteschen Ich, das eines Anstoßes, einer Schranke bedarf, um in die farbige Fülle der äusseren und inneren Erscheinungswelt auszubrechen, oder des Hegelschen reinen Seins, das durch den dialektischen Prozess fortgesetzter Negation zu allem Wirklichen sich gestaltet. Die Worte v. H.s lauten: „Denn die auf sich selbst reflektierende leere Form des Denkens, oder die inhaltlose Denkthätigkeit, die über sich als inhaltlose Thätigkeit denkt, um an sich erst den ihr fehlenden Inhalt zu finden, ist doch das abstrakt Allgemeinste, das sich denken lässt, und von konkreter Persönlichkeit so fern als möglich“ (S. 70). Dass dieses „Denken des Denkens“ Gedanke der absoluten Wirklichkeit, des actus purus, d. h. des allerrealsten und konkretesten Seins ist, kommt für den Philosophen des Unbewussten nicht in Betracht. Denn so wenig diese modernen Systematiker eine potentia pura zu begreifen wissen, so wenig verstehen sie den Sinn eines actus purus.

Die Darstellung des Epikureismus und Stoicismus lässt uns einigermaßen wieder aufatmen. Doch ist nicht abzusehen, wie darin ein Verdienst des ersteren liegen soll, dass er die reductio ad absurdum eines falschen Ausgangspunktes ihrer Vollendung näher gerückt hat (S. 78). An derartigen Verdiensten ist die moderne Philosophie überreich, und die Philosophie von Hartmanns selbst hat an der Ad-absurdum-Führung des „modernen

Idealismus“ reichlichen Anteil. Zu den Täuschungen jener Philosophie gehört auch die S. 84 angedeutete Meinung, zur Überwindung des Skepticismus habe es der „mathematischen Grundlage der Wahrscheinlichkeitsrechnung“ (sic!) bedurft.

An die angebliche Unbegreiflichkeit einer Kausalität zwischen substantiell getrennten Dingen wird die Aufgabe geknüpft, einen Begriff des Absoluten zu finden, „der im Gegensatz zum Relativen, d. h. in der Relation zum Relativen sein Wesen hat“. Dabei ist nur übersehen, dass ein „Absolutes“, dessen Wesen in der Relation zum Relativen steht, selbst zum Relativen wird (S. 84).

Größere Ausbeute für seine dialektische Behandlung der Geschichte der Metaphysik gewährt unserem Autor der Neuplatonismus, der angeblich zuerst das religiöse Problem in die philosophische Forschung einbezogen hat. Aristoteles habe sich am fernsten von der Religionsphilosophie gehalten, die er mythologisch nicht behandeln möge und wissenschaftlich nicht zu behandeln wisse (S. 88). Thatsächlich legt die aristotelische Metaphysik und die damit zusammenhängende Ethik auf die Übereinstimmung mit den allgemeinen Überzeugungen und die Meinungen der Weisen grosses Gewicht.

Dass im Neuplatonismus die religiöse Frage in den Mittelpunkt der Forschung trat, ist richtig. Der Kampf des absterbenden Heidentums gegen das mit jugendlicher Kraft aufstrebende Christentum drängte in diese Richtung. Den Höhepunkt bezeichnet Plotin, nach v. Hartmann neben Aristoteles der größte Philosoph des Altertums, wie Aristot. an Scharfsinn, so an Tiefsinn alle überragend. Außer Plotin sind es Aristobulos, Philon, Plutarch u. s. w., die hier zur Sprache kommen. Philon soll den Geist, wie Aristoteles die Seele, für einen Ausfluss des Äthers (!) gehalten haben (S. 94).

Plotin soll die ganze philosophische Entwicklung des Griechentums wissend überschaut und mit ungeheurer spekulativer Kraft spekulativ verarbeitet haben. Er habe den Dualismus monistisch zu überwinden gesucht, was ihm jedoch nicht vollständig gelinge, weil er sich nicht entschließen könne, das Nichtseiende als reines Nichts aus der Erklärung auszuschalten (S. 106 f.). Sein ganzes Lebenswerk sei in metaphysischer Hinsicht das Ringen nach dem Begriff der absoluten Substanz; am besten sei die Metaphysik des Plotin in ihrem Zusammenhange zu durchdringen, wenn man sie ganz und gar wie die des Aristoteles als Kategorienlehre auffasse (S. 107 f.).

Dass der Monismus Plotins genügende Anhaltspunkte für eine Dialektik biete, um den darin noch festgehaltenen Begriff

der passiven Potenz in den modernen Potenzbegriff umzubilden, und das System der Kategorien als das die „Akte des Absoluten“ verbindende Netz von Beziehungen aufzufassen, ist unbedingt zuzugeben. Andererseits aber muss anerkannt werden, dass Plotin selbst diesen Konsequenzen in Anbetracht der damit sich verbindenden Absurditäten widerstrebte. Bemerkenswert ist in dieser Beziehung die Entschiedenheit, womit er an dem aristotelischen Grundsatz festhält, dass der Akt der Potenz vorangehen müsse, dass nichts Potentielles sich selbst in den Akt überzuführen vermöge (S. 133). Er verwarf somit den modernen „Unbegriff“ der sich selbst verwirklichenden Potenz. Wenn er nun gleichwohl die passive Potenz, das relativ Nichtseiende in dem einen absoluten Sein als die äußerste Grenze seiner Emanationen bestehen lässt, so liegt darin ein Widerspruch, der sich aus seinem Bestreben erklärt, dem heidnischen Polytheismus, gegenüber dem reinen Theismus des Christentums, ein metaphysisches, begriffliches Fundament zu geben, und das Heidentum auf wissenschaftlichem Wege zu regenerieren.

Plotins Kategorieenlehre sucht v. H. in seinem Sinne „richtig“ zu stellen und bemerkt dazu im Gefühle der Bedeutung seines eigenen Systems, dass sie zu einer solchen Richtigstellung Handhabe und Anlass biete, sei ein genügendes Zeichen dafür, wie sehr sie den Gipfel der hellenischen Metaphysik darstelle, und in welchem Masse sie alle vorhergehenden und nachfolgenden Leistungen der griechischen Philosophie überflügle (S. 176).

Die Bemerkungen über die Trinitätslehre (S. 187 ff.) leiden an dem Fehler, dass sie den Anschein erwecken, als handle es sich dabei um das Problem, für eine philosophische Trias ein religiöses Gegenstück zu finden, und nicht vielmehr darum, die durch Offenbarung gegebene Trinität auf einen begrifflichen Ausdruck zu bringen. Hieraus erklären sich schiefere Urteile wie das über Augustins Deutung der Trinität gefällte, dem zufolge schon Plotin in seinen drei Hypostasen des Göttlichen einen der christlichen Dreieinigkeit näherstehenden Trinitätsbegriff besessen haben soll als der größte Theologe unter den Vätern der christlichen Kirche (S. 198).

Die am Anselmschen Argument geübte Kritik (S. 208) wiederholt nur, was schon kurz und besser der hl. Thomas dagegen vorgebracht hat, nämlich dass der hypothetische Schluss auf die (notwendige) Realität eines höchsten Seienden unbestreitbar sei, dagegen die Existenz desselben aus dem bloßen Begriffe nicht bewiesen werden könne. (Vgl. die neueste Schrift Sant' Anselmo Filosofo von Vigna, Milano 1899, S. 90 ff.)

Der Vf. konstatiert die Thatsache, dass die islamitische Kirchenlehre keine philosophischen Systeme geschaffen, wie die christliche (S. 212), weiss aber den wahren Grund für diese Erscheinung, der in der inneren Vernunftwidrigkeit der islamitischen Orthodoxie liegt, nicht anzugeben.

Dass die Erscheinungen auf dem Gebiete der christlich-mittelalterlichen Philosophie an dem Maßstab der Beeinflussung durch den dem Vf. wesensverwandten Neuplatonismus gemessen und dementsprechend günstig oder ungünstig gewertet werden, war zum voraus anzunehmen. Daher die Hochschätzung des spekulativen Talents eines Scotus Erigena, eines Meister Eckhart u. s. w. Hieraus erklärt sich das Urteil, das v. H. über die Bedeutung des hl. Thomas als Metaphysiker ausspricht. Was Albert den Grossen betrifft, so soll er zuerst die Gebiete der theologischen und philosophischen Wahrheit „getrennt“ haben (S. 229). Bei einer früheren Gelegenheit wurde bemerkt, dass diese „Trennung“ bis auf den Apostel Paulus zurückdatiert, der das von Ewigkeit in Gott verschlossene Geheimnis (des menschgewordenen Gottessohnes, der Erlösung und Gnade) aufs bestimmteste von der natürlichen Gotteserkenntnis unterscheidet.

Die Trinitätslehre des hl. Thomas wird in den Worten wiedergegeben: „Gott erkennt sich im Sohne und will sich im heiligen Geiste. Der Sohn ist also die Idee und der hl. Geist der Wille Gottes (S. 236)“: eine Darstellung, die man einem Nichttheologen wie v. H. gütig nachsehen muss. Für den Theologen bedarf sie keiner Richtigstellung. Noch grössere Nachsicht verdient der Vf., wenn er meint, der „Determinismus“ entspreche, wenn auch nicht der Terminologie, doch dem thatsächlichen Inhalt der thomistischen Lehre. Anerkennung aber verdient die Äusserung, der hl. Thomas stütze sich in der Annahme der Unbeweisbarkeit eines Schöpfungsanfangs „auf die richtige Erwagung, dass die Schöpfung aus nichts keineswegs zum Beweise der Zeitlichkeit der Schöpfung genüge“ (S. 237).

Eine durchaus verfehlte Kritik wird an zwei der allerdings am häufigsten verkannten Philosophumenen des englischen Lehrers geübt, nämlich dem realen Unterschiede von *essentia* und *esse* und der Theorie der Individuation. Die Verwirrung, die der Vf. in der erstenen Frage dem englischen Lehrer vorwirft, ist vielmehr auf seiten des Kritikers, der zwischen Akt und Potenz nicht zu unterscheiden und daher auch das Verhältnis von Wesenheit und Dasein so wenig richtig zu bestimmen weiss, als das von Stoff und Form. Dem Monisten muss allerdings die Annahme

eines Seins, das ein Wesen ist, dem Dasein als davon real verschiedene Aktualität zukommt, als der Gipfel der Verwirrung erscheinen, da er nur ein Sein (Dasein), dem immanente Wesensbeziehungen eignen, kennt.

Bezüglich des zweiten Problems, der Individuation der körperlichen Wesen, übersieht der Kritiker, daß eben die körperliche Individuation, die in dem Masse der Versenkung im Stoffe eine unvollkommene ist, erklärt werden soll, was nur möglich ist, wenn man die Wurzel, das Prinzip derselben in das bestimmbare Konstitutiv, d. h. in den Stoff, nicht in das bestimmende, die Form, verlegt.

Das Schlussurteil über den Aquinaten lautet: „Thomas ist ohne Zweifel der bedeutendste Systematiker und vielseitigste Denker des Mittelalters. In der Geschichte der Philosophie gebührt ihm deshalb eine ausführliche Darstellung nach seiner inneren Bedeutung und keineswegs bloß deshalb, weil er durch das unfehlbare Papsttum zum Philosophen der katholischen Kirche kanonisiert (!) worden ist.“ Dagegen seien seine Leistungen in der Metaphysik nicht so hervorragend; sowohl Albert als Duns Scotus seien bedeutendere Talente, jener scheine ihm überlegen an Originalität, dieser an spekulativem Tiefsinn und philosophischer Freiheit des Denkens gegenüber dem Dogma (S. 239). Wir begreifen, daß letzteres Moment in der Wage des modernen Kritikers schwer wiegt. Abgesehen davon aber werden wir uns kaum täuschen, wenn wir dieses Urteil über den „Fürsten der Metaphysiker“ (man vergleiche nur seine Gotteslehre) teils aus der ausschließlichen Bedeutung, die v. H. der Kategorienlehre beimisst, teils aber aus dem Umstand erklären, daß der hl. Thomas im Unterschiede von Albert und Scotus an dem aristotelischen Begriff der realen Potenz und dem gemäfsigten Realismus des Stagiriten am getreuesten festhält und daher im möglichst schärfsten Gegensatz zu den idealistischen Irrtümern der Modernen steht.

Wider seinen eigenen Willen konstatiert v. H., daß Scotus bereits den Niedergang von der durch Thomas erreichten Höhe bezeichnet. „In allen Punkten, in denen Duns von seinen Vorgängern abweicht, bahnt er bereits den Übergang zu den Ansichten des Nominalismus, so in der Abwendung vom thomistischen Intellektualismus, in der Höherstellung des Individuellen gegenüber dem Allgemeinen, in der Anerkennung der Form als des individuierenden Princips und in der Verwerfung immaterieller Geschöpfe“ (S. 249). Wir fügen als weiteres Element des Verfalls hinzu den Keim eines excessiven Realismus des Allgemeinen trotz der nominalistischen Elemente.

Aus der Darstellung der Eckartschen mystischen Spekulation heben wir hervor: „Das Fünklein ist, wie wir sagen würden, das absolute Subjekt als individuell eingeschränktes, und damit der Punkt, in welchem Gott und Mensch wesenseins ist“: eine Übersetzung ins Moderne, die nicht ganz getreu und nicht ganz falsch ist. „Auf seiten Gottes unterscheidet Eckhart Gottheit und Gott genau in demselben Sinne wie Plotin das Eine und den Nus“ (S. 252 f.). Der neuplatonische Einfluß auf die Eckhartsche Theosophie ist unleugbar und erklären sich daraus seine Abweichungen von Albert und Thomas.

Nicht mit Unrecht wird vom Möglichkeitsbegriff des Nikolaus von Cues geurteilt: „Damit ist der Begriff der Materie auf eine ganz neue Basis, nämlich auf die der Kraft gestellt; die hier aufgetauchte Umwälzung tritt freilich in der Metaphysik zunächst wieder zurück, wirkt aber in der Naturphilosophie¹ doch weiter, bis sie von Leibnitz aufgegriffen und in ihrer grundstürzenden metaphysischen Bedeutung erkannt wird“ (S. 277).

Als Irrtum des Nikolaus ist angegeben, daß er die Gegensätzlichkeit der unbewußten intellektuellen Anschauung gegen die bewußte diskursive Reflexion zu einer Gegensätzlichkeit der für beide maßgebenden logischen Gesetze erweiterte (S. 280 f.). Sagen wir dies in der Sprache des Cusaners, so liegt sein angeblicher Irrtum darin, daß er nicht bloß die coincidentia des Posse und Esse, sondern auch die der contradictoria im ersten (und einzigen) Sein behauptet. Irrtum ist beides; die Konsequenz aber liegt auf Seiten des Cusaners, und sein Kritiker ist inkonsequent, wenn er seinen Kraftbegriff adoptiert, die Konsequenz der monistischen Logik aber, nämlich die Leugnung des Widerspruchsprincips, ablehnen zu dürfen glaubt.

Nachdem Agrippa von Nettesheim und andere darin vorangegangen, die Naturphilosophie zum Centrum der Philosophie auszugestalten (S. 293), erreicht diese naturphilosophische Richtung in Giordano Bruno ihren Höhepunkt. „Er rühmt den Averroes wegen seiner Lehre, daß die Materie alle Formen aus sich hervorbringe, und den David von Dinant wegen seiner Vergöttlichung der materiellen Substanz, gibt darum jedoch die Form nicht preis, weil er mit Nikolaus Cusanus die allgemeine Materie und die allgemeine Form im Alleinen vereinigt und gleichsetzt“ (S. 301). Wenn Bruno vor dem Tribunal sich als Theisten bekannte (S. 310), so brauchen wir darin weder eine Notlüge, noch einen unüberwundenen Rest dogmatischer Vor-

¹ Besonders in Bruno.

urteile zu sehen, sondern vielmehr eine theosophische Velleität, die er mit dem Cusaner teilte, der wir auch bei Hegel begegnen, und die der Vf. selbst in Spinoza zu finden glaubt.

Über den Philosophen der in der Reformation steckenden Pseudomystik, der einen Baader inspirierte, Jakob Böhme, urteilt der Vf.: „Seine Originalität besteht in der Kühnheit, mit welcher er den Paracelsischen Naturprozeß in das Wesen Gottes hineinträgt, und in der Hypothese einer natürlichen Wurzel des Bösen in Gott“ (S. 332). Darin findet v. H. einen ungeheuren Fortschritt, indem der Pantheismus der Mystiker nun von dem Vorwurf entlastet sei, das Problem des Bösen vertuschen zu wollen, und dadurch erst zu einer dem Theismus überlegenen (!) Macht werde (S. 335). Den Bewunderern Böhmes führt v. H. zu Gemüt, daß die Hineintragung von Wesen und Natur in Gott eine archaistische (!) Barbarei des Denkens sei, deren sinnlich naive Roheit seine Bewunderer sich nur durch Umdeutungen verhüllt haben (S. 341). Im System des Unbewußten ist diese Barbarei allerdings höchst geschickt verhüllt, indem die Natur, die Materie in Gott sich zum dummen, durch die Idee zu überlistenden und in die ursprüngliche Potentialität zurückzuschleudernden Willen destilliert. Das ist wohl nicht archaistische, sondern moderne Barbarei, aber wesentlich um nichts besser als die Phantasieen des Philosophus Teutonicus. Die innere Verwandtschaft desselben mit seinem Kritiker ist anerkannt in dem Schlussurteil, die philosophische Bedeutung Böhmes liege ausschließlich darin, daß er ein nichtseinsollendes und zu überwindendes Moment in Gott als Wurzel des kreatürlichen Bösen annahm (S. 346), nur sei dieses im Wollen als solchem zu suchen (S. 347).

In der Verwerfung der *forma substantialis*, d. h. dem schroffen Dualismus des Descartes sieht unser metaphysischer Geschichtsschreiber der Metaphysik einen Fortschritt von unermesslicher Bedeutung; in noch höherem Grade sei es der andere, durch den die Substanz zu etwas schlechthin Selbständigem erhoben wurde (S. 363). Wir begreifen dieses Lob. Jener Dualismus führte zur Phänomenalisierung des Körperlichen, der reine Substanzbegriff aber zum Monismus, also zu zweien der größten „Errungenschaften“ der „spekulativen“ Philosophie.

Spinoza und Leibnitz werden nicht ohne Grund unter den Rubriken: Monistische und Pluralistische Identitätsphilosophie abgehandelt. „Wie Malebranche eine Synthese von Descartes und Thomas (warum nicht Augustin?) bietet, so Baruch Spinoza eine solche von Descartes und Bruno“ (S. 389). „Eine einfache

(nicht doppelseitige) Substanz mit einem doppelseitigen Vermögen und einer doppelseitigen, zeitlichen Bethätigung ist dasjenige, was nach der immanenten (d. h. vom Standpunkt der Philosophie des Unbewussten) Kritik des spinozistischen Substanzbegriffs übrig bleibt.“ Die wirklich „immanente“ Kritik würde vielmehr zur absoluten Starrheit des eleatischen Seins zurückführen.

„Spinoza verkennt ebenso wie Plotin, daß das Ewige nur das Potentielle oder Mögliche ist, alle Aktualität aber eo ipso der Zeit verfallen ist,“ d. h. Spinoza hat trotz alledem noch an der Priorität des Aktualen mit Aristoteles festgehalten (S. 405). v. Hartmann aber will nicht, daß das Unendliche als ein vollendet Existierendes aufgefaßt werde, es sei vielmehr eine Potenz von unerschöpflicher Kraft (S. 407). „Endliche Modi können ohne Widerspruch nur aus einem aktuell endlichen (wenn auch potentiell unendlichen) Absoluten hervorgehen.“ Dagegen ist zu erinnern, daß z. B. Menschen nicht Modi sind, und daß sie, weil endlich und geschöpft, ohne Widerspruch aus dem „Absoluten“, das nicht Potenz, sondern nur Aktualität sein kann, allein durch Schöpfung aus nichts hervorgehen können (S. 408).

v. Hartmann begreift nicht, wie der Spinozismus in den Ruf des Atheismus kommen konnte (S. 419). Er will nicht zugeben, daß der Gott des Pantheismus mit dem des Theismus nur den Namen gemeinsam hat; lehrt er doch selbst einen erlöschungsbedürftigen Gott und glaubt damit der Religion eine neue vollkommenere Basis zu geben.

In der Kritik des Leibnitzschen Systems tritt die Tendenz, durch angebliche „immanente“ Dialektik die eigenen Grundanschauungen des Kritikers zu rechtfertigen, sehr schroff hervor. Eine Handhabe bietet der für die neuere Philosophie verhängnisvoll gewordene Leibnitzsche Potenzbegriff. Der tiefere Grund, warum sich aus Leibnitz' Schriften weder ein einheitlich idealistisches, noch ein einheitlich realistisches System konstruieren läßt, ist dem Kritiker verborgen geblieben, derselbe liegt in dem dogmatischen Charakter des Leibnitzschen Idealismus, demzufolge der allein unmittelbar erkannten subjektiven Ideenwelt (der Seele als Spiegel des Universums) eine objektiv-reale gegenübersteht. Der Leibnitzsche Idealismus mußte deshalb durch die Phase der Kantschen Kritik hindurchgehen, um in seiner vollen Bedeutung erkannt und von den realistischen Elementen gereinigt zu werden.

An das bekannte Motto der Philosophie des Unbewussten: „Spekulative Resultate nach induktiver Methode“ erinnert die Bemerkung (S. 459), der Grundsatz Wolffs, Philosophie sei eine

deduktive Wissenschaft a priori, habe für die deutschen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts maßgebende Bedeutung gewonnen; „er wird für Kant verderblich und greift durch ihn in die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts bis Hegel hinüber“. Sind denn die „spekulativen Resultate“ v. Hartmanns induktiv, d. h. auf Grundlage der Erfahrung, gewonnen?

Die Synthese von Spinoza und Leibnitz hätte die wahre Philosophie ergeben, falls vor Kant ein Philosoph erstanden wäre, der die Verwandtschaft der beiden Systeme durchschaute. Ein solcher war wohl der eine Lessing; dieser aber war von anderen Aufgaben in Anspruch genommen (S. 471). Eine solche Synthese aber konnte nur eine Mischung monistischer und pluralistischer Bestimmungen, in Wahrheit ein monströses Gebilde, wie es die Philosophie des Unbewußten tatsächlich ist, ergeben.

Im Schlusskapitel werden die Vertreter der „sensualistischen Auflösung der Kategorien“ vorgeführt. Diese erfolgt in zwei Phasen, dem empiristischen Sensualismus mit rationalistischer Beimischung (Bacon, Locke) und dem phänomenalistischen Sensualismus (Berkeley, Hume, Reid, Condillac u. a.).

Gegen die Charakteristik Bacons (S. 476) haben wir nichts einzuwenden. Sein wissenschaftlicher Wert ist seinem Charakterbilde ziemlich ebenbürtig, und der Gegensatz, von dem Macaulay spricht: of so much glory und so much shame ist wenig begründet. Höher steht Bacon als Schriftsteller, und dass er „in den wichtigsten Punkten in mittelalterlichen Anschauungen stecken blieb“, mag ihm vielmehr noch als ein Verdienst zugerechnet werden; nur hätte er, was er seinen Vorgängern verdankte, anerkennen sollen.

Nach S. 479 soll Bacon der aristotelisch-scholastischen Induktion mit Recht vorgeworfen haben, dass sie als *inductio per simplicem enumerationem* unmethodisch sei. v. Hartmann scheint so wenig den wahren aristotelischen Begriff der Induktion zu kennen, als Bacon ihn kannte. Bei Aristoteles hat dieselbe die Aufgabe, den Mittelbegriff, d. h. die Ursache, für den Syllogismus zu finden, und beruht keineswegs auf einfacher Aufzählung, sondern auf der Zusammenfassung des Einzelnen unter einen gemeinsamen Begriff, in welchem der Grund einer Erscheinung sich offenbart. Dagegen ist die Baconsche Induktion, wie schon de Maistre urteilte, ein schwerfälliges und unbeholfenes Instrument, dessen kein Naturforscher sich je bediente. Die Aufnahme Newtons unter die Metaphysiker ist wohl seinem „dynamischen Atomismus“ zu verdanken, der dem reinen Dynamismus die Wege

bereitet, d. h. jener Ansicht, welche die Atome in Kraftpunkte und schliesslich in Willensakte auflöst (S. 496 f.).

John Locke (der grosse Philosoph unserer pädagogischen Herbartianer) ist ein „populär-philosophischer Dilettant“ ohne Kenntnis seiner philosophischen Vorgänger, ohne Konsequenz in der Durchführung seiner Gedankengänge und ohne spekulativen Tiefsinn (S. 498). Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens hat er zuerst in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt (S. 499). Die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten soll von den Scholastikern auf ihn gekommen sein: was nur *cum grano salis* genommen richtig ist. Die Scholastiker unterschieden *sensibilia propria* und *communia* und betrachteten unter den letzteren die Quantität als Grundlage der übrigen sensiblen Accidentien (S. 504). Entschieden aber ist der Lockesche Nominalismus von der gleichnamigen scholastischen Abart auf ihn gekommen.

Der phänomenalistische Sensualismus (Colliers, Berkeleys) steht im Dienste der Religion (S. 517); er verneint die Substantialität der Materie und löst die Realität der Sensationen auf, um den Materialismus in der Wurzel zu treffen (trägt aber damit die Materie in den Geist und in Gott ein und fördert so den idealistischen Pantheismus, der selbst die Tendenz in sich birgt, in Materialismus überzugehen, umso mehr, da Berkeley dem Verstand sein eigenständliches Objekt, das Allgemeine, Intellegible entzieht und nur sinnlich Individuelles kennt!). Der Einfluss des Leibnitz auf Berkeley „erscheint auf dem Boden des englischen Sensualismus wie ein exotisches Gewächs, das sich nicht zu acclimatisieren vermag“ (S. 529).

Sehr treffend heißt es von Hume: „Aus dem richtigen Grundsatz, dass wir die Verknüpfung einer bestimmten Ursache mit einer bestimmten Wirkung nur auf Grund der Erfahrung behaupten können, macht nun aber Hume durch Begriffsvertauschung den falschen Grundsatz, dass wir den Kausalzusammenhang der Dinge überhaupt nur aus der Erfahrung entnehmen“ (S. 544).

Gegen den Humeschen Agnosticismus erhob sich die Reaktion des gesunden Menschenverstandes, vertreten durch die Schotten Reid u. s. w., während andere mit dem Sensualismus fortwirtschaften, obgleich ihn Hume bereits ad absurdum geführt (S. 564 ff.).

Den Schluss bilden die Anhänger des „physiologischen Sensualismus“, zu welchen unter anderen Condillac, Holbach, Cabanis gerechnet werden.

Die Darstellung des englisch-französischen Sensualismus hat das Verdienst, jene angeblichen Philosophen richtig zu taxieren,

die bei der gegenwärtigen empiristischen, positivistischen Richtung als grosse Philosophen gepriesen werden, einen Bacon, Locke, Hume.

Wir tadeln an dieser neuesten Schrift v. Hartmanns nicht die Methode selbst, an die Systeme einen bestimmten Maßstab anzulegen; ohne einen solchen ist eine Kritik überhaupt nicht möglich, wohl aber den Maßstab selbst, der ein ganz individueller und in jedem Falle ein höchst problematischer ist und durchaus selbst eine Probe nicht bestanden hat. Für uns steht die Absurdität dieses Maßstabes, d. h. der Philosophie des Unbewussten mit ihrem Substanz- und Potenzbegriff fest. Dass trotzdem die Lektüre des Werkes eines so genialen Schriftstellers, wie es v. Hartmann ist, für den urteilsfähigen Leser vielfach belehrend und anregend wirkt, wollen wir zum Schlusse bereitwilligst zugestehen.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.



1. **Pierre Mandonnet**, O. P.: *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII. siècle. Etude critique et documents inédits.* (Collectanea Friburgensia. Commentationes academicae Universitatis Friburg. Helv. Fascic. VIII.) Fribourg (Suisse), librairie de l'Université, 1899.

Viele Theologen beschäftigen sich heute eifrig mit der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin. Allein mehr als einem bleibt sie ein Buch mit sieben Siegeln. Der Grund ist meistens der Mangel gründlicher Kenntnis der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Freilich lässt sich diese Kenntnis durch Privatstudien nicht ersetzen, sondern nur ergänzen. Aber das eine ergibt sich wohl aus der angeführten bekannten Thatsache, dass alles, was uns den Philosophen Thomas näher verstehen lehrt, zugleich auch das Verständnis des Theologen Thomas fördert.

Was nun die historische Stellung der thomistischen Philosophie anbelangt, so wird wohl jeder, der sich mit Mandonnets Buch beschäftigt, mit dem Ref. sagen können, dass wir bisher eigentlich sozusagen nichts gewusst haben. Denn all die längst bekannten Beziehungen des Aquinaten zu Aristoteles, den Neuplatonikern und den Arabern werden erst in das richtige Licht gerückt, wenn wir die Stellung Thomas' zu dem lateinischen Averroismus kennen lernen, einer geistigen Bewegung, bei der Thomas eine hervorragende Rolle gespielt hat. Einige Artikel Mandonnets in der Revue thomiste lüfteten bereits ein wenig den Schleier, der über diesem lateinischen Averroismus und seinem Hauptvertreter, Siger von Brabant, bisher ruhte; aber erst durch die jetzt vorliegenden, bisher unpublizierten Abhandlungen Sigers wird die dunkelste Partie der Philosophiegeschichte des 13. Jahrhunderts wie mit einem