Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 15 (1901)

Artikel: Aus Theologie und Philosophie [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761729

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

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

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

Download PDF: 25.08.2025

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

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

(Fortsetzung von Bd. XV Seite 252.)

Von Dr. M. GLOSSNER.

In schroffen Gegensatz zu Kant tritt und doch auch wieder vielfach abhängig von ihm erscheint (6.) H. G. Opitz in seinem Grundrifs einer Seinswissenschaft, von welchem uns die Willenslehre vorliegt: eine nach Gehalt und Form hervorragende Leistung. Das Resultat, zu welchem dieselbe gelangt, ist die Annahme eines absoluten, zwecksetzenden, schöpferischen Willens: ein Resultat, das allerdings mit tiefliegenden Irrtümern verknüpft ist. Dieser Wille nämlich ist pantheistisch angekränkelt. Mit einem Fufse steht der Vf. im Monismus, indem er das höchste Wesen als allgemeine Substanz und Grundkraft auffafst, mit dem andern aber auf theistischem Boden, da das Herzensbedürfnis des Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt die Persönlichkeit des Weltgrundes postuliere. Die Folge hiervon ist eine Verwicklung in Widersprüche, für die es keine Lösung gibt. Auf der einen Seite steht die Überzeugung von der Wirklichkeit der raumzeitlichen Welt, auf der andern aber die vom „wissenschaftlichen" Standpunkt geforderte Erklärung des empirischen Weltbildes als eines blofsen Scheins. Auf der einen weiterhin das Bewufstsein der Freiheit und Selbstbestimmung, auf der andern aber die Erkenntnis, dafs es gegenüber dem absoluten göttlichen Willen nur Notwendigkeit, nicht Freiheit geben könne.

Diese Irrtümer sind umsomehr zu beklagen, als der Autor im übrigen den modernen falschen Autoritäten gegenüber eine Selbständigkeit und Unbefangenheit des Urteils kundgibt, die man in der gegenwärtigen philosophischen Litteratur nur zu sehr vermifst.

Scharf gegeifselt ist der Widerspruch, in welche sich jene verwickeln, welche meinen, im Darwinismus das Mittel zu besitzen, um den Schöpfer endgültig aus der Natur hinauszuweisen. „Konnte es hiernach noch wundernehmen, dafs eine solche Seinswissenschaft (gemeint ist die eines Feuerbach, Büchner, Nietzsche), nachdem sie sich ihres besten Besitzes entäufsert, bar ihrer Würde, ihre Rolle alsbald an die zoologische und biologische Wissenschaft abtrat, als in der Person eines Darwin ein Gelehrter erstand, der ihr verhiefs, das Schöpfungswunder an der

Hand seiner Anpassungs- und Entwicklungslehre zu erklären? Oder ist es etwas anderes als ein Verzicht auf die ureigenste Aufgabe, wenn diese neueste Philosophie es in allen Tonarten preist, dafs ihr durch den Darwinismus neue Bahnen angewiesen worden seien, von denen sie die Lösung selbst der letzten und äufsersten Fragen erwartet? . . . Wir meinen, dafs sie eine solche Hoffnung (nämlich das Dasein eines höchsten Wesens zu widerlegen) an ein ungeeigneteres System als das Darwinistische gar nicht knüpfen konnten. Noch bei keiner Theorie ist mit solcher Entschiedenheit, ja man möchte fast sagen Leidenschaftlichkeit ein bestimmter Zweckzusammenhang in der Schöpfung behauptet, noch nie ein solcher Bienenfleifs daran gewendet worden, diesen Zweckzusammenhang selbst in die kleinsten und unbedeutendsten Erscheinungen hineinzuinterpretieren, wie beim Darwinismus. Man lese beispielsweise nur das neueste Erzeugnis auf dem Gebiete des Darwinismus, Ernst Häckels Schrift über die Kunstformen in der Natur, von der ein Beurteiler mit Recht rühmt, dafs es staunenswert sei, welch unermefsliche und wunderbare Fülle in den Gebieten des organischen Lebens versteckt sei" (S. 295 f.). Und diese Fülle — setzen wir hinzu — möchte das darwinistische System durch ausschliefslich mechanische, im Grunde rein blind und zufällig wirkende Agentien erklären! „Wie klein, wie so bar jedes richtigen Verständnisses vom Wesen der Seinswissenschaft ist überhaupt die Auffassung, dafs eine Seinswissenschaft, die von dem Dasein eines höchsten Wesens ausgeht, irgend welche Ergebnisse der Naturforschung nicht vertragen könne!" (S. 297).

Vernichtend lautet das Urteil, das der Vf. über ein Kantsches Philosophumenon fällt, das — wenn auch gegen die Absicht des Königsberger Philosophen — vom modernen Unglauben so begeistert aufgenommen und so eifrig ausgebeutet wird, nämlich über die Lehre von der unabhängigen Moral, der Erfüllung der Pflicht um ihrer selbst willen, dem absolut — ohne jegliche Rücksicht auf Gott und Seligkeit — gebietenden kategorischen Imperativ. Dieser „autonome" Imperativ verdankt seine Existenz der bis zum Eigensinn zähen Verfolgung des Kantschen Apriorismus. „Mufste ein höchstes Wesen angenommen werden, so durfte es, das war für Kant die conditio sine qua non, nicht vor dem Sittengesetz, sondern höchstens hinter ihm seinen Platz finden. Etwa wie man ein Möbel, wenn es uns an einer gewissen Stelle nicht pafst, an eine andere Stelle schiebt, so hat es Kant im vorliegenden Falle mit dem Gottesbegriffe gethan. . . . Wer sich davon noch besonders überzeugen will,

bis zu welchem Widersinne ein so starr festgehaltenes Princip wie das vom Apriorismus in seiner Anwendung auf das Sittengesetz und den Gottesbegriff führen kann, dem ist zu empfehlen, die Vorrede zu lesen, die Kant seinem Werke über die Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft (neben einer theoretischen, spekulativen, praktischen Vernunft als reiner und erfahrungsmäfsiger erscheint hier noch eine blofse (!) Vernunft) vorangeschickt hat. Nachdem Kant noch in der Kritik der reinen Vernunft davon ausgegangen war, dafs der Gottesbegriff die Voraussetzung des Sittengesetzes bildet: ‚Wir werden, sagt er dort, künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, dafs sie das Dasein eines höchsten Wesens voraussetzen‘, und nachdem er dann sein ganzes Werk der Kritik der praktischen Vernunft dem Nachweise des geraden Gegenteils gewidmet, dafs das Sittengesetz als kategorischer Imperativ nicht aus der Gottesidee, sondern aus der reinen Vernunft entspringe, und er dort der personifizierten Pflicht einen förmlichen, freilich recht bedenklich hölzern klingenden Hymnus gebracht: ‚Pflicht, du erhabener Name (!), der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst‘ u. s. w., kann er nun, da er es unternimmt, die Religionen zu behandeln, doch ohne aller Vernunft Hohn zu sprechen, sich nicht mehr dem Anerkenntnisse entziehen, dafs ein moralisches Gesetz ohne Gottesidee gar nicht denkbar ist. In welch unglaublich gewundener, den Theoretiker in der höchsten Verlegenheit zeigender Weise er das aber thut, das mag man eben in jener Vorrede wie in dem ganzen Werke über die Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft nachlesen“ (S. 250 f.).

So bereitwillig die „autonome“ Moral Kants von einer Generation, „die durch die Encyklopädisten in Frankreich, namentlich durch einen Voltaire, einen Rousseau und andere vorbereitet war“, acceptiert wurde, so herzlich wenig fand derselbe Kant bei derselben Generation Beachtung, als er Gott auf anderem Wege wieder einzuführen suchte. „In der That hat Kant durch seine auch wissenschaftlich unhaltbare Lehre vom kategorischen Imperativ und seine Widerlegung der damals anerkannten Beweise vom Dasein Gottes in Bezug auf die religiöse Auffassung nur einer seichten, einer verflachenden Zeitströmung Vorschub geleistet. Was aber seine eigenen Anschauungen über den Gottesbegriff und die Religion anlangt, so tritt, nachdem sich längst jene Wässer einer seichten Aufklärung verlaufen haben, neben die Erkenntnis ihrer Leere noch der üble Eindruck, dafs Kant sich so weit überheben konnte, zu meinen, er könne durch

seine pedantischen Doktrinen eine Lehre von der unendlichen Tiefe und Erhabenheit des Christentums ersetzen. Er zerschlägt vor unseren Augen den erhabenen gotischen Dom des Christentums mit seinen himmelanstrebenden Türmen, mit seinen von dem mystischen Lichte bemalter Fenster durchfluteten Hallen und lädt uns ein, mit ihm in eine nach dem Richtscheite nüchtern zusammengezimmerte Bretterbude einzutreten, aus der uns anstatt der brausenden Klänge der Orgel und der Melodieen himmlischer Chöre die knarrenden Töne einer schulmeisterlichen Logik entgegenklingen" (S. 251 f.).

Wie der Vf. dazu kommt, der Seinswissenschaft der früheren Jahrhunderte und Jahrtausende das Verfahren zuzuschreiben, Gott nicht aus der Welt, sondern die Welt aus Gott zu erklären und abzuleiten, ist nicht abzusehen. Die christliche Philosophie wufste beides zu vereinigen, indem ihr die Welt zum Erkenntnisgrunde Gottes als des Seinsgrundes von allem diente (S. 295).

Verfolgen wir den Gedankengang des Vf.s im einzelnen. Im Vorwort wird der Mathematik der Charakter einer Wissenschaft im eigentlichen Sinne abgesprochen, was offenbar irrig ist. Man braucht nicht so weit zu gehen, um dem Mifsbrauch, den ein Spinoza u. a. mit mathematischer Methode getrieben haben, zu steuern. — Was der Vf. für sich beansprucht, ist nicht Neuheit der Gedanken, sondern eine Zusammenfassung von Grundsätzen und Grundzügen, die als „Pfahlrost" in dem unfesten Grund der bisherigen Lehrmeinungen dienen sollen (S. VIII). Ein neues System setzt aber die Widerlegung der früheren voraus. Mit den spekulativen Systemen habe man sich genügend abgefunden. Als Hindernis bleibe nur Kants System zu überwinden. Die Grundlage aber, die Kant der Erkenntnislehre durch den Apriorismus und der Willenslehre durch den kategorischen Imperativ gibt, ist verfehlt. Kants Ruhm ist zum Teil dem Umstande zu danken, dafs seine Geistesanlage selbst ein psychologisches Problem bildet. Die einzelnen in die Tiefe gehenden Gedanken entspringen nicht so sehr aus einem streng logisch sich entwickelnden Gedankengang als einem Suchen und Herumgreifen in der Kreuz und Quere (S. XI). Im Bestreben, die ganze Welt der Dinge in die Schablone seines Systems hineinzupressen, hat Kant an Willkür und Vergewaltigung des Stoffs das mögliche geleistet. Was Kant begonnen, hat Nietzsche vollendet. „Das Ende des achtzehnten Jahrhunderts brauchte seinen Kant, um das Sittengesetz von dem Untergrunde der Religion loszulösen, das Ende des neunzehnten Jahrhunderts brauchte einen Nietzsche, um das Sittengesetz

überhaupt aufzuheben (S. XV). Ungeachtet jenes Verhältnisses zu Kant läfst sich der Vf. die Bezeichnung seiner Richtung als Neukantianismus insoweit gefallen, als er mit Kant die Erkenntnislehre für die gesamte Seinswissenschaft als grundlegend ansehe, und zwar um so lieber, wenn es ihm gelungen sein sollte, „deutsche Gedankentiefe und deutschen Idealismus mit dem Positivismus der englisch-schottischen Schule zu verbinden" (S. XVIII f.). Wir fürchten, dafs aus einer so unnatürlichen Verbindung, wie es die von deutschem Idealismus und Positivismus ist, ein das gesunde Denken befriedigendes Gebilde nicht hervorgehen werde. Eine nähere Bekanntschaft mit den Lehren des Autors wird diese Befürchtung nur zu sehr rechtfertigen.

Zur Bestätigung dient bereits der Inhalt des ersten: „Allgemeines" betitelten Abschnittes, in welchem die gesamte Körperwelt als Erscheinung einer Urkraft hingestellt wird.

Nicht einverstanden können wir uns erklären mit der Annahme, dafs die Denk- und Willensvorgänge in dem Centralorgane des Nervensystems, und zwar in den sogenannten Ganglienzellen des Gehirns und Rückenmarks vollzogen werden. Der Positivismus des Vf.s leidet schon hier, wie uns scheint, Schiffbruch. Die in diesem Falle anzuwendende Methode ist unseres Erachtens eine andere als die vom Vf. adoptierte. Betreffs der Frage, ob Denk- und Willensthätigkeiten an Organe gebunden seien oder nicht, ist die Natur derselben, ist ihr Formalobjekt ins Auge zu fassen. Ein immaterielles Objekt, wie es die Wahrheit und wie es das Gute an sich ist, kann nur von einer immateriellen Thätigkeit erfafst werden, woraus zu schliefsen ist, dafs die Vermögen selbst, Verstand und Wille, überorganische, immaterielle Agentien sind. Die Erfahrungsthatsachen, auf die man sich gegen unsere Auffassung berufen wird, erklären sich genügend aus der Abhängigkeit, in welcher jene Thätigkeiten in Bezug auf ihr nächstes und unmittelbares Objekt von den inneren Sinnen, dem sinnlichen Bewufstsein, der sinnlichen Vorstellungskraft, dem sinnlichen Gedächtnis stehen: Vermögen, bezüglich deren allein wir jene organische Gebundenheit zugestehen, die man vom Verstand und Willen irrtümlicherweise behauptet.

Idealistisch und positivistisch zugleich mutet die Erklärung der Seele an, worunter wir „diejenigen geistigen Thätigkeiten" verstehen sollen, „die von dem Träger mittels des inneren Sinnes, also unmittelbar wahrgenommen werden" (S. 11). Abgesehen davon, dafs auch die äufseren Sinne unmittelbar wahrnehmen, so verstehen wir unter „Seele" nicht Thätigkeiten, sondern die Substanz, sei es im Sinne der an den Stoff gebundenen oder der

subsistierenden substanziellen Form. Ferner ist auch der aristotelische Seelenbegriff, demzufolge Seele Lebensprincip ist, also auch auf den substanziellen Grund der vegetativen Lebenserscheinungen Anwendung findet, bisher unwiderlegt geblieben. Wir haben sonach keine Ursache, den Ausdruck Seele auf die durch das Bewufstsein wahrnehmbaren Thätigkeiten einzuschränken.

Ungeachtet der Ablehnung einer spekulativen Behandlung des Gegenstandes (S. 20) wird doch von der offenbar metaphysischen Voraussetzung einer Urkraft, die in allem erscheint, ausgegangen und im Widerspruch gegen das evidente Princip, dafs das Wesen der Erscheinung entsprechen müsse, behauptet, „die Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Dinge sei keine Verschiedenheit dieser Dinge selbst, sondern nur eine solche nach den Mitteln, mit denen wir sie nach der Anlage unseres Erkenntnisverfahrens erkennen“ (S. 21).

Mit Recht erklärt sich der Vf. gegen die Identifizierung der Kraft mit dem Willen (S. 40), freilich im Widerspruch gegen seine in allem erscheinende Urkraft, die nur Wille sein könnte. Energisch tritt er für die Lebenskraft ein: „Alle Lebensvorgänge Wirkung der Lebenskraft und nur dieser“! (S. 47). Indes wird der „Lebenskraft“ zu viel zugeschrieben. So sollen im Empfinden und Wahrnehmen die äufseren Gegenstände nur die Gelegenheiten geben, und „zwar in dem Umfange, in dem sie den Fähigkeiten unserer Seele zu Empfindungen entsprechen“ (S. 48). Wieviel richtiger bestimmt Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung als ein Leiden, aber als ein Leiden besonderer Art, nämlich als Aktuierung und Vervollkommnung einer psychischen Potenzialität!

Die Auffassung der Seele als Substanz sei als eine der Sache widersprechende zu verwerfen (S. 53). Allerdings dann, wenn sie jene dualistische Auffassung ist, wie sie ein gewisser Spiritualismus — das Kind kartesianischer Metaphysik — vertritt! Den augustinisch scholastischen Dualismus treffen die Einwendungen des Vf.s nicht. Über die Beschränkung des Seelenbegriffs auf die bewufsten Lebensvorgänge (S. 54) haben wir uns oben bereits ausgesprochen.

Ähnlich, nicht aber gleich treffend und bestimmt wie vom hl. Thomas, wird der apprehensive vom appetitiven (beim Vf. „Wille“) Lebensvorgang in der Weise unterschieden, dafs es bei den „Vorstellungserregungen“ um die Herstellung einer Wiedergabe, eines Ab- und Spiegelbildes der Welt der Dinge, bei den „Bewegungserregungen“ dagegen um Vorgänge sich handelt, durch die wir auf die Aufsenwelt einwirken: „hier ist es Bewegung

und Richtunggeben für diese, was Zweck und Inhalt ausmacht" (S. 64 f.).

Mit Kant und Fichte behauptet der Vf. den Primat des Willens (S. 67), ohne zu beachten einerseits, dafs der Wille, obgleich als bewegendes Princip das herrschende Vermögen, doch Ziel und Richtung vom Verstande empfängt, andererseits, dafs zwar, solange die Seele auf dem Wege zum Ziele, der anzustrebenden Vollkommenheit und Glückseligkeit sich befindet, ein gewisser Primat, nämlich der höhere Wert, der des Menschen simpliciter genommen, dem guten Willen eignet, dagegen aber auf dem Standpunkt des erreichten Ziels der Wille diesen Primat an den Intellekt abtritt, dem im Besitze des höchsten, geistigen intellektuellen Gutes die Glückseligkeit formell, wesentlich zukommt.

Ohne zwischen sinnlichen und geistigen Gefühlen und Trieben zu unterscheiden, erklärt der Vf. Gefühle und Triebe als Willensansätze, als verstümmelten Willen und stellt demgemäfs den Willen unter drei Stadien dar, dem der Gefühle, der Triebe und des Willens als solchen (S. 71).

Im Gebiet der „Bewegungserscheinungen" sei die Lehre vom Gefühle die schwierigste Materie (S. 72), was für die neuere Philosophie, die zu einer richtigen Bestimmung des Verhältnisses der Gefühle zum Begehrungsvermögen nicht gelangte, allerdings zutrifft. Auch dem Vf. mangelt der für das Verständnis des Wesens des Gefühls und der Einteilung desselben erforderliche Schlüssel, der allein in der Beziehung zum Formalobjekt des Begehrens, dem Guten und dem Übel, zu suchen ist. Von diesem Gesichtspunkt behandelte der hl. Thomas die Gefühle und gelangte zu einer Einteilung, die durch alle späteren Versuche nicht überholt worden ist. — Anzuerkennen ist, dafs der Vf. durch Zurückführung der Gefühle auf das Begehrungsvermögen der irrigen Dreiteilung der Modernen den Abschied gibt. Auch darin ist ihm beizustimmen, dafs Lust und Unlust (delectatio, tristitia) selbst Gefühle sind und daher nicht als Gruppenbezeichnungen dienen können (S. 77). Unrichtig aber ist, dafs nur die geistigen Gefühle auf Vorstellungen beruhen; wie kein Begehren, so auch kein Fühlen ohne Vorstellung (ignoti nulla cupido); sinnliche Gefühle setzen sinnliche Vorstellungen voraus und sind wie diese mit körperlichen Bewegungen verbunden.

Die Definition des Willens ist teils zu weit, teils zu eng: es seien darunter „diejenigen Bewegungserregungen zu verstehen, die auf eine Befriedigung der in ihnen eingeschlossenen Triebe durch eine bestimmte äufsere Thätigkeit gerichtet sind" (S. 121):

zu weit, sofern sie auch auf das sinnliche Begehren Anwendung findet, zu enge, sofern es ein Wollen gibt, das nicht auf äufsere Thätigkeit gerichtet ist. — In der Kraft, dem Bande, das den Willen mit der Handlung verknüpft, soll der Ursprung der Begriffe von Ursache und Wirkung liegen (S. 125), also in blofser Erfahrung, nicht in der (abstrahierenden) Vernunft? Wie steht es da mit der absoluten Notwendigkeit des Kausalprincips?

Treffend lautet die Bemerkung: „Eine Statik und Dynamik des Willens aufzustellen, . . . dazu gebricht es an allen Unterlagen" (S. 133).

Vom Willen soll nicht nur die Bethätigung (das exercitium) des Erkenntnisvermögens abhängen, sondern die Überzeugung von der Wirklichkeit, kurz, das Urteil über Wahr und Falsch soll auf Vorgängen beruhen, die dem Gebiet der Bewegungserregungen angehören, was entschieden falsch und die Erneuerung eines Irrtums des Descartes ist (S. 143).

Wie schon angedeutet, behauptet der Vf. bezüglich der Willensfreiheit die beiden sich widersprechenden Sätze: „Alles Gewollte ist abhängig und unfrei, auch der Wille des vernunftbegabten Menschen ist nicht frei", zugleich aber: „Es mufs eine Freiheit des Willens geben" (S. 147 f.). Der Widerstreit könne durchaus nur in dem Widerstreite der Wahrnehmungen selbst seinen Grund haben; denn wie die Unfreiheit, so sei auch die Freiheit durch den Sinn (die letztere durch den inneren Sinn) verbürgt. Die Freiheit sei aber auch eine Forderung des Gemüts. Ein ähnlicher Widerspruch bestehe bezüglich unseres Erkenntnisverfahrens und der Wirklichkeitsvorstellungen. Einerseits stehe fest, dafs wir nur unsere Vorstellung erkennen, und dafs das Wirkliche in seiner eigenen Gestalt überhaupt nicht erkannt werden könne. Andererseits sei nichts gewisser, als was wir auf Grund unserer Sinneswahrnehmungen als Wirklichkeit ansehen. Wir nehmen eben die Erscheinung (? es sollte heifsen: den Schein) für Wirklichkeit. Ähnlich sei die Auffassung des Willens als freien die Erscheinung, die der Unfreiheit des Willens das Wesen (S. 152 f.). In diesen Äufserungen zeigt sich der Einflufs Kants. Eine Widerlegung verdienen so absurde Behauptungen nicht. Und trotzdem spricht der Vf. von einer Urkraft, vom Urgrund der Dinge, meint also zum Wesen, zur Wirklichkeit vordringen zu können: allerdings zu einem Wesen (dem pantheistischen Alleins), mit dem die geschöpfliche Freiheit nicht zusammen bestehen könnte, dem gegenüber Raum und Zeit, Individualität und Freiheit leerer Schein sind. — Es macht keinen wesentlichen Unterschied aus, ob man mit Kant die Unfreiheit als

Erscheinung und die Freiheit als das Wesen (Ansich), oder mit dem Vf. die Freiheit als Erscheinung und die Unfreiheit als das Wesen erklärt: in beiden Fällen wäre der Mensch hienieden in einer unvermeidlichen, eines persönlichen Schöpfers, den auch der Vf. vom Gefühlsstandpunkt postuliert, unwürdigen Täuschung befangen.

Trotzdem soll der trügerische Schein von Freiheit, „die uns die Krücke der sinnlichen Triebe entzogen hat, auf die gestützt die tierischen Lebewesen unbewufst eine Richtung ihres Daseins finden", „uns die Mittel an die Hand geben, unsere widerstreitenden Triebe und Gefühle zu einigen", und dieses Mittel könne nur darin bestehen, „dafs wir dem Leben in seiner Gesamtheit einen Angriffs- und Schwerpunkt — mit andern Worten — unserm Dasein einen Zweck setzen" (S. 172 f.). Zweifellos! „Die Annahme eines Daseinszwecks ist eine gebieterische Forderung des Gemüts, ja sie ist für den vernunftbegabten Menschen geradezu eine Naturnotwendigkeit" (S. 171). Aber eben deshalb kann sie nicht auf einen Schein von Freiheit sich stützen. Unbegreiflich ist, wie sich der Vf. dieser Konsequenz entziehen kann, da er selbst schreibt, dafs das in der Bestimmung des höchsten Zwecks entscheidende „Gefühl" von Vorstellungen bedingt wird, die „der freien Erkenntnis entspringen müssen" (S. 178).

Den Daseinszweck setzt der Vf. in die Vervollkommnung unseres Seins (Evolutionismus S. 194). Derselbe bedarf eines Stützpunktes aufserhalb unseres Ich, aufserhalb des Tummelplatzes unserer Begierden und Leidenschaften, in einem höheren Willen: „denn sowenig wir uns geschaffen haben, so wenig können wir unserem Dasein einen Zweck gegeben haben" (S. 199). Kants Verweisung auf die reine Vernunft, die einer Ablehnung jeder Begründung des Sittengesetzes gleichkommt, erlangte ein so grofses Ansehen, weil in jener Ablehnung jeder (anderen) Unterlage des Sittengesetzes als der der reinen Vernunft eine Lostrennung des Sittengesetzes lag von dem sonst allgemein festgehaltenen Grunde desselben: dem Glauben an ein höchstes Wesen. Diese Aufserdienststellung des höchsten Wesens durch den kategorischen Imperativ empfahl und empfiehlt sich einer Zeit, „die in der Loslösung des Menschlichen von seinem Urgrunde und in seiner Selbständigmachung im reinen Menschentume (Humanismus) den Grund- und Eckstein der menschlichen Weisheit finden zu müssen glaubt" (S. 203). Was ist dieser kategorische Imperativ Anderes und Besseres als ein Trieb, ein jedes sittlichen Wertes barer Instinkt? Welch arge Entstellung

liegt in dem Vorwurfe Kants, wer das Gute thue, weil es Gottes Wille und Bedingung seiner Seligkeit ist, handle aus blofser Eigenliebe! Viel höher vielmehr als derjenige, der die Pflicht erfüllt aus blofsem Trieb, steht jener, der „handelt in Anknüpfung seiner Bestimmungsgründe an ein höheres Wesen aus dem Gefühle der Gemeinschaft mit diesem heraus selbst als ein Wesen höherer Art, seinen Willen verschmilzt mit dem Willen des höchsten Wesens, und wenn er hiermit die Annahme verbindet, dafs dies zu seinem Wohle gereiche, so ist diese Annahme nicht die Voraussetzung jenes ersteren, sondern nur dessen Folge“ (S. 205).

Dieser vollkommen treffenden Kritik haben wir beizufügen, dafs Kant die Vernunft im Praktischen derselben blinden Notwendigkeit unterwirft wie im Theoretischen und dadurch der Urheber jenes abstrakten Rationalismus wurde, der an die Stelle des lebendigen Gottes eine blofse Abstraktion, eine sittliche Weltordnung (Fichte), die Bewegung des logischen Begriffs (Hegel) setzte.

Noch stärker rückt der Vf. der autonomen Moral des kategorischen Imperativs zu Leibe. „Der Thörichte, ruft er aus, übersieht er doch gänzlich, dafs er seinen kategorischen Imperativ ohne Grund und ohne Halt gelassen, dafs er ihn auf dasselbe Ich gegründet hat, dem jene wildtobenden Leidenschaften entspringen, dafs sein kategorischer Imperativ ein Proteusgesicht trägt, dafs man aus ihm machen kann, was man will, dafs man nach ihm dasselbe für gut und dasselbe für bös erklären und in allen Fällen seinen Ausspruch für gleich willkürlich verwerfen kann, weil er nur das wiedergibt, was wir ihm selbst in den Mund legen“ (S. 209 f.). Gewifs! Ist ja das Pflichtprincip Kants ein rein formales, dessen Inhalt — was nämlich für gut oder bös gilt und zu gelten hat — jeglichem Spiel des Zufalls ausgesetzt ist.

Ein Korn Wahrheit steckt in der Behauptung des Vf.s, dafs es einem Kant nicht besonders schwer fallen konnte, eine Beweisführung für Gottes Dasein ad absurdum zu führen, wie sie die dogmatische Seinswissenschaft der damaligen Zeit allein darbot, sofern es sich nämlich um den sog. ontologischen Beweis handelt (S. 234). Indem aber Kant durch ein sophistisches Verfahren alle übrigen Argumente auf jenen Beweis zurückzuführen versuchte, dessen Kraft ohne besondere Mühe mit Erfolg bestritten werden konnte, erweckte er den Schein, als habe er die Unmöglichkeit, das Dasein Gottes zu beweisen, überhaupt und allgemein dargethan.

Auf eine Kritik der Verfahrungsweise des Vf.s näher einzugehen, liegt nicht in unserer Absicht. Durch die Annahme, dafs das der sinnlichen Wahrnehmung eigene Weltbild leerer Schein sei, untergräbt er die Grundlagen des Beweises für Gottes Dasein und gelangt statt zu einem persönlichen Gott, der eine blofse Forderung des Gemüts ist, zur pantheistischen Urkraft und einem Urwillen, der sich von dem weltimmanenten Willen der pessimistischen Systeme nicht unterscheidet. Mit dem Satze: „Der Mensch ist seiner ganzen Anlage nach ein von der Urkraft und dem Urwillen, d. h. von Gott herkommendes und auf Gott hinweisendes Wesen" (S. 231) ist nichts gesagt, was nicht jeder Pantheist unterschreiben könnte.

So unglaublich es angesichts des vielfachen Richtigen in Kritik und Aufstellungen des Vf.s klingt, so besteht doch kein Zweifel, dafs der Vf. sowohl unsere Erkenntnis der Aufsenwelt als auch das Bewufstsein der Freiheit des Willens für Schein erklärt. „Im Gegenteil mufs die lediglich verneinende Thatsache, dafs wir nichts Wirkliches erkennen können, für unser Gemüt als die einzig überbleibende Wahrheit und somit als die mafsgebende Erkenntnis bleiben." Und dieses Scheinerkennen wirkt Gott selbst in uns! Ferner: „Wir müssen, um als Vernunftwesen leben zu können, annehmen, dafs unser Wille frei, und doch wissen wir, dafs er nicht frei, sondern nur der Ausflufs des Urwillens ist" (S. 245). Die Widersprüche, die in diesen Behauptungen teils liegen, teils daraus hervorgehen, sich klar zu machen, bleibe dem Leser überlassen.

Bezüglich der vom Vf. an der Kantschen Moral geübten Kritik sei noch bemerkt, dafs er auf den Mangel einer individuellen Ethik hinweist, der in dem einseitig social gefafsten Princip liegt, so zu handeln, dafs unsere Handlungsweise als allgemein geltendes Gesetz aufgestellt werden könnte. Dem entsprechend behauptet der Vf. mit Recht, dafs „die Begriffe gut und bös ihrer Entstehung nach nicht von den Beziehungen zu unseren Mitmenschen abhängig sind" (S. 256).

Die Ansicht, eine Handlung könne zugleich rechtmäfsig und doch unsittlich sein (S. 258), weist auf eine falsche Bestimmung des Rechtsbegriffs hin. Ein unsittliches „Recht" wäre ein ungerechtes Recht; ohne Gerechtigkeit aber gibt es auch kein Recht.

Was die Religion betrifft, so wissen wir bereits, dafs der Vf. den Glauben an die Persönlichkeit der „Urkraft" und des „Urwillens" einseitig aus einem Bedürfnis des menschlichen Gemüts ableitet. Von den religiösen Vorstellungen lehrt er denn

auch konsequenterweise, dafs sie von uns nicht hervorgebracht werden, um eine Wiedergabe des Wirklichen zu enthalten, noch auch beanspruchen, dafs ihr Inhalt der Wirklichkeit entspricht (S. 266): eine Annahme, die den wirklichen Thatsachen des religiösen Bewufstseins entschieden widerspricht. — Fassen wir unser Urteil über das Werk des Vf., soweit es uns in der besprochenen Schrift vorliegt, zusammen, so leidet dasselbe an einer inneren Halbheit und einem Mangel an Konsequenz, durch welche die vielfach treffende Kritik an den Irrtümern Kants und des Positivismus gröfstenteils illusorisch gemacht und ihres Wertes und Erfolges beraubt wird.

Von Bödders S. J. (7.) Psychologia Rationalis sive Philosophia de Anima humana, die den vierten Teil des bei Herder in Fr. erschienenen Cursus Philosophicus in usum scholarum bildet, liegt uns die zweite, vermehrte und verbesserte Auflage vor. Der Vorrede zufolge (p. VI) haben mehrere Thesen eine gröfstenteils oder völlig neue Bearbeitung gefunden. Im übrigen ist die Ordnung und die Zahl der Thesen unverändert geblieben. Berücksichtigung fanden auch die wichtigsten Sätze der empirischen und psycho-physischen Psychologie, wiewohl dem Zweck des Werkes entsprechend eine kurze Erörterung derselben genügte (ebd.). Für diejenigen Leser, denen die erste Auflage des Werkes unbekannt geblieben ist, sei bemerkt, dafs dasselbe in zwei Büchern, von denen das erste die Thätigkeiten und Vermögen (c. 1 dogmata fundamentalia, c. 2 de sensu hominis, c. 3 de intellectu humano, c. 4 de facultatibus appetitivis, c. 5 de potentiis et habitibus animae in genere), das zweite die menschliche Natur (c. 1 de anima ut principio primo vitae rationalis, c. 2 de natura humana ex anima rationali et corpore constituta) behandelt, wozu ein Anhang über die abnormen Seelenerscheinungen tritt, alle die menschliche Seele und die Natur des Menschen betreffenden Fragen, unter andern die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, in methodisch-schulmäfsiger Form unter Berücksichtigung der entgegenstehenden Ansichten und in einer Weise erörtert, die im allgemeinen, was Korrektheit und wissenschaftliche Strenge betrifft, unsere volle Anerkennung verdient. Erhöht wird die Brauchbarkeit des Lehrbuches durch eine vorangestellte Tabula Thesium und einen alphabetischen Index.

Wir sagten: im allgemeinen; denn von einigen anderen Punkten abgesehen, ist es vor allem die Theorie vom Ursprunge der intellektuellen Erkenntnis, der wir unseren Beifall glauben versagen zu müssen. Wiewohl der Vf. sich alle Mühe gibt,

seine Auffassung von der Funktion des intell. agens und der Stellung des phantasma im Abstraktionsprozesse, in welcher er den Spuren seines Ordensgenossen Suarez folgt, einerseits mit der Lehre des hl. Thomas in Einklang zu bringen und andererseits gegen den Vorwurf einer Vorschubleistung und Begünstigung der Annahme eingeborner Ideen zu verteidigen, so ist ihm unseres Erachtens weder das eine noch das andere gelungen.

Die Rolle, die das Phantasma im Abstraktionsprozesse nach des Vf.s Ansicht spielt, beschränkt sich darauf, den intellectus agens zur Erzeugung der entsprechenden intellektuellen Vorstellung im intell. possibilis anzuregen. Jede wahre Kausalität, auch die werkzeugliche, seitens des Sinnenbildes ist ausgeschlossen, da Materielles in keiner Weise auf Immaterielles einwirken könne. „Intellectus agens cum sit potentia activa, non intrinsecus, sed extrinsecus tantum perfici debet ad agendum, scl. apta phantasmatis propositione, secundum quod instinctu naturali speciem intellegibilem efficiendo intellectum possibilem, quae est potentia passiva, determinet perfectione interna ei realiter indita“ (p. 134).

Der Vf. stellt den Satz auf: Homo sola praesentia phantasmatis excitatur, ut intellectu agente producat speciem intellegibilem obiecto phantasmatis conformem. Um jedoch eine scheinbare Übereinstimmung mit der Lehre des hl. Thomas herzustellen, heifst es in einer weiteren These, dafs die Phantasmen „gewissermafsen“ als Instrument zur Erzeugung der intellektuellen Vorstellungen konkurrieren, sofern sie die „materia circa quam“ und gleichsam die Vorbilder sind, welche die Wirkung des int. ag. objektiv bestimmen (p. 140).

Gegen diese Suarezsche Auffassung wurde bereits von Brentano der Einwand erhoben, eine blofse Anregung durch das Sinnenbild könnte wohl Platon, nicht aber Aristoteles genügen, in der Ansicht des Suarez sei demnach die Lehre des Aristoteles verlassen. Dazu bemerkt C. v. Schäzler, auch die des heil. Thomas und der Thomisten sei es, denn nach diesen ist der wirkende Verstand ein geistiges Licht, das seine Strahlen auf die Phantasiebilder wirft und hierdurch bewirkt, dafs von ihnen eine Rückwirkung auf den Geist, die ihn zu seiner Erkenntnisthätigkeit tüchtig macht, ausgehe (Neue Untersuchungen u. s. w. S. 481 ff.).

Schäzlers Bemerkungen veranlafsten P. Kleutgen zu dem bemerkenswerten Zugeständnis, dafs der englische Lehrer in dem Ursprunge der Begriffe einen nicht blofs bestimmenden (d. h. Richtung gebenden), sondern auch erzeugenden Einflufs der

sinnlichen Vorstellungen angenommen habe (Beilagen 3. Heft S. 35). Gleichwohl macht unser Autor aufs neue den allerdings ganz aussichtslosen Versuch, die Lehre des hl. Thomas im Sinne des Suarez zu deuten. Wie schwach seine Argumente sind, mag man unter anderem aus der Berufung (p. 334) auf I. S. Th. qu. 75 art. 2 ad 3 ersehen, wo der englische Lehrer auf den Einwand, die Seele sei selbst im Denken organisch gebunden, quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore, antwortet, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti; als ob an dieser Stelle, die unser Problem nur nebenbei berührt, die Funktion des Phantasmas auf die Objektsbestimmung beschränkt werden solle, da vielmehr der Gesamtanschauung des Heiligen zufolge an ein Schöpfen und Gewinnen des Objektes aus dem Phantasma gedacht werden mufs.

Indem er seine Auffassung näher darlegt, gebraucht der Vf. Wendungen, die unwillkürlich an die Leibnitzsche Theorie vom eingebornen Weltbild erinnern. Der int. agens enthalte die intellektuellen Vorstellungen eminenter, wie einen verschlossenen Schatz (p. 135), der nur unter der Bedingung der Gegenwart des Phantasmas sich aufschliefse, instinktiv (ex instinctu naturali, p. 150) werde der int. agens angetrieben, gerade jene intellektuelle Vorstellung hervorzubringen, die dem gegenwärtigen Phantasma entspreche. Wir wüfsten nicht, wie Leibnitz selbst seine Ansicht von den eingebornen Ideen bestimmter und deutlicher hätte darstellen können, als in jenem Bilde vom verschlossenen Schatze, der sich gelegentlich der äufseren sinnlichen Anregung erschliefse. In der Annahme aber, instinktiv trete gerade jene Vorstellung aus dem verschlossenen Schatze hervor, die dem der Wünschelrute vergleichbaren Phantasma entspricht, liegt eine Art von prästabilierter Harmonie. Wenn daher jemand behaupten wollte, Suarez' Theorie sei nicht ohne Einflufs auf Leibnitz gewesen, so dürfte sich dagegen kaum Entscheidendes vorbringen lassen. In jedem Falle erschwert man sich den Kampf gegen eine Theorie, deren Unhaltbarkeit man doch sowohl aus philosophischen als auch aus theologischen Gründen anzuerkennen sich genötigt sieht.

Unter den die Natur des Menschen betreffenden Fragen ist auch die nach dem Princip der Individuation der menschlichen Seele aufgeworfen (p. 381 ff.). Der Vf. verläfst hier insofern die Lehre des Suarez, als er zwischen dem, was die Sache formell als individuelle konstituiert und was vielmehr als das

individuelle Wesen der Sache zu bezeichnen sei, und dem Grunde oder natürlichen Fundamente der Sache unterscheidet. Demgemäfs gilt ihm als Individuationsprincip der Seele: id quod in rerum natura produci nequit, quin secundum ordinem naturalem a Deo institutum vi creationis divinae oriatur determinata anima individua. Er verteidigt die zwei Thesen: Anima humana individua est sua propria entitate, und: Materia signata est principium individuationis animae und fafst den letzteren Satz in dem Sinne auf, dafs, ita individuatur (anima) per materiam signatam, ut haec materia non sit nisi principium, in quo naturaliter fundetur divina certae animae individuae eiusque spiritualis effectio (p. 384).

Wenn wir recht verstehen, ist hier Princip vielmehr als Veranlassung genommen für Gott, eine in bestimmter, dem Leibe entsprechender Weise individuierte Seele zu schaffen. Der thomistische Gedanke eines der menschlichen Natur inneren, die Individuation selbst begründenden Princips ist hier, wie es scheint, nicht getroffen. Die richtige Lösung dürfte in der Annahme liegen, dafs jene Weise der Individuation, kraft deren die menschlichen Seelen reduktiv einer und derselben Art (species infima) angehören und daher die aus der Verbindung von Leib und Seele resultierenden Wesen wie Individuen derselben untersten Art sich unterscheiden, ihren Grund in der Materie (materia signata) habe. In diesem Sinne haben wir die Frage in unserer Schrift vom Princip der Individuation (Paderborn 1887) zu lösen versucht.

Die empiristische, aktualistische, positivistische, oder wie immer man sie nennen mag, Richtung in der Psychologie, die den Seelenbegriff in den des psychischen Phänomens, vielfach selbst in denjenigen einer blofsen am Stoffe haftenden Funktion aufzulösen sucht, hat bereits zu einer Lage geführt, die man als einen Kriegszustand bezeichnen kann, und in der es sich, wie sonst um einen Kampf um die übernatürlichen Güter, so um einen solchen um das kostbarste natürliche Gut, um die substanzielle, geistige, unsterbliche Seele handelt. Wie wenige andere dazu berufen, beteiligt sich daran einer der vielseitigsten, thätigsten und verdientesten Vorkämpfer der christlichen Philosophie, Dr. C. Gutberlet, in einer Reihe von Vorträgen über die brennenden Fragen der modernen Psychologie unter dem Titel (8.): Der Kampf um die Seele. Der Vorrede zufolge soll die an den verschiedenen Versuchen, die Seele zu beseitigen, geübte Kritik indirekt zur Verteidigung der christlichen Auffassung von der Seele dienen. „Wenn man z. B., um die Seele

leugnen zu können, annehmen mufs, dafs sie blofs Thätigkeit, ohne ein thätiges Subjekt sei, dafs die psychischen Thätigkeiten ohne Subjekt neben den körperlichen einfach herlaufen, so zeigt sich damit die eklatante Unhaltbarkeit eines Standpunktes, aus dem solche Ungereimtheiten sich ergaben" (S. VI f.).

Der erste Vortrag orientiert den Leser über den gegenwärtigen Stand der Psychologie. Die immanente, alle philosophischen Disciplinen auf Psychologie zurückführende Philosophie des Empiriokriticismus des Avenarius, dessen Kritik durch Wundt, der Standpunkt der reinen Erfahrung (Brentano, Ehrenfels), die Associationspsychologie gelangen zu kurzer Darstellung. Auf die inneren Widersprüche, die Ausmerzung metaphysischer Begriffe — der Ursache, der Kraft — neben der ergötzlichen Thatsache, dafs die Vertreter des Empirismus alle einander Metaphysik vorwerfen, die gröfser als je gewordene Zerfahrenheit (S. 20 f.), den unabsehbaren Streit der Psychophysiker (S. 24), die Kleinkrämerei der experimentellen Psychologie angesichts der grofsen psychologischen Probleme, die geringen Resultate der Psychophysik, die destruktiven Konsequenzen der Auflösung aller Wissenschaften in Psychologie für die Religion wird in treffender Weise hingewiesen. Das konsequente Schlufswort der rein empirischen Psychologie ist: „Man ist nicht seiner Ichwesenheit sicher . . ., sicher ist nur, dafs Vorkommnisse schlechthin existieren" (S. 49). Die beiden folgenden Vorträge behandeln daher die Substanzialität der Seele und das Ich, in welchem sich die Einheit, Einfachheit und Substanzialität der (menschlichen) Seele in der evidentesten Weise manifestiert. Als Sätze von sehr aktueller Bedeutung heben wir hervor S. 89: „Dafs man Substanzen ‚Wirklichkeitsklötzchen' nennt, . . . beweist gerade nicht für die Denktüchtigkeit des Spötters." Ferner S. 91: „Wenn Paulsen gründlicher bei ihnen (den Scholastikern) in die Schule gegangen wäre, statt auf die Worte des jüdischen Begriffsfälschers Spinoza und der oberflächlichen englischen Empiriker zu schwören, so hätte er von ihnen lernen können, dafs nur jene Thätigkeit Substanz sein kann, welche ihr Sein selbst ist, was nur bei der unendlichen Substanz möglich ist."[1]

Weiterhin S. 94: „Nicht die Beharrlichkeit ist das Wesentliche bei dem Begriffe der Substanz, sondern das Insichsein." Gründlich werden die aus abnormen Erscheinungen entnommenen

[1] Umgekehrt kann auch nur jene Substanz unmittelbar Thätigkeit sein, die ihr Sein selbst ist. Vgl. unsere Abhandlung im Jahrb. Bd. XV S. 129 ff.

Einwände (dem sog. Doppel-Ich, der Entfremdung der Persönlichkeit) zurückgewiesen.

„An der chaotischen Verwirrung, welche in der modernen Psychologie überhaupt und in betreff des Ich insbesondere herrscht, ist nach Hume hauptsächlich die Kritik schuld, welche Kant an dem Ich und der Seelensubstanz geübt hat“ (S. 121).

„Die philosophische Entwicklung ist in unserer Zeit an einem Punkte angelangt, an welchem nach dem Urteile aller besonnenen und wohldenkenden Männer eine Wende eintreten, wo den Vertretern dieser bedenklichen Entwicklung ein kräftiges Halt zugerufen werden mufs.“ Das Zurückgehen auf Kant, der allerdings den Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Freiheit nicht preisgeben will, könnte doch nur zur Erneuerung desselben pantheistischen und rationalistischen oder des empiristisch-phänomenalistischen Subjektivismus führen, jenachdem man an das aprioristische oder das empiristische Element der Kantschen Kritik anknüpfen würde. Ganz anders verhält es sich mit der Rückkehr zu Thomas von Aquin, dem Repräsentanten der einen, allgemeinen und ewigen Philosophie, „welche durch Sokrates, Plato, Aristoteles grundgelegt, von den hl. Vätern, mehr noch von der Scholastik, deren Blüte in Thomas von Aquin repräsentiert ist, unter dem Einflusse des Christentums gereinigt und fortgeführt worden ist“ (S. 122 ff.). — Zu günstig indes dürfte Herbart beurteilt sein (S. 130). Auch dieser Denker steht ganz und gar mitten in der Entwicklung des modernen Subjektivismus und Idealismus. Die gesamte Bewufstseinswelt ist ihm doch nur Schein, und von den Leibnitzschen Monaden nahm er das formale (ideale) und teleologische Element ins Subjekt zurück und liefs nur das mechanische Gerüste der „Realen“ stehen. Sein Substanzbegriff ist genau der spinozistisch-kantsche, wenn auch im Gegensatz zu Spinoza in pluralistischer Fassung.

Die Behauptung, auch nach dem hl. Thomas vermöchten wir nicht das innerste Wesen zu ergründen, bedürfte wohl einer näheren Erklärung, da die Unterscheidung eines inneren Wesens und eines innersten mifsverständlich ist. Nach dem hl. Thomas haben wir von dem Wesen der Dinge keine intuitive, sondern nur eine auf Erkenntnis der Erscheinungen beruhende Erkenntnis; gleichwohl offenbart sich uns in diesen das Wesen derselben, wenigstens in seinen allgemeinen, generischen Bestimmungen, wenn wir uns auch z. B. in der Erkenntnis der Arten des Tier- und Pflanzenreiches mit Eigentümlichkeiten statt der specifischen Differenzen begnügen müssen.

Gegen den „psycho-physischen Parallelismus“ (4. Vortrag)

wird im Gegensatze zu dem unhaltbaren, aus der cartesianisch-dualistischen Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib entsprungenen influxus physicus auf die scholastische Theorie hingewiesen, derzufolge nicht Geist auf Leib wirkt, sondern ein beseeltes Organ oder die verleiblichte Seele in der sinnlichen Wahrnehmung vom äufseren Reize getroffen wird (S. 148); ferner wird der mit den Worten „Empfindung", „Empfindlichkeit" getriebene Mifsbrauch und die plumpe Verwechslung zwischen Erklärung des Wesens des Bewufstseins und der Entstehung desselben gerügt (S. 161). Sehr schlagend weist der Vf. den von Paulsen ins Pantheistische umgedeuteten Parallelismus zurück. „Ein Feuer, das in Amerika angezündet wird, erwärmt mein Zimmer in Deutschland. . . . Im Absoluten hängen ja die entferntesten und einander entgegengesetzten Ereignisse gerade so zusammen, wie die einander am nächsten und verwandtesten" (S. 178).

Bemerkenswert ist die Äufserung über das Gesetz der Erhaltung der Kraft: „Äquivalenz und Erhaltung der Kräfte ist lediglich von der unorganischen Welt exakt nachgewiesen: und hier und nur hier läfst es sich auch ganz triftig begründen" (S. 191). Die bewegende Kraft des Willens bleibt also durch jenes Gesetz offenbar unberührt.

Die Frage nach dem Sitze der Seele (5. Vortrag) erledigt sich auf Grund der aristotelischen Definition derselben von selbst. Der Vf. bemerkt: „Was der Urstoff blofs der Möglichkeit nach hat, das verwirklicht in ihm die Seele. Als Hypothese mufs man diese Erklärung mindestens gelten lassen; denn sie enthält einerseits nichts Unmögliches, andererseits ist sie sehr geeignet (und vielleicht ganz allein geeignet), die geheimnisvolle Einigung zwischen Leib und Seele zu erklären" (S. 206). Wir dürfen wohl weiter gehen und sagen: sie sei sicher allein geeignet und daher auch nicht mehr Hypothese, sondern Gewifsheit. — Wenn die Verstandesthätigkeit mit der Verletzung des Gehirns leidet, so begreift sich dies daraus, dafs der Verstand aus den sinnlichen Wahrnehmungen seine geistigen Begriffe zu abstrahieren genötigt ist, obgleich bei der geistigen Thätigkeit eine unmittelbare Mitwirkung des Nervensystems ausgeschlossen ist: eine Theorie von der gröfsten Tragweite (S. 208).

Wie bezüglich des Verhältnisses von Seele und Leib glauben wir auch die Frage, ob die (vegetativen) Lebensprozesse durch rein chemisch-physikalische Kräfte erklärt werden können (S. 247), mit gröfserer Entschiedenheit verneinen und sagen zu dürfen, die scholastische Erklärung aus dem substanziellen

Lebensprincip sei nicht allein „überwiegend wahrscheinlich", sondern vollkommen gewifs, und die Erklärung aus rein chemisch-physikalischen Kräften ganz unmöglich.

Der Vf. schliefst diesen Vortrag mit den Worten: „So glauben wir also den Satz der alten Schule, dafs die Seele im ganzen Körper und in jedem Teile desselben gegenwärtig ist, ganz und gar nach dem Stande der Wissenschaft mit den Resultaten der fortgeschrittensten Wissenschaft bewiesen zu haben" (S. 261).

„Altes und Neues über das Gefühl" betitelt sich der 6. Vortrag. Eine etwas eingehendere Besprechung erfährt die Herbartsche Gefühlstheorie, „weil sie sich in pädagogischen Kreisen weiter Verbreitung erfreut". Specieller wird dann die physiologische berücksichtigt (S. 274).

Die Einteilung, die der hl. Thomas von „den Gefühlen im engeren Sinne" gibt und die als die naturgemäfseste zugleich über das Wesen der Gefühle den klarsten Aufschlufs bietet, wird kurz nach Kirschkamp (Der Geist des Katholicismus, 1895) dargelegt (S. 307 f.).

Wenn der Wille als Subjekt der Gefühle bezeichnet wird, so ist das Wort wohl im umfassenderen Sinne von Begehrungsvermögen genommen; dafs aber Lust, Freude, wenn auch ohne die aus organischer Bedingtheit entspringenden Eigenschaften der gleichnamigen sinnlichen Gefühle, dem Willen ebenfalls zukommen, ist gegen Kant entschieden zu behaupten.

Gegen die einseitig psychologische, subjektivistische Begründung der Religion (7. Vortrag), die man an die Stelle der metaphysischen setzen will, wird die Kraft der Beweise für Gottes Dasein verteidigt und unter anderm die Paulsensche Theorie des Wertvollen, bei dessen Bestimmung der Verstand nichts mitzureden habe, auf ergötzliche Weise ad absurdum geführt (S. 339 ff.). — Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. der anonymen, glänzend geschriebenen, aber an einem für den Leser um so gefährlicheren Skepticismus krankenden Schrift: Im Kampfe um die Weltanschauung (Freiburg, 1880).

Dem wiederholt angewendeten Argument aus der Notwendigkeit einer wählenden Intelligenz zur Erklärung der in „endlicher Zahl" vorhandenen Elemente u. dgl. (S. 323. 353) können wir auch jetzt noch nur die Bedeutung eines argumentum ad hominem zuerkennen.

Der Satz: die Kirche erkenne der Seele einen unendlichen Wert zu, da für sie der Gottmensch sein Blut vergossen hat, ist wohl nicht so streng zu nehmen. Unendlicher Wert kommt ratione personae der Opferthat Christi zu, daher die Erlösung

eine superabundante, überschwengliche ist, nicht aber der Seele selbst.

Die Folgen einer lediglich vom Ich ausgehenden Philosophie sind richtig hervorgehoben. Was aber Descartes betrifft, so hat seine Philosophie geschichtlich so destruktiv gewirkt, weil er von einem Gegensatz von Denken und Sein ausgehend eine Brücke von jenem zu diesem schlagen wollte, was ihm nur durch Einführung der „Gottesidee“ in einer keimhaft den idealistischen Pantheismus enthaltenden Weise gelingen konnte (S. 416).

Streng und mit Recht urteilt der Vf. über Spinoza, den Begriffsfälscher, „dessen Sophismen jeder Anfänger der Logik aufdecken kann“ (S. 420). Die scheinbar mathematische Strenge der Methode Spinozas beruht in der That auf einer Nachäffung der euklidischen Methode. Die Mathematik rechtfertigt ihre Definitionen, während Spinoza willkürliche Definitionen an die Spitze stellt und nach ihnen die Thatsachen meistert.

Im Spiritismus (8. Vortrag) ersieht der Vf. ein psychologisches Problem und bemerkt (S. 446), jeder noch so schwache Versuch einer natürlichen Erklärung sei mit Freude zu begrüfsen. Die Unmöglichkeit einer direkten, unmittelbaren Gedankenübertragung läfst sich aus inneren Gründen darthun; es bedarf dazu nicht der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die doch nicht zum Ziele führen würde, da auch die gröfste Unwahrscheinlichkeit nie der Unmöglichkeit gleichgesetzt werden kann (S. 460).

Zu weit geht unseres Erachtens die Ansicht, dafs Ascese, energisches Geistesleben eine Herrschaft über den Leib erzeugen könne, die „dem Zustande des verklärten Leibes aufbewahrt sei“ (S. 472). Warum, möchte man fragen, übt denn „energisches Geistesleben“ diese Wirkung nur bei Heiligen?

Das Resultat ist in vier Sätzen zusammengefafst: 1. die Erscheinungen gehen unbewufst vom Medium aus; 2. die Umgebung wirkt unbewufst auf seine Leistungen ein; 3. es ist Betrug, sei es von der einen oder anderen oder von beiden Seiten im Spiele, 4. es treten übernatürliche Agentien ein. Auch für die scheinbar wunderbarsten Erscheinungen sei an der Möglichkeit einer natürlichen Erklärung nicht zu verzweifeln. Sollte sich aber klar und deutlich die Notwendigkeit übernatürlicher Agentien herausstellen, so könnten diese nicht Geister der Verstorbenen, sondern nur Lügengeister sein. — Dafs der Spiritismus den Materialismus überwinden werde, halten auch wir mit dem Vf. für einen grundlosen Optimismus; ja wir erklären denselben geradezu als ein Symptom jener positivistischen Zeitrichtung, die, auf den Gebrauch der Vernunft verzichtend, nur das annehmen

will, was sie mit Händen greift, und damit den Materialismus vielmehr züchtet und fördert, als ihm entgegenwirkt.

Dem Nachweis, dafs die Leugnung der Freiheit des menschlichen Willens, die zu ihrem Grunde teils den ehedem herrschenden Pantheismus, teils den auf den Rausch der Gottgleichheit einerseits als Konsequenz, andererseits als Reaktion gefolgten Materialismus hat, eben nur „materialistisches, pantheistisches Vorurteil" sei, ist der letzte (9.) Vortrag gewidmet. — Wenn es heifst (S. 490), die Wahlfreiheit des Willens gehe so weit, dafs es dem Menschen angenehm, zweckmäfsig erscheinen könne, seine eigene Unglückseligkeit zu wollen, so dürfen solche Worte nicht zu sehr geprefst werden; es ist wohl gemeint, die Lust, den eigenen Willen zu haben nach dem Sprichwort: des Menschen Wille ist sein Himmelreich, sei so grofs, dafs auch die schwersten äufseren Übel ertragen werden können. Streng genommen nämlich kann die eigene Unglückseligkeit nie und nimmer gewollt werden; vielmehr will der Mensch necessitate specificationis und implicite in allem, was er will, seine eigene Glückseligkeit, die er nicht in sich selbst, sondern nur im Besitze Gottes finden kann. Zweifellos ist dies auch die Meinung des Verfassers, der uns in dieser neuen reichhaltigen litterarischen Gabe einen wirklichen Beitrag zum Triumphe der christlichen Philosophie geliefert hat. Solange wir im „Kampfe um die Seele" so schlagfertige Vorkämpfer besitzen, brauchen wir um den endgültigen Sieg nicht Sorge zu tragen.

In auffallender Weise ist es gerade die Leugnung der Willensfreiheit, die uns in Vorträgen, welche für das Volk bestimmt sind, als ein Resultat der fortgeschrittenen Wissenschaft hingestellt wird. Wir meinen (9.) „Die ethischen Grundfragen", zehn Vorträge von Theodor Lipps, teilweise gehalten im Volkshochschulverein in München. Der Vf. gibt sich zwar alle Mühe, die Verantwortlichkeit zu retten trotz seiner Bekämpfung des Indeterminismus, worunter er die Annahme einer Freiheit nicht allein von Zwang, sondern auch von innerer Notwendigkeit versteht (S. 240 ff.). Befremdend klingt schon die Äufserung, die Frage der Freiheit des Willens habe nicht eigentlich Anspruch, unter die ethischen Grundfragen gerechnet zu werden (S. 241). Wozu aber dann seine eigene Mühe, die von Freiheit unzertrennliche Verantwortlichkeit als zweifellos ethische Grundfrage festzustellen? Was Freiheit sei, sei leicht zu beantworten, der Baum wachse, der Stein falle in gewissem Sinne frei (S. 242). So sei auch eine Persönlichkeit in ihrem Wollen frei, wenn die Persönlichkeit frei, d. h. ohne durch etwas

von ihr Verschiedenes Hemmung oder Zwang zu ihrem Wollen zu erleiden, sich bethätige (S. 245). Dieser Freiheitsbegriff stehe mit der „gemeinen Anschauung“ in vollem Einklang (S. 249). Nicht doch, nach der „gemeinen Anschauung“ besteht Freiheit und Verantwortlichkeit nur in jenen Akten, von denen wir uns bewufst sind, auch gegenteilig und anders handeln zu können. Dieses Bewufstsein beruht nach dem Vf. auf einer Täuschung, indem er mit Spinoza erklärt: „Die Behauptung einer solchen Denkbarkeit oder Möglichkeit ist nichts als das Bekenntnis meines Nichtwissens“ (S. 252).

Der „Indeterminismus“ soll dem Gesetze der Kausalität widersprechen (S. 259): als gäbe es nur notwendig wirkende Ursachen, was eben zu beweisen wäre. Der Wille ist eine frei wirkende Ursache, und er ist dies freilich nicht als ein blofs potenzielles Vermögen, wohl aber als eine (durch göttliche Vorausbewegung) aktuelle Macht, die sich als zweckwollende Kausalität gegenüber einer Vielheit möglicher Mittel oder untergeordneter Zwecke gewissermafsen als ein Überschufs von Wirkungskraft erweist und frei von innerer Notwendigkeit das eine oder andere wählt.

L. nennt die indeterministische Freiheit eine Zufallsfreiheit, indem er blinde Willkür mit Freiheit und das Korrelat der Freiheit — Kontingenz, Zufall — mit dieser selbst verwechselt. Auch seine Auffassung des „Zufalls“ trifft nicht zu. Wenn ein vom Dache fallender Ziegel einen zufällig des Weges Wandelnden trifft, so hat zweifellos das Fallen des Ziegels seine Ursache, ebenso auch das Vorübergehen des Wanderers; dagegen das Zusammentreffen beider beruht auf Zufall, weil es weder in der einen noch in der anderen Kausalreihe begründet ist: was indes nicht hindert, dafs das Zusammentreffen beider durch eine übergeordnete (die göttliche) Kausalität angeordnet oder zugelassen ist.

Ein anderes charakteristisches Merkmal dieser Volkshochschulvorträge bildet die darin gelehrte autonome Moral. „So ist also schliefslich alle Sittlichkeit gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne freier Übereinstimmung mit einem eigenen inneren Gesetz. Nehmen wir Gehorsam, wie wir schon öfter thaten, im engeren Sinne, d. h. als Bestimmtsein durch einen fremden Willen, so ist kein Gehorsam sittlich. Er ist jederzeit — nicht an sich, aber in seiner Wurzel unsittlich, genau in dem Mafse, als er der geistigen Unfreiheit, Enge, Blindheit entstammt. Mit einem Worte, Gehorsam ist unsittlich, nicht als That, sondern als Gesinnung, als unfreier, knechtischer Sinn. Gehorsam als That kann sittlich notwendig und wertvoll sein, nämlich als Mittel

zum Zweck, vor allem als Mittel der Erziehung. Sein Endziel aber mufs überall die sittliche Freiheit sein. Jedes Moralprincip des Gehorsams endlich ist schlechterdings unsittlich" (S. 107).

Wirklich „jedes"? Also auch das des Gehorsams, der Unterwerfung unter das göttliche Gebot? Also wäre es unsittlich, Gott, dem Schöpfer, dem absoluten Herrn über alles Geschaffene, zu gehorchen, wenn und weil er befiehlt? Etwa weil göttliche Befehle möglicherweise unvernünftig, ungerecht, also unsittlich sein könnten? Aber selbst, wenn sie dies schienen, wäre der Gehorsam Pflicht für das geschöpfliche Vernunftwesen, dessen Einsicht eine beschränkte ist, vorausgesetzt, dafs es sich wirklich um ein Gesetz, ein Gebot Gottes handelt. Doch nein! Jener Gehorsam wäre schon deshalb nach der Ansicht unseres Volkshochschullehrers unsittlich, weil es der Würde, der Freiheit des Vernunftwesens widerspricht, einem „fremden" Willen zu gehorchen anders als behufs eines Mittels zum Zwecke.

Nun wird auf einmal die anderwärts geleugnete Freiheit angerufen, oder vielmehr an die Stelle der dem geschöpflichen Willen zukommenden Freiheit im Sinne der Freiheit zu wählen, die Unabhängigkeit gesetzt, damit aber auch implicite das Verhältnis des Menschen zu Gott pantheistisch verkehrt. Denn obwohl wir nicht gewillt sind, dem Vf. auf Grund seiner Erneuerung der Kantschen autonomen Moral den pantheistischen Irrtum zuzuschreiben, so steht doch fest, dafs diese autonome Moral, dafs die Selbstgesetzgebung der Vernunft nur auf pantheistischem Standpunkt als verständlich erscheinen kann. Schon Fichte zog diese Konsequenz. Die weitere geschichtliche Entwicklung des autonomen Moralprincips aber lieferte nicht blofs den thatsächlichen Beweis, dafs dasselbe nicht geeignet ist, als Grundlage der Sittlichkeit zu dienen, sondern alle Moralität untergräbt, wobei nur kurz an die romantische Ironie, den „Einzigen" Stirners und den Nietzschschen Übermenschen erinnert sein möge. Zum Glücke ist unser christliches „Volk" für diese Art von Moral nicht reif; soweit es dies aber doch sein sollte, fürchten wir, dafs es nicht an die subtilen Unterscheidungen der Kathederautonomisten von dem souveränen Vernunftwesen, das dem Sinnenwesen in ihm oder dem idealen (gattungsuniversalen) Ich, das dem empirischen Ich Gesetze gibt, sich kehren, sondern als autonomes Ich seinen individuellen Willen, sei es seinen Nutzen oder seine Lust, zur Geltung zu bringen trachten werde.

Im Streite, ob Heteronomie oder Autonomie, vergifst man vielfach, dafs der Schöpfer dem geschaffenen Geiste nicht wie

ein fremdes Wesen gegenüber, sondern als der Grund seines Seins ihm in seinen tiefsten Wesen nahe steht, weshalb auch das göttliche Gesetz dem Grundwillen des Geistes durchaus konform ist und die Erfüllung desselben sein wahres Glück begründet.

Aus dieser Erwägung ergibt sich zugleich die Grundlosigkeit des Vorwurfes einer egoistischen Moral, den der Volkshochschulredner gegen die Kirche erhebt, die „demjenigen, der ihren auf göttliche Autorität zurückgeführten Gesetzen gemäfs lebt, ewigen jenseitigen Lohn, demjenigen, der sie mifsachtet, ewige jenseitige Strafe ankündigt“ (S. 101). Die von der Kirche jenen, die Gottes Gebote (zu denen sich die kirchlichen nur als nähere Bestimmungen verhalten) erfüllen, angekündigte Glückseligkeit ist der intellektuelle Besitz Gottes in Anschauung und Liebe; diese Glückseligkeit zu wollen, ist nicht Egoismus, sondern berechtigte Selbstliebe des für Gott bestimmten Geistes; und selbst die Furcht vor ewiger Strafe ist noch kein unsittliches, wenn auch ein unvollkommenes Motiv, soweit sie nicht rein knechtliche Furcht ist, d. h. sich gegen höhere Motive ausdrücklich verschliefst.

Da die Bestimmung für das Volk an sich von wesentlichem Einflufs auf das über diese Vorträge zu fällende Urteil ist, so sei hier wiederholt, dafs der Titel die Bemerkung enthält: „teilweise gehalten im Volkshochschulverein zu München“. Zu bedauern ist, dafs es der Vf. unterliefs, genauer anzugeben, was davon dem zuhörenden „Volke“ als Resultat hochschulmäfsiger Wissenschaft dargeboten worden ist.

Die in zehn Vorträgen behandelten ethischen Grundfragen sind erstens Egoismus und Altruismus, ein Gegensatz, den die Sympathie ausgleicht nach dem Grundsatz: „Ich erlebe mich selbst unmittelbar (?) in einem anderen“ (S. 16). Dem zweiten Vortrag zufolge sind Persönlichkeitswertgefühle die eigentlichen ethischen Grundgefühle. Hierzu gehören die Motive der Selbstachtung, die weder egoistisch noch altruistisch sind (S. 29), beruhend auf Eigenwertgefühlen, die, wie die altruistischen Sachwertgefühle der Entwicklung unterliegen: woraus zu schliefsen ist, dafs das Sittengesetz nicht ein materiales, sondern ein Formgesetz ist, sofern es auf einem Verhältnis der Motive oder einer Ordnung beruht. Das Böse aber hat darin seinen Grund, dafs Motive wirken und andere nicht entgegenwirken; genauer hat es zwei Quellen: die Schwäche von Motiven und den Irrtum oder die Täuschung, vor allem die Selbsttäuschung (S. 49 ff.).

Im dritten Vortrag: Handlung und Gesinnung (Eudämonismus und Utilitarismus) wird als Grundsatz aufgestellt: „Fördere wie in dir, so auch in anderen als Basis alles sittlich wertvollen Glückes das Gute oder den Wert der Persönlichkeit“ (S. 79). Der vierte Vortrag enthält die uns bereits bekannte autonomistische Theorie. „Auch der Gehorsam gegen Gott ist entweder egoistisch, und damit nicht sittlich; oder er ist sittlich, und dann ist er nicht eigentlicher Gehorsam, sondern Selbstgesetzgebung“ (S. 105). Der hierfür versuchte Beweis enthält eine Verwechslung des Erkenntnisprincips mit dem Seinsprincip. Die Vernunft lehrt mich das Gesetz erkennen, aber sie gibt es nicht, sondern erkennt es als ein unabhängig von ihr gegebenes. Der Gesetzgeber ist Gott, nicht das menschliche Selbst. In diesem Vortrag findet sich (S. 93) ein Ausfall gegen Lichterglanz, Weihrauchduft u. s. w., deren „hypnotische“ Wirkungen bis zu Offenbarungen und Visionen führen und blinden Gehorsam erzeugen. Derartiges hätte der Volkshochschulprofessor den liberalen Zeitungen überlassen können. Der fünfte Vortrag handelt vom sittlich Richtigen, Pflicht und Neigung, ohne aber eine irgendwie befriedigende Begründung der Pflicht, des sittlichen Sollens zu bieten. Wo kein Gesetz ist, da kann auch von einer Verpflichtung nicht die Rede sein. Auf dem Standpunkt des Vf. läfst sich fragen: „Was verpflichtet mich, meine Persönlichkeit voll und ganz auszuleben, umsomehr, da dies nach seinem eigenen Geständnis unmöglich ist?“ Von demselben Standpunkt begreift sich, wie man sagen kann: „Der Verbrecher kann tugendhafter sein als Dutzende von den Tugendhaften“ (S. 133). Sucht er doch nur, was in ihm „tüchtig“ ist, seine Kraft, seine Schlauheit, „auszuleben“.

Der sechste Vortrag behandelt die obersten sittlichen Normen und das Gewissen. Der Vf. bekennt sich zur Kantschen Formulierung des obersten Sittengesetzes, das nicht nur gelte, sondern auch eine wichtige Entdeckung sei (S. 152).

Mit einer anderen „Entdeckung“ Kants macht uns der siebente Vortrag (das System der Zwecke) bekannt, nämlich damit, dafs die sittliche Persönlichkeit das Gute und zwar das einzig Gute sei (S. 168). Die sittliche Persönlichkeit aber ist die ganze Persönlichkeit, und diese ein Ideal. So löst sich die Ethik in ein Streben nach einem unerreichbarem Ziele auf. Hier begegnen wir einem Exkurs über weibliche Schamhaftigkeit, der einer Auffassung Ausdruck gibt, für welche — Gott sei Dank — der gesunde Sinn des Volkes kein Verständnis besitzt, nämlich dafs die „mindere Verhüllung“ bei festlicher Gelegenheit nicht

mehr schamlos sei, umsomehr da wir überdies die Frauen in höherem Grade als sinnliche Wesen ansehen (S. 175). Eine merkwürdige Blüte der Volkshochschulweisheit, die der allgemeinen Ansicht von weiblicher Züchtigkeit und Schamhaftigkeit als dem schönsten Schmucke der Frau direkt ins Angesicht schlägt. An die heftigste Zeitungspolemik über die sog. lex Heinze erinnert der Satz: „wer gegen keusche (!) ‚Nuditäten' eifere, zeige, dafs er ästhetisch völlig roh ist" (S. 178).

Nach Vortrag 8 (Sociale Organismen, Familie und Staat) kann ein Mensch, bei dem das geschlechtlich Sinnliche weniger eng und unmittelbar an das Sittliche gebunden ist, oder in dem beide voneinander unabhängiger bestehen, im übrigen einen hohen sittlichen Persönlichkeitsinhalt haben (S. 211). Das klingt dualistisch und erinnert an gewisse antinomistische, gnostische und manichäische Lehren.

Tieferer innerer Widerstreit läfst die Ehe als von vornherein gar nicht bestehend erscheinen (S. 221). Für die Frau wird die Zuerkennung politischer Rechte gefordert (S. 225).

Die beiden letzten (neunter und zehnter) Vorträge — verbreiten sich über Willensfreiheit, Zurechnung, Verantwortlichkeit und Strafe. Die Verantwortlichkeit wird, obgleich durch den Begriff der Willensfreiheit als blofser Freiheit vom Zwange konsequent ausgeschlossen, doch aufrecht zu erhalten gesucht vermittelst der sophistischen Unterscheidung einer doppelten Freiheit, nämlich der Freiheit der Persönlichkeit als Ganzes von der Freiheit des Willens, d. i. der Freiheit der Motive, vermöge ihrer Kraft den Willensentscheid zu bestimmen. — Da ein näheres Eingehen auf die Theorien des Vf. zu weit führen würde, so begnügen wir uns damit, zu konstatieren, dafs, obgleich der Vf. sich vielfach an Kant anlehnt, gleichwohl die von ihm vertretene Moral eine verschlechterte Neuauflage der Kantschen Moral darstellt, die ihres besseren Ingrediens, des pietistischen, beraubt ist. Nach Kant gibt der geistige dem sinnlichen Menschen das Gesetz, während unser Volkshochschullehrer eine bedenkliche Nachsicht dem letzteren gegenüber an den Tag legt. Sollte diese Art von Ethik in das Verständnis und die Praxis des „Volkes" Eingang finden, so könnten die Folgen nur auflösende und zerstörende sein.

Es erübrigt uns noch, den zweiten Band von E. v. Hartmanns (10.) Geschichte der Metaphysik, der die Entwicklung der Kategorien- und Gotteslehre seit Kant darstellt, zu besprechen. Über Einrichtung, Methode und Ziel dieser hervorragenden Erscheinung haben wir uns früher ausgesprochen.

Dieselben sind in diesem zweiten Teile die nämlichen geblieben. Wir müssen uns auf die wichtigsten Richtungen und Meinungen beschränken. Vor allem sei der Abschnitt über den Theismus hervorgehoben. Als Vertreter des strengen Theismus werden Günther, Weber und Deutinger genannt. Merkwürdigerweise versteht es der Metaphysiker der somnambulen Gottheit, selbst den Theismus in das Bett seines „konkreten" Monismus zu leiten und daraus für den unbewufsten Gott Kapital zu schlagen. Es gelingt ihm dies indes nur dadurch, dafs er den echten Theismus überhaupt nicht zu Worte kommen läfst und nur jenem Theismus eine wissenschaftliche Bedeutung zuerkennt, der einen der Grundirrtümer der neueren Philosophie teilt, nämlich den spekulativen Anthropomorphismus, demzufolge die Analogie des menschlichen Selbstbewufstseins unmittelbar auf die Gottheit übertragen und in Gott ein Fortgang von der Potenzialität zur Aktualität, mit anderen Worten die Potenzialität als reales oder logisches Prius der Aktualität angenommen und damit der Begriff des actus purus preisgegeben oder verfälscht wird. Dies gilt von allen von v. Hartmann berücksichtigten Formen des Theismus, dem Jacobis, Baaders, des späteren Schelling, Krauses u. s. w., von Herbart ganz abgesehen, dessen Metaphysik eine atheistische ist, mag er persönlich auch die Persönlichkeit Gottes geglaubt haben. Wenn daher v. Hartmann unter die Ergebnisse der theistischen Spekulation die Unterscheidung von Thätigkeit und Vermögen, Aktus und Potenz nach der Seite des Wollens, konkreter aktueller Idee und logischen Formalprincips, Aktualität und Möglichkeit nach der Seite des intellektualen Anschauens rechnet (S. 431), so hat er eben nur jenen auf dem Boden der modernen Philosophie stehenden Theismus im Auge. Dieser unterliegt allerdings dem Einwand, dafs ein mit Potenzialität behaftetes Selbstbewufstsein nicht absolut sein könne, also auch ein „Absolutes", in welches die gedachten Unterschiede fallen, nicht selbstbewufst sein könne. Der echte Theismus, der Gott als reine Wirklichkeit bestimmt, wird von der Argumentation v. Hartmanns nicht getroffen. Dabei sei auch bemerkt, dafs v. Hartmann, indem er von der Einheit einer potenziellen Idee und eines Willens in statu possibilitatis ausgeht, trotz seiner Verwerfung der Hegelschen Widerspruchsdialektik doch selbst dem Widerspruch verfällt; denn es ist unmöglich und enthält einen handgreiflichen Widerspruch, dafs ein Mögliches in eigener Kraft sich in den Stand der Wirklichkeit versetze.

Im übrigen enthält auch dieser Teil des Werkes viele treffende Urteile, die auch wir uns aneignen können. Mit der

Sicherheit des kundigen Anatomen zerlegt der Vf. die philosophischen Systeme in ihre Bestandteile und führt sie auf ihre Konsequenzen hinaus, wiewohl andererseits nicht zu leugnen ist, dafs vielfach geschichtlicher Erfolg mit innerer, logischer Berechtigung verwechselt wird; so z. B. sollen wir die materialistische Annahme der organischen Gebundenheit alles Bewufstseins einfach als Beweis der Unmöglichkeit eines rein geistigen und göttlichen, absoluten Bewufstseins hinnehmen. Sind wir doch durch den Materialismus mit diesem Gedanken vertraut und dadurch für die Philosophie des Unbewufsten vorbereitet worden!

Im einzelnen verdient folgendes hervorgehoben zu werden. Kants Hauptverdienst liegt in der Befestigung des Rationalismus durch die Lehre von der aprioristischen Wirksamkeit der Kategorialfunktionen. Da er aber eine Übereinstimmung von Subjekt und Objekt nur occasionalistisch oder nach der Hypothese der prästabilierten Harmonie sich denken konnte, eine solche aber als unwissenschaftlich verwarf, so läfst er die Dinge auch in Bezug auf ihre logische Beschaffenheit durch das subjektive Denken bestimmt sein und gelangt — aus entgegengesetzten Denkmotiven — zu einem Phänomenalismus nach Art der englischen Empiristen (S. 5 ff.). Hierzu sei bemerkt, dafs Kant infolge seiner Unkenntnis der aristotelischen und scholastischen Philosophie eine andere als die Lockesche Abstraktionstheorie nicht kannte, daher sein Irrtum, Erfahrung vermöge zu allgemeinen und notwendigen Erkenntnissen nicht zu führen.

Kants „transcendentaler Idealismus in betreff der Anschauungsformen ist ein negativer Dogmatismus, der einer ausreichenden Begründung ermangelt. . . . Sein kategorialer Apriorismus ist richtig (?), wenn auch seine Beweise falsch sind, sein transcendentaler Idealismus ist ebenso falsch wie seine Beweise“ (S. 19 f.). „Kants Tafel der Schemata ist ein künstliches Gebilde mehr, das ohne Bedeutung ist“ (S. 26). Die angeblichen Grundsätze des reinen Verstandes sind teils „analytische oder gar identische Urteile . . ., teils aposteriorische Konstatierung empirischer Thatsachen, teils induktive hypothetische Schlufsfolgerungen aus der Erfahrung von blofser Wahrscheinlichkeit“ (S. 30).

Vom Neukantianismus urteilt v. H.: er bröckelte „in zahllose verschiedene Richtungen und Nüancen auseinander, von denen jede behauptete, allein das wahre Verständnis Kants zu besitzen; er habe deutlich gezeigt, dafs die Kantsche Lehre am wenigsten geeignet sei, unreife Jünglinge in das Studium der Philosophie einzuführen“ (S. 46).

Bereits bei Bardili (Hegels Vorläufer!) „erweist sich der auf seinen schärfsten Ausdruck gebrachte Rationalismus des Verstandes als leerer Formalismus, der sich im Kreise dreht und über die Grenze des Begrifflichen nicht hinaus kann zum Sachlichen oder Realen“ (S. 56).

Fichtes Urthätigkeit ist „subjektlose Thätigkeit ohne seienden Hintergrund“ (S. 65). Sein „System wird ganz ungerecht beurteilt, wenn man das produzierende Ich für das empirische individuelle Ich nimmt, während es doch das absolute Ich sein soll“. Der Fehler liegt darin, dafs Fichte „das Absolute, d. h. die unbewufste ideale Urthätigkeit vericht (!) oder zu einem (absoluten) Ich versubjektiviert und dadurch doch wieder den absoluten Idealismus zu einem subjektiven macht“ (S. 71). Im Grunde macht Fichte einerseits ein Allgemeines, eine Abstraktion, andererseits ein sich verwirklichendes Mögliches zum Realprincip und bietet damit allerdings der Hartmannschen Kritik eine Handhabe, die „Urthätigkeit“ in ein Unbewufstes; aber Bewufstsein Erzeugendes umzudeuten.

Nicht unrecht hat v. H. mit seiner Ansicht, dafs auf dem Boden eines konsequenten transcendentalen Idealismus nur ein ethischer Nihilismus oder ein antiethischer Egoismus erwachsen könne (S. 76). Dagegen irrt er, wenn er meint, dafs auf dem Boden seines transcendentalen Realismus ein ethischer Idealismus sich zu erhalten vermöge. Der unbewufste Wille, der sich in seiner Einfalt für das Elend des Daseins entschied, ist schlechterdings aufser stande, dem Individualwillen die geringste Sympathie einzuflöfsen und ihn abzuhalten, sich das Dasein so erträglich und bequem als möglich zu gestalten, nach dem Beispiele Schopenhauers, der in der Theorie der Ascese huldigte, ohne sich, nach Hartmanns Urteil einem gesunden Sinne folgend, im Leben daran zu kehren.

Als genialen Lichtblick preist v. H. die Fichtesche Ableitung von Empfindung und Bewufstsein aus dem Innewerden eines Gegenstrebens: eine Auffassung des Bewufstseins, die sich mit einem absoluten, göttlichen Bewufstsein nicht vereinigen läfst und jene unechten Theisten zu ihren fehlgeschlagenen Versuchen verleitete. Es liegt in ihr zugleich eine Mechanisierung des Bewufstseins und damit des Erkennens überhaupt, indem es als Resultat entgegengesetzter Kräfte (Anziehungs- und Abstofsungskraft) betrachtet wird.

In der Schellingschen Methode der konstruierenden intellektuellen Anschauung ersieht v. H. die Konsequenz der vom Rationalismus geforderten notwendigen und evidenten Erkenntnisse,

die allein als philosophisch gelten: womit Schelling den Anspruch klar hingestellt habe, der in verhüllter Gestalt bereits bei Kant auftritt, nämlich die transcendentale Anschauung der apriorischen Intellektualfunktionen als apriorischer (S. 94). H. läfst sich die Intellektualfunktionen gefallen, will sie aber auf induktivem Wege gewinnen und verzichtet auf apodiktisches Erkennen, ohne deshalb auf Philosophie zu verzichten (S. 93 ff.). Gleichwohl legt er Beschlag auf „manches Brauchbare" der Naturphilosophie, wie den Begriff der Natur als eines Allorganismus, den Panpsychismus u. s. w. (S. 117), als liefse sich das alles induktiv nachweisen und als ob es nicht vielmehr Erzeugnis einer zwar nicht intellektuellen, sondern phantastischen Anschauungsweise wäre!

Der abstrakte Monismus eines Schelling u. a. vermöge trotz seines Sträubens das Absolute nur als starre Einheit zu begreifen (S. 124). Vermag aber H.s „konkreter" Monismus dieser Konsequenz zu entrinnen? Es liegt im Wesen des Monismus, das „Sein" der Abstraktion zu hypostasieren, sonach „abstrakter" Monismus zu sein und alles besondere Sein zur Illusion zu verflüchtigen. Aus diesem Grunde stellt der Hegelsche Panlogismus allein den Pantheismus in seiner formell vollendetsten Gestalt dar, während alle anderen Formen, der Phantasie, des Willens, des Unbewufsten, im Vergleiche zu jener Flickwerk sind.

Von Anhängern der Naturphilosophie werden Solger, Wagner, Oken, Schubert und Planck genannt. „Oken hat das Verdienst, den abstrakten (nur?) Monismus durch seine Formulierung des Absoluten als Null oder Nichts ad absurdum geführt zu haben" (S. 137).

Von Schleiermacher (S. 139—166) ist gesagt: „In der Hauptsache ist es Schellings Identitätsphilosophie, die für den Philosophen Schleiermacher bestimmend geworden ist." Er bildete sie aber auf transcendental-realistischer Grundlage durch. Im Verlaufe der Darstellung zeigt v. H., dafs er für den scholastischen Begriff der Materie kein Verständnis besitzt. Es begreift sich dies, da er ebensowenig den scholastischen Begriff des actus purus zu würdigen weifs. Ihm ist das erste Sein, der Grund alles anderen Seins eine (resp. zwei) sich selbst verwirklichende Möglichkeit, also in der That als handgreiflicher Widerspruch — ein Unding (S. 159). Nach. Schl. wäre Gott ohne die Welt gleich Nichts, ein Phantasma (S. 161), und doch soll dieser Gott, als angeblich lebendig und selbst Leben, aber ohne Bewufstsein, dem religiösen Bedürfnis genügen (S. 163). Dagegen wendet H. ein, Leben habe auch die Pflanze, ein blofs lebendiger

Gott genüge dem religiösen Bewufstsein nicht (Ebd.). Vermag ihm aber ein unbewufster Gott zu genügen?

Das der bisherigen Philosophie fehlende Realprincip soll nun Schopenhauer (S. 167—206) im Willen gefunden haben. Wir bestreiten dies! Nicht ein abstrakter, allgemeiner, ursprünglich potenzieller Wille, sondern nur ein aktuales, erkennendes und wollendes Wesen eignet sich zum Realprincip. Der Schopenhauersche Wille aber ist eine „Verallgemeinerung des Begriffs Wille", die allgemeine „Virtualität als angeblicher Charakter des Daseienden" (S. 171). Mit dem Willen ist sekundär die Idee äufserlich verknüpft (S. 173). Die blofse Subjektivität der Anschauungsformen schwebt bei Sch. ohne jede Begründung in der Luft (S. 179). „Aus den Schopenhauerschen Voraussetzungen ist der Solipsismus oder theoretische Egoismus nicht nur unwiderleglich, sondern ohne Widerspruch unüberschreitbar" (S. 188). Bei Schopenhauer ebenso wie bei Kant „zieht sich unter der transcendental-idealistischen Oberfläche des Systems eine realistische Unterströmung hin, deren Widerspruch gegen die offen und feierlich verkündeten Grundsätze unausgeglichen bleibt" (S. 197). Schopenhauers Standpunkt „ist nicht mit dem Buddhismus, sondern nur mit der Vedentalehre in Parallele zu stellen". „Schopenhauer ist von Grund aus religiös gestimmt, es ist ihm tiefer und heiliger Ernst mit der ethischen Bedeutsamkeit der Welt, mit Übel und Schuld" u. s. w. (?) Er folgte einem gesunden Instinkte, wenn er dieses krankhafte indische Pfropfreis (die Ascese nämlich) seiner Lehre praktisch für seine Person mifsachtete. „Sein transcendental-idealistischer Quietismus liefs ihm kaum ein anderes praktisches Verhalten übrig als einen ästhetisch verfeinerten und vergeistigten Epikureismus" (S. 202). Also der tiefreligiöse Schopenhauer praktisch ein verfeinerter Epikureer! Und dieser tief ethische und religiöse Denker kehrt sich schroff gegen den Theismus, weil er seinem ethischen und religiösen Bedürfnis nicht Genüge thut. Er hat gezeigt, „dafs man auch als Europäer religiös sein kann, ohne christlich zu sein" (S. 205). O si tacuisses! Diesem praktischen Epikureer war die indische Religion und selbst die Philosophie ein Spiel, das seine Eitelkeit und seine Sucht, originell zu erscheinen, befriedigte, nichts weiter.

Dem Hegelschen System, das nach unserer Ansicht den Höhepunkt der bisherigen Entwicklung bezeichnet, ist eine ausführliche Darstellung gewidmet (S. 207—247). Hegels Bedeutung liegt darin, dafs er die in der rationalistischen Richtung der modernen Philosophie liegende Vermischung des Begrifflich-

Subjektiven mit dem Metaphysisch-Objektiven in ihre vollen Konsequenzen hinaus- und so den subjektivistischen Rationalismus zu Ende führte. Hartmann, in der irrigen Ansicht befangen, seine eigene Verkoppelung des Hegelschen Princips mit dem Schopenhauerschen bezeichne einen höheren metaphysischen Standpunkt, meint, Hegels Bedeutung könne in einer Geschichte der Metaphysik nicht so voll gewürdigt werden wie in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie, ein Schicksal, das er mit anderen grofsen Systematikern, mit Aristoteles (!), Thomas (!) und Kant teile.

Richtig ist die Bemerkung: Objekt und Subjekt seien für Hegel wie für Fichte und Schelling lediglich die Produkte der phänomenalen Spaltung des Denkens, bewufstseinsimmanente Erscheinungen für das Denken selbst. Diese Konsequenz der rationalistischen Richtung des modernen Subjektivismus haben wir längst hervorgehoben. Analog wie dieser Richtung das Sein gleich ist dem Gedachtwerden, ist auch der empiristischen das Sein = Wahrgenommenwerden. Dagegen zeugt es von Mifsverständnis des sog. naiven Realismus, wenn als solcher die Annahme hingestellt wird, dafs das rein Gedachte das Wirkliche und der rein Denkende das absolute Subjekt und im Akte des reinen Denkens beide identisch seien (S. 219). Da im Hegelschen System der Geist durch die Natur (das Unbewufste) sich vermittelt, glaubt H. im Interesse seiner eigenen Philosophie sich zu dem Ausspruche berechtigt: „Der nächste Entwicklungsschritt der Geschichte der Philosophie mufste darin bestehen, diese unbewufste Philosophie des Unbewufsten zur bewufsten Philosophie des Unbewufsten zu erheben“ (S. 229). Ist dem so, so wird Hartmann auch den logisch dialektischen Prozefs, den von ihm verworfenen Panlogismus mit in den Kauf nehmen oder sich den Vorwurf eines inkonsequenten Denkens gefallen lassen müssen. Denn ein aus dem Bewufstlosen als dem schlechthin Früheren hervorgehendes Bewufstsein ist logisch überhaupt nicht zu rechtfertigen und noch weniger induktiv, wie Hartmann will, zu erweisen. Das schlechthin Bewufstlose ist vielmehr das rein Stoffliche; je mehr daher eine Form (nach Hartmann die „Idee“) in den Stoff versenkt ist, destoweniger kommt ihr Erkennen und Bewufstsein zu, so dafs vielmehr auf induktivem Wege zu einem dem Hartmanns geradezu entgegengesetzten Resultate zu kommen ist, nämlich dafs das absolut erste Sein, wie das schlechthin Immaterielle und Aktuale (frei von jeder Art der Potenzialität), so auch notwendig das am meisten Bewufste oder absolutes Bewufstsein ist. Hieraus erhellt, dafs Hartmanns immaterielle

Idee und immaterieller Wille, wenn sie überhaupt begründet wären, nicht unbewufst sein könnten, und dafs weiterhin ein Hauptsatz Hartmanns falsch sei, Bewufstsein sei nur auf organischer Grundlage möglich und wirklich.

Noch einmal (S. 233) kommt v. H. auf den vermeintlichen antiken Unbegriff des Stoffes zu reden, den er für das Hegelsche Sein = Nichts verantwortlich machen zu wollen scheint. Das bestimmungslose Sein, von dem die Hegelsche Logik ihren Ausgang nimmt, fällt keineswegs mit der ὕλη des Aristoteles und der prima materia der Scholastik zusammen, sondern ist ein Produkt der das Intelligible vom Körperlichen abstrahierenden Thätigkeit des Verstandes. Indem Hegel die Wandlungen dieses abstrakten Seins im denkenden Subjekt für reale Vorgänge und für Phasen einer immanenten Selbstbewegung nahm, wobei das individuelle Bewufstsein nur das Zusehen habe, gelangte er zu seinem Panlogismus. Dagegen beruht der aristotelische Begriff des Stoffs auf Reflexionen über reale Werdevorgänge. Nicht Aristoteles, sondern die Eleaten sind Hegels antike Vorgänger.

Von Anhängern Hegels werden genannt Michelet, Vatke, Rosenkranz u. a., die vom Hegelschen Standpunkt mit Recht Selbstbewufstsein und Persönlichkeit für endliche Bestimmungen erklären.

Eine eigentümliche Erscheinung ist der Pseudotheismus, ein Pantheismus mit unpersönlichem, aber selbstbewufstem Absoluten, von Wirth, Steudel, Biedermann und Fechner (S. 256 ff.), die das Bewufstsein und Selbstbewufstsein des Absoluten mit Worten behaupten, im Grunde aber ein unbewufstes intellektuelles Schauen damit meinen (S. 257). Den Gebrauch des Ausdrucks actus purus für den Unbegriff einer Thätigkeit ohne Thätiges auf S. 260 glauben wir nicht ungerügt lassen zu dürfen.

Der folgende Abschnitt ist dem Theismus gewidmet; als Vertreter desselben werden 1. die Begründer des neuesten Theismus (Jakobi, Baader, Schelling in seiner zweiten Periode, Rosenkranz u. a.), 2. die auf Leibnitz zurückgehenden Philosophen (Krause, Herbart, Beneke), 3. die strengen Theisten (Günther, Weber, Deutinger) aufgeführt. Über das Verhältnis dieses „strengen“ Theismus zum echten Theismus haben wir uns oben ausgesprochen und gesehen, dafs dieser auf dem subjektivistischen Boden der neueren Philosophie allerdings nicht zu gedeihen vermag, jener aber an Glaubensphilosophie und Theosophie kränkelt und daher nolens volens sich an den Triumphwagen der Philosophie des Unbewufsten spannen lassen mufs. Bemerkenswert ist das Urteil über die völlige Unwissenheit Kants und

Fichtes in der Geschichte der Philosophie (S. 284). Treffend heifst es von Herbart: „Betrachtet man den Herbartschen Pluralismus von der einen Seite, nämlich unter dem Gesichtspunkte, dafs alle Veränderung blofser Schein, zufällige Ansicht, und das Sein wandellos ist, so erscheint er als ein Illusionismus, der vor demjenigen des abstrakten Monismus nichts voraus hat" (S. 321). Ihre Anhänger verdankt diese Philosophie dem äufseren Umstand, dafs Herbart sich mit Pädagogik beschäftigte. Daher die Verehrung in Lehrerkreisen, die gar nicht im stande sind, Herbarts Philosophie zu beurteilen (S. 324). Wir haben die Sache nie anders angesehen.

Günther ist zu sehr von Hegel abhängig, seine „Konstruktion" der Trinität schwankt zwischen Tritheismus und Modalismus, und die Stellung, die er dem Nichtich im göttlichen „Personifizierungsprozefs" einräumt, ist mit dem reinen Schöpfungsbegriff unvereinbar (S. 337 ff.).

Nun folgen die Vertreter der Phantasie, Weifse, J. H. Fichte, Frohschammer. Hier stofsen wir (S. 382) auf die bescheidene Äufserung des Philosophen des Unbewufsten, es könnte „vielmehr für ein geläutertes (!) religiöses Bewufstsein ein unpersönlicher Gott Postulat und ein persönlicher unzulänglich" sein. Doch ist das religiöse Bewufstsein, wie es scheint, noch nicht in einer genügenden Anzahl von Menschen geläutert genug, um daran zu denken, dem Unbewufsten Tempel zu errichten.

Unter dem Titel „Neuere Unitarier" werden Trendelenburg, Ulrici, Lotze (bei dem sich das an Schell erinnernde Argument findet, es sei für das Gefühl unerträglich, das Gröfste, Schönste, Höchste für unwirklich zu halten) behandelt.

Der vierte Abschnitt bringt unter dem Titel „Der Atheismus" zur Darstellung: 1. den sinnlichen Materialismus der Comte, Feuerbach, Straufs, Czolbe, Häckel, Dühring, v. Kirchmann; 2. den Agnosticismus der englischen Positivisten, Mill, Spencer, ferner F. A. Langes und der Neukantianer; 3. den atheistischen Individualismus und Pluralismus der Bahnsen, Mainländer, Wundt, der Vertreter eines „übersinnlichen" Materialismus, Hellenbach, du Prel, der angloindischen Theosophie, endlich der egoistischen Individualisten F. Schlegel, Stirner, Nietzsche (S. 433—600).

Comte „zeigt im ganzen einen Typus, den man . . . kaum als den eines Philosophen gelten lassen möchte" (S. 437). Die Devolution des Lebens Feuerbachs ist das Hinabgleiten auf einer schiefen Ebene von der Philosophie zur Unphilosophie (S. 438). Die naturwissenschaftlichen (?) Materialisten haben das

Verdienst, der Wahrheit (?), dafs Bewegungen des Stoffs unerläfsliche Bedingung bewufster Seelenthätigkeit seien, zum siegreichen Durchbruch verholfen zu haben, während zeitgenössische Theisten noch immer von einem leibfreien Selbstbewufstsein phantasierten (S. 446). Und doch sind die Theisten im Recht; denn ein organisch gebundenes Vermögen ist eines Selbstbewufstseins absolut unfähig! v. Hartmann sollte doch wissen, dafs die allgemeine Verbreitung einer Meinung noch kein Beweis ihrer Wahrheit ist. Da helfen auch nicht Machtsprüche, wie die auf S. 471. Ebensowenig beweist für die Philosophie des Unbewufsten, dafs „der Begriff des unbewufsten Willens durch die Verbreitung der Schopenhauerschen Philosophie bereits viel von der ihm für den gemeinen Menschenverstand anhaftenden Paradoxie" verlor (S. 472).

Entnimmt die Philosophie des Unbewufsten vom Rationalismus die subsistierende Idee und den unbewufsten Willen, vom Materialismus die organische Gebundenheit des Bewufstseins, so hat hinwiederum der Empirismus „recht, dafs die Annahme ausnahmsloser Gesetzmäfsigkeit in der Welt selbst nichts ist als eine Induktion von allgemeinster Gültigkeit auf breitester empirischer Grundlage und darum von gröfster Wahrscheinlichkeit" (S. 479). So erscheint diese Philosophie als ein geschichtliches Produkt und verhält sich wie ein Meer, in das alle Ströme des Irrtums von den verschiedensten Seiten her einmünden. Nur ist leider Geschichtlichkeit noch nicht Wahrheit.

Irreführend in dieser Philosophie ist die Verwechslung von „unbewufst" mit „überbewufst" (S 487). Das letztere kann man von Gott in einem gewissen Sinne sagen, wie ja auch „überseiend", sofern das Bewufstsein Gottes wie sein Sein via negationis und eminentiae als ein an Vollkommenheit alles geschöpfliche Bewufstsein überragendes, von allen Unvollkommenheiten des letzteren freies ist.

Auf Verwechslung vom Geschichtlich-Erfolgreichen und Logisch-Berechtigten, sowie von Thätigkeit und Aktualität beruht auch der Satz: „Wundt habe auch die naturwissenschaftlich Denkenden mit dem Gedanken vertraut gemacht, dafs nicht nur die Seele, sondern auch die Materie blofs dem Scheine nach Substanz, in der That aber reine Aktualität ist" (S. 548).

Fassen wir den Eindruck, den diese Geschichte der Metaphysik nach sorgfältiger Prüfung auf uns gemacht, in wenigen Worten zusammen, so ist zwar der Anspruch auf Fortschritt in Bezug auf die Schreibweise gegründet (S. 594); was aber Methode

und Resultate betrifft, so ist die bisherige Entwicklung der Geschichte der Philosophie und speciell der Metaphysik weit davon entfernt, die Philosophie des Unbewufsten mit ihrem Motto spekulativer Resultate mit Hilfe der induktiven Methode zu rechtfertigen. Vielmehr geht die Lehre, die wir aus dieser Geschichte ziehen müssen, dahin, dafs alle diese modernen Systeme, nicht am wenigsten das der Philosophie des Unbewufsten, indem sie evidenten Principien der Vernunft oder Thatsachen der Erfahrung oder beiden zugleich widersprechen, den indirekten Beweis von der völligen Unhaltbarkeit jenes Subjektivismus liefern, dem sie insgesamt entsprossen sind: jenes Subjektivismus, den Descartes inaugurierte, Kant durch seine Kritik noch mehr befestigte und welchen die späteren rationalistischen und empiristischen Systeme bis an seine äufserste Grenze, den Nihilismus, und damit ad absurdum führten. Diesem Nihilismus huldigt aber auch die Philosophie des Unbewufsten, die als Ziel der Weltentwicklung die Rückkehr ins Nichts, d. h. die Zurückwerfung des unseligen Willens zum Dasein in seine ursprüngliche Potenzialität, aus der er, einmal für das Nichts entschieden, nicht mehr zurückkehrt, als den Gipfel der Weisheit und als Endresultat metaphysischer Erkenntnis preist.

DIE PHILOSOPHISCHE UNTERLAGE DES AUSSPRUCHES DES HL. THOMAS: „SPIRITUS SANCTUS EST COR ECCLESIAE“.

Ein philosophiegeschichtlicher Kommentar zu S. Th. III. 98 a. 1 ad 3m.

Von MARTIN GRABMANN,
Kaplan der Anima in Rom.

Wilhelm von Thocco, der edle Biograph des hl. Thomas von Aquino, äufsert sich über das originelle, auf Fortschritt deutende Schaffen und Wirken des Doctor Angelicus also: „Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes.“[1] In den philosophischen und theologischen

[1] Acta SS. VII. martii n. 15.