Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 26 (1912)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

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

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

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

Download PDF: 24.08.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***Dr. Eugen Rolfes:* Die Wahrheit des Glaubens.** 1. Bd. Die natürliche Religion. Brühl, Martini 1910. gr. 8, XII, 324 S.

Bisher hat Rolfes sich durch verschiedene Einzeluntersuchungen als gründlichen Kenner der aristotelisch-thomistischen Philosophie erwiesen. Lange Jahre arbeitete er besonders in der Schule der großen Philosophen des griechischen Altertums, um die Goldkörner der Wahrheit zutage zu fördern, die ihre Schriften bergen. Das Ergebnis seiner Forschung soll nunmehr dazu dienen, die Wahrheit des Glaubens „durch gründliche Beweise ins Licht zu stellen": Rolfes legt uns als seine Lebensarbeit eine Apologie des wahren Glaubens vor, deren Berechtigung am besten ein Überblick über den originellen Inhalt und die Methode des Werkes zeigen wird.

In der Einleitung (1—28) hatte der Verfasser den glücklichen Gedanken, vor allem die Möglichkeit des apologetischen Verfahrens, die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises für den Glauben allseitig sicherzustellen. Der Agnostizismus Kants mit seinen Argumenten gegen die Erkennbarkeit des Dinges an sich, die Bedenken, welche Lessing vom rationalistichen und Spinoza vom pantheistischen Standpunkt gegen die apologetische Methode erheben, werden durch gute Antworten gegenstandslos gemacht. Ebenso werden jene in die rechten Schranken gewiesen, welche den Glauben als reine Gefühlssache bezeichnen, alle, die von einem Beweise für den Glauben nichts wissen wollen, sondern nur einem Erleben, einer inneren Erfahrung des Glaubens das Wort reden. Trotz dieser Beweisbarkeit des Glaubens bleibt das Verdienst des Glaubensaktes bestehen, da „die Tatsache der Offenbarung nur moralisch gewiß und ihr Jnhalt voll tiefer Geheimnisse ist" (21), mithin der Mensch seine Zustimmung geben, aber auch versagen kann. Ebensowenig raubt die beim Glauben mitwirkende Verstandestätigkeit dem Glaubensakte selbst seinen übernatürlichen Charakter.

Nach Rechtfertigung des apologetischen Verfahrens beginnt Verf. mit dem Gegenstand des ersten Bandes seiner Apologie, mit der natürlichen Religion, insofern sie durch Abstraktion von der geoffenbarten Religion getrennt aufgefaßt wird, und begründet sie eingehend durch sechs Tatsachen:

I. Das Dasein Gottes (31—96). In seinen Beweisen für das Dasein Gottes schließt sich Verf. eng an Thomas und Aristoteles an. Die Beweise aus der Zweckmäßigkeit in der Natur, aus der Zufälligkeit der endlichen Dinge und dem notwendigen Sein als ihrer Ursache, aus der Bewegung und schließlich aus den Stufen der Vollkommenheit, die wir bei den Dingen wahrnehmen, werden in einfacher und klarer Sprache dargelegt. Selbst der etwas schwierige Beweis aus den Graden der Vollkommenheit ist gut verständlich und erhält dadurch einen eigenen Reiz, daß die Lehre Platos von der Idee des Guten mit ihm in Verbindung gebracht wird. Besondere Liebe und Aufmerksamkeit widmet Verf. mit Recht dem teleologischen Gottesbeweise, der der Fassungskraft auch weniger geschulter Leser am besten angepaßt ist und eine gute Handhabe gegen Materialismus und Darwinismus bildet. Dieser Beweis wird daher nach Darlegung der vier erwähnten Gottesbeweise nochmals in ausgedehnterer Form geboten. Seine Waffen holt sich Rolfes aus beiden Lagern:

Aristoteles und Kant treten als Zeugen für die Teleologie auf. Es berührt ganz eigentümlich daß Kant „die leitenden Gedanken des teleologischen Beweises mit einer Kraft vorgetragen und mit einem Tiefsinn entwickelt hat, wie sie nur bevorzugten Geistern eigen sind" (58—59), und dennoch diesem Gottesbeweise wie den übrigen jede wissenschaftliche Beweiskraft abspricht. — Verf. zeigt hier und an anderen Stellen, daß er sich auch in der modernen Philosophie auskennt. — Nach Widerlegung der darwinistischen Erklärung der Teleologie durch drei treffende Analogien und Zurückweisung der pantheistischen Deutung, die Spinoza und v. Hartmann versuchten, übt Verf. scharfe Gegenkritik an Kants Kritik der Gottesbeweise, indem er aus dessen diesbez. Ausführungen in der Kritik der reinen Vernunft 24 Sätze heraushebt und als unhaltbar erweist. Die Sätze sind gut gefaßt, die Widerlegung dürfte einleuchten.

II. Die Schöpfung (96—176). Neben den Beweisen für das Dasein Gottes ist für den Begriff der Religion von grundlegender Bedeutung die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, die entweder im Sinne der monistischen oder theistischen Weltanschauung ausfallen muß; denn es handelt sich in letzter Linie nur um Beantwortung der Frage: „gibt es nur einen immanenten und konstitutiven Weltgrund, der also selbst zu der Welt gehört und mit ihr eins ist, oder gibt es eine überragende, transzendente Weltursache, aus der sich die Welt vollständig nach Form und Substanz ableitet?" (98.)

Der Monismus hat aus dem Grunde etwas Bestechendes an sich, weil er dem in der menschlichen Natur begründeten Streben nach einer einheitlichen Erklärung der Welt gerecht zu werden scheint, ohne zur Annahme einer Schöpfung aus nichts zu nötigen. Verf. führt den Monismus in jenen Formen vor, in denen er bei Spinoza, bei Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, v. Hartmann und bei Häckel auftritt. Die einzelnen Systeme werden mit wenigen, aber passend gewählten Sätzen charakterisiert; die Widerlegung wirkt besonders durch ihre Ruhe und Gründlichkeit. Die Sicherheit, welche die „Philosophia perennis" den Ausführungen des Verf. verleiht, sticht gegen das unruhige Schwanken der modernen Philosophie grell ab.

Es wäre vielleicht der Mühe wert gewesen, Hegel etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken, da gerade er, wie die Neuauflage seiner Werke schließen läßt, in unseren Tagen wieder aufzuleben scheint, und seine Ideen noch stark nachwirken. Dadurch hätte sich auch eine Verbindung zwischen Spinoza und Schopenhauer ergeben, die nicht bestritten werden kann. Gleich der erste Lehrsatz in der Ethik Spinozas: Die Substanz (das allgemeine Sein) ist von Natur früher als ihre Erregungen (das konkrete Sein), kehrt bei Hegel als Grunddogma wieder: das wahrhaft Wirkliche, Reale, Seiende ist das Allgemeine und nicht das Einzelne; dieses ist nur Erscheinung. Der gleiche Satz bildet den Ausgangspunkt für Schopenhauer, der selbst erklärt, er habe mit Spinoza das ἓν καὶ πᾶν gemein.

Die monistische Erklärung des Ausganges der Dinge aus der absoluten Sustanz ist nicht haltbar. Damit tritt die andere Alternative in den Vordergrund, die Annahme der Schöpfung. Diese Tatsache sucht Verf. durch zahlreiche Beweise zu sichern.

Im Anschluß an den Beweis des hl. Thomas für die Erschaffung aller Dinge und insbesondere des Urstoffs sucht Verf. die Vermutung des Aquinaten näher zu begründen, der Kreationsbegriff sei bereits Plato und Aristoteles geläufig gewesen. Im Mittelalter gab es allerdings Philosophen, die schon bei Aristoteles den Schöpfungsgedanken finden wollten, Roger Bacon behauptet sogar, Aristoteles rede direkt von einem Schöpfer und von Geschaffenen. Indes will es uns scheinen, diese Frage müsse auch

jetzt noch offen bleiben. Die Beweise, welche zugunsten des Aristoteles angeführt werden, sind nicht zwingend. Dem christlichen Denker legen die Erwägungen, welche der Stagirite anstellt, den Gedanken der Schöpfung nahe, Aristoteles ist wahrscheinlich zu dieser Schlußfolgerung nicht vorgedrungen, wie er auch nicht zum Monotheismus gelangt ist.

Die Bedeutung des Ausdrucks: "Erschaffung aus nichts" wird eingehend erörtert, das Bedenken dagegen gehoben.

Die Bemerkung über die Zeitlichkeit der Welt ist etwas unklar. Wollte Vf. nur beweisen, daß die Welt, wie sie jetzt ist, mit ihrer Bewegung und Entwicklung, einen zeitlichen Anfang haben müsse, so reichen die Gründe aus. Damit ist jedoch für die Schöpfungslehre nichts gewonnen. Versteht aber Verf. unter Welt mit dem hl. Thomas die „universitas creaturarum", dann treten wir in die bekannte Kontroverse ein, bei der wohl der Standpunkt des Aquinaten am besten begründet ist: wir wissen nur aus dem Glauben, daß die Dauer der Welt nicht anfangslos ist. Diese Wahrheit könnte nur dann aus der Vernunft bewiesen werden, wenn ein innerer Widerspruch darin läge, hervorgebracht und von Ewigkeit her zu sein, was freilich einige Scholastiker behaupteten. Ob unsere Welt oder alles Geschaffene einen zeitlichen Anfang habe, sind zwei ganz verschiedene Fragen.

III. Die göttliche Vorsehung (176—205). Gott ist der allmächtige Urheber des Weltalls, von ihm sind alle geschaffenen Wesen ausgegangen, er ist auch notwendig ihr Ziel und lenkt durch seine Vorsehung alles zu diesem Ziele hin. Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist ebenfalls eine Voraussetzung der Religion. Zitate aus Plato und Aristoteles führt der Verf. zugunsten der Vorsehung Gottes an und bestärkt sie durch Beweise des hl. Thomas. Die Vorsehung wird zunächst im allgemeinen dargelegt, dann in ihren Wirkungen: in der Erhaltung der Dinge im Dasein und in der Leitung ihrer Tätigkeit näher besprochen. Der christlichen Philosophie gemäß fließt „wie die Dauer, so auch die Tätigkeit alles Endlichen aus Gott" (189), ohne daß dadurch den Geschöpfen die eigene Tätigkeit aberkannt würde. — Eine besondere Würdigung erhält das Problem der Leiden, seine Vereinbarung mit der Vorsehung eines allgütigen und barmherzigen Gottes. Die Ausführungen über den Zweck der Leiden bei den vernunftlosen Geschöpfen, über ihre große Bedeutung in sittlicher und religiöser Beziehung für den Menschen, muß versöhnend und beruhigend wirken.

IV. Das Sittengesetz und die Vergeltung (206—257). Die göttliche Vorsehung umfaßt alles Geschaffene, in besonderer Weise jedoch die vernunftbegabten Wesen, welchen durch das Sittengesetz eine Richtschnur für ihr Verhalten gegeben wird, damit sie durch freie Tätigkeit ihr Ziel erreichen, während die unvernünftigen Wesen dadurch ihren Zweck erfüllen, daß sie ihrem Naturtriebe folgen. — Durch allgemeine Vernunftgründe und vor allem durch den überaus kräftigen Erfahrungsbeweis aus dem Gewissen wird das Vorhandensein des allgemeingültigen natürlichen Sittengesetzes einleuchtend nachgewiesen. Die Bedeutung dieses Gesetzes liegt darin, daß es „die durch die bloße Vernunft erkennbare Kundgebung des göttlichen Willens bezüglich der menschlichen Handlungen ist" (217), mithin durch seine absolute Würde, Heiligkeit und Macht, mit der es dem Menschen entgegentritt, auf ein höchstes Wesen hinweist, als dessen Willensäußerung es betrachtet werden muß.

Als weiser Gesetzgeber mußte Gott für die notwendige Sanktion des Sittengesetzes sorgen, seine Beobachtung muß er belohnen, die Übertretung strafen. Wie leicht ersichtlich, ist diese Sanktion auf Erden nur

unvollkommen verwirklicht und lenkt darum notwendig den Blick auf das Jenseits, wo volle Gerechtigkeit geübt werden wird; diese Gedanken hat Verf. näher ausgeführt. Die Schwierigkeiten, welche vom Standpunkt der Kantschen Pflichtmoral und Autonomie gegen die katholische Sittenlehre erhoben werden, erhalten eine befriedigende Lösung. — Aus dem Wesen der Sünde als Auflehnung gegen Gottes Willen und somit als Verunehrung und Beleidigung Gottes werden Beweise für die Lehre von den ewigen Höllenstrafen gewonnen. Verf. knüpft seine Polemik an ausführliche Zitate aus Lessings Abhandlung: „Leibniz von den ewigen Strafen" an. Lessing betrachtet die Hölle nur als „Veranstaltung heilender Strafgerechtigkeit" und übersieht ganz, daß die Strafen in der Hölle zunächst die Ehre Gottes und nicht das Beste des Sünders bezwecken; das Gefühl ist hier kein zuverlässiger Wegweiser. Das Schlußurteil über die Ideen Lessings führt Verf. durch Beantwortung folgender Fragen herbei: 1. „ob die Verdammnis an sich, abgesehen von der biblischen Darstellung, bloß die natürlichen Folgen der Sünde bedeuten könne, 2. ob sie es insbesondere in der Schrift bedeuten könne, 3. ob die Schrift von den Schmerzen der Verdammten nur figürlich rede" (243—244). — Einige Bemerkungen über die Qualen der Verdammten beschließen den Abschnitt.

V. Die Willensfreiheit (257—287). Wenn Gott dem Menschen ein Gesetz gibt, Lohn oder Strafe verheißt, so muß es in der Gewalt des Menschen liegen, ein Gebot beobachten oder auch übertreten zu können: die Willensfreiheit ist die Vorbedingung des Sittengesetzes. Aristoteles tritt als Zeuge für die Willensfreiheit auf. Um sodann die innere Möglichkeit der Willensfreiheit darzutun, unterzieht Vf. die drei Faktoren, die beim Zustandekommen des freien Willensaktes stets mitwirken, einer näheren Prüfung, nämlich das erkannte und gewollte Objekt, das vernünftig wollende Subjekt, die göttliche Mitwirkung. Diese Mitwirkung Gottes bei jedem Willensakt ruft die doppelte Schwierigkeit hervor, wie bei diesem unfehlbar wirksamen Einflusse Gottes die menschliche Freiheit bestehen bleibt und warum der Heiligkeit Gottes kein Eintrag geschieht, obwohl sich diese Mitwirkung auch auf die sündhaften Handlungen erstreckt. Die annehmbare Lösung der Schwierigkeiten erfolgt mit klaren Worten im Anschluß an den hl. Thomas. — Ein Einwurf v. Hartmanns gegen den Begriff der „göttlichen Zulassung" widerlegt sich selbst, wie Verf. zeigt, durch dessen eigene Erklärung der Möglichkeit des Bösen, welche die menschliche Freiheit und die Heiligkeit Gottes geradezu preisgibt.

VI. Unsterblichkeit der Seele (287—324). Lohn und Strafe, die an das Sittengesetz geknüpft sind, weisen auf ein Gericht im Jenseits hin, das jedoch nicht in Kraft treten und den gerechten Ausgleich nicht herbeiführen könnte, wenn die menschliche Seele nicht unsterblich wäre. Der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist Gemeingut des ganzen Menschengeschlechtes, wie Verf. an der Hand maßgebender Autoren nachweist: „es gab und gibt keine Nation und keinen Stamm der Erde, der nicht an das Jenseits glaubte und diesen Glauben in seinen Sitten und Einrichtungen zum Ausdruck brächte" (289). Die Ansicht jener, welche Sokrates, Plato und Aristoteles als Gegner des Unsterblichkeitsglaubens hinstellen möchten, wird durch Aussprüche dieser drei großen Philosophen selbst zurückgewiesen. Wie die Quellen beweisen, hat Plato die Unsterblichkeit der individuellen Seele verteidigt. Die Seelenlehre des Aristoteles ist noch nicht allseitig aufgeklärt; sicher ist, daß nach seiner Ansicht der verständige Teil der Seele unsterblich und ewig ist. Der Verfasser hält dafür, daß auch Sokrates die Unsterblichkeit der Seele angenommen habe. Mit Recht. Doch könnte die Be-

gründung dieser Ansicht vielleicht in anderer Form erfolgen. Die ganze Sokratische Philosophie und besonders die Art und Weise, wie Sokrates den ihm von der Gottheit angewiesenen Beruf auffaßte, nötigt zu der Annahme, Sokrates habe die Unsterblichkeit als selbstverständliche Forderung der gesunden Vernunft vorausgesetzt. Auch das Dilemma, welches er im Angesichte des Todes aufstellte, hat die Unsterblichkeitslehre zur Voraussetzung. Nur war sich Sokrates nicht klar darüber, wie sich das Leben nach dem Tode gestalten werde, wie der Inhalt des Dilemma durchblicken läßt. — Weitere Belege für die Unsterblichkeit der Seele entnimmt Verf. dem höheren Erkenntnis- und Strebevermögen des Menschen. Erhebend wirkt die Betonung des Idealen in der Natur des Menschen, die Hervorkehrung seines geistigen Bedürfnisses, seines Verlangens nach „Vereinigung mit Gott in seliger Erkenntnis und Liebe".

Rolfes hat den ungeheuren Stoff, über den wir einen Überblick gegeben haben, in weiser Ordnung und klarer Sprache zur Darstellung gebracht. Der Übersicht halber möchte es vielleicht wünschenswert erscheinen, die Unterabteilungen der größeren Abschnitte auch im Druck etwas schärfer hervortreten zu lassen. Ebenso wird mancher Leser eine Änderung der Zitation, die innerhalb des Textes im gleichen Druck erfolgt und namentlich anfangs störend wirkt, nicht ungern sehen. Möchte man der Sprache stellenweise etwas mehr Schwung wünschen, so muß man anderseits gestehen, daß die ruhige, kühle Ausdrucksweise vor allem bei der Beweisführung sehr angebracht ist und einen tiefen Eindruck hinterläßt. Die völlige Übereinstimmung von Glauben und Wissen bringt Verf. dadurch in schönster Weise zum Ausdruck, daß er jedesmal der auf dem Wege der Vernunfterkenntnis erfolgten Lösung eines Problems gut gewählte und passende Texte aus der Hl. Schrift und der Kirchenlehre beifügt. Wo es immer möglich war, hat Verf. sich so klar und verständlich ausgesprochen, daß auch philosophisch nicht besonders geschulte Leser in der Regel seinen Ausführungen folgen können. Dieser Vorzug und der Umstand, daß Verf. über alle Fragen ein Urteil abgibt, das sich als Frucht langen und eifrigen Forschens erweist, lassen diesen ersten Band für weiteste Kreise als höchst empfehlenswert erscheinen. Die Apologie von Rolfes kommt einem großen Bedürfnis unserer Tage entgegen. Sie wird zweifellos reichlichen Nutzen zeitigen, wenn sie die verdiente Verbreitung und Aufnahme findet. Mögen recht bald die beiden Bände: Christentum und Kirche sich an den vorliegenden anreihen. Gefundene Druckfehler würde Ref. auf Wunsch dem Verf. bekannt geben.

Marienstatt. P. Dr. Hugo Höver O. Cist.

2. ***Friedrich Klimke*** S. I.: **Die Hauptprobleme der Weltanschauung.** Kempten und München, Kösel 1910. Kl. 8. VIII, 168 S.

Nicht nur der Gelehrte, auch der gewöhnliche Mann aus dem Volke, der sich dem Wehen des Zeitgeistes nicht entziehen kann, bildet sich bewußt oder unbewußt seine Weltanschauung und sucht sie im praktischen Leben zu verwerten. Es fehlt nicht an Schriften, die immer wieder neue Weltanschauungen anpreisen. Wie es jedoch nur eine Wahrheit gibt, so kann auch nur eine der oft sich diametral entgegengesetzten Weltanschauungen die richtige sein. Wir verlangen nach einem Kriterium, um die wahre von der falschen unterscheiden zu können. Dieser Prüfstein ist damit gegeben, daß man ernstlich die Frage aufwirft: welche Anforderungen müssen wir an eine Weltanschauung stellen, und welche der bekannten Weltanschauungen wird diesen Forderungen gerecht?

Klimke hat im 37. Bändchen der Sammlung Kösel „Die Haupt-

probleme der Weltanschauung" einer gründlichen Untersuchung unterzogen. Zunächst erhält die Aufgabe der Weltanschauung ihre negative und positive Bestimmung. Sodann werden als durchaus notwendige Eigenschaften einer echten Weltanschauung die Einheit, Klarheit und Gewißheit hingestellt, und im Anschluß daran wird jene Weltanschauung als die wahre gekennzeichnet, „welche uns zur Erkenntnis der Existenz und der eigentlichen Natur des letzten Seinsgrundes führt, damit unsere wesentlichsten, intellektuellen, sittlichen und religiösen Bedürfnisse befriedigt, unserem ganzen Leben eine einheitliche, klar umschriebene Richtung aufprägt und es so zu den ewigen, unerschütterlichen Idealen erhebt." (S. 49.) — Verf. nimmt Weltanschauung im Sinne von Welt- und Lebensanschauung.

Die Behandlung der emotionalen und intellektuellen Faktoren der Weltanschauung, sowohl jener, die aus dem Subjekt hervorgehen (Verlangen nach Glück, Religion; Denkgesetze), als jener, die ihr Dasein der äußeren Wirklichkeit verdanken (die verschiedenen Wissenschaften; Kausalitätsprinzip, Zweckprinzip, Substanzgesetz), ermöglicht die Gesamterkenntnis der Bedingungen, welche die Weltanschauung zu erfüllen hat.

Es wäre vielleicht besser gewesen, die verzweigten analytischen Untersuchungen am Schlusse dieses ersten Teiles zusammenzufassen und hier erst die abgeklärte Definition der Weltanschauung zu bringen.

Der zweite Teil der Arbeit befaßt sich mit den Systemen der Weltanschauung und bildet eine gute Einführung in das moderne Geistesleben. Klimke zeigt seine Vertrautheit mit der Literatur der modernen Philosophie und beweist, daß er mit beiden Füßen in seiner Zeit steht. Kurz, aber vielsagend und einleuchtend sind seine Bemerkungen über Monismus, Pantheismus und Materialismus. Ein zuverlässiger Führer ist der Verf. namentlich durch die Irrgänge des Monismus in seinen verschiedenen Formen. Die Ohnmacht der Weltanschauungen, die aus der modernen Philosophie hervorgehen, zeigt sich vor allem bei dem Versuche, die Kerntrage zu lösen: „Wie kann der Dualismus der Erfahrung überwunden werden, um als aufgehobenes Moment in einen geklärten, vernünftigen Monismus einzugehen?" (S. 148.)

Man würde dem Verfasser noch besonders dankbar sein, wenn er in diesem Teile die philosophischen Voraussetzungen der modernistischen Weltanschauung in einem kleinen Gesamtbilde dem Leser geboten hätte.

„Die Hauptprobleme der Weltanschauung" zeichnen sich durch eine ruhige, sachliche Darstellung aus. Trotz der gedrängten Sprache bleibt der Inhalt stets verständlich. Man muß sich wundern, mit welchem Geschick der Verf. bei beschränktem Raume eine solche Fülle der tiefsten Gedanken entwickelt. Auf jeder Seite macht sich die Kraft und Widerstandsfähigkeit der scholastischen Philosophie auch modernen Problemen gegenüber fühlbar. Das beigegebene Literaturverzeichnis verdient darum besondere Aufmerksamkeit, weil Verf. stets mit ein paar Worten den Standpunkt des Autors andeutet. Das hochinteressante Werkchen wächst sich zu einer glänzenden Apologie der theistischen Weltanschauung aus, und wir stimmen bereitwilligst dem Verf. bei, wenn er sagt: „Es ist unsere feste Überzeugung, daß der Theismus und nur der Theismus eine einheitliche, klare, alle Seiten der Wirklichkeit und des Denkens gleichmäßig berücksichtigende Weltanschauung bieten kann." (S. 157.)

Abtei Marienstatt. P. Dr. Hugo Höver O. Cist.

3. *R. Eucken*: **Der Sinn und Wert des Lebens.** 2. völlig umgearb. Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer 1910. 8. 155 S.

Rudolf Eucken hat 1907 die „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung" als Ergebnis seiner philosophischen Lebensarbeit vorgelegt. Jahrs darauf erschien sein Buch vom „Sinn und Wert des Lebens", welches, an die „Grundlinien" im allgemeinen Aufbau sich anschließend, deren Kerngedanken in einfacherer Form und neu bearbeitet auch weiteren Kreise darbot. Das Jahr 1910 hat letztere Schrift in zweiter, völlig umgearbeiteter Auflage gebracht, und unterdessen ist das Buch 1911 auch schon zum drittenmal aufgelegt worden, wiederum vom Verfasser in nicht unbeträchtlicher Weise verändert und verbessert. Solche Data zeugen von der unermüdlichen Geistestätigkeit des Jenenser Denkers, von unablässigem Ringen nach Klärung und Bewährung seiner Fragen und Lösungen.

Man hat den Kern dieser Bemühungen charakterisiert als Kampf um einen neuen Idealismus. Unzufrieden mit den Lebensformen der Vergangenheit und Gegenwart sucht Eucken nach einem neuen Durchblick der Wirklichkeit, wie er sich ausdrückt. Religion und immanenter Idealismus, Naturalismus und Pflege des Individuums wie der Gesellschaft findet er ungenügend; bei den ersteren, älteren Lebensordnungen schreckt ihn die Erschütterung der Grundlagen durch den Gegensatz zum modernen Weltbild, wie es in Wissenschaft und Lebensführung sich dartut; bei den anderen, neueren Lebensformen regen sich ihm ernste Bedenken wegen der inneren Widersprüche im Auf- und Ausbau und wegen der ins Vage sich verlierenden Ziele und Hoffnungen; und alle erscheinen ihm als zu eng, weil sie von einem, besonderen Gesichtspunkt aus das Ganze des Lebens umspannen wollen und deshalb nicht dem Ganzen des Menschen und seiner Anlagen gerecht zu werden vermögen.

Gerade die allumfassende Weite der Lebensauffassung, die all die verschiedenen Bestrebungen des menschlichen Geistes berücksichtigen und jene älteren wie neueren Lebensformen in sich zu höherer Einheit verbinden könne, sucht Eucken in seinem philosophischen Schaffen herauszuarbeiten. Er möchte zu einer Tiefe und Ursprünglichkeit geistigen Lebens vordringen, die aller Differenzierung und Spaltung vorausgehe, von der aus sich allererst das Besondere verstehen, würdigen und im Verhältnis zum Ganzen begründen ließe. Einen inneren Halt aber sucht Eucken diesem geistigen Grundleben zu geben, indem er es als ein Beisichselbstsein des Lebens und als ein Teilhaben am Leben des Alls auffaßt: so werde es hinausgehoben über die Willkür und Enge des Individuums und gewinne die überlegene Kraft der unwandelbaren Wahrheit und echten Wirklickeit.

Dies die Grundgedanken der vorliegenden Schrift. Im einzelnen bietet dieselbe gar manch vornehme Erwägungen in ebenso vornehmer sprachlicher Form. Wir heben hervor: die Ausführungen über den Naturalismus, die Sozial- und Individualkultur, die herrlichen Seiten über die Geschichte und über das Leiden, besonders auch die warm geschriebenen Blätter über die Größe des religiösen Lebens. Daß wir dem Verfasser nicht in allem beistimmen können, daß vielmehr in wesentlichen und grundlegenden Fragen viel Trennendes sich findet, brauchen wir nicht eigens zu betonen. Eine einläßlichere Auseinandersetzung hätte gleich mit den Bedenken zu beginnen, welche Eucken aus dem Geiste der Zeit und ihrer Wissenschaft gegen die religiöse Lebensordnung geltend macht. Um nur weniges kurz anzudeuten: wir können uns des Eindruckes nicht erwehren, daß dem Philosophen bei aller Aufrichtigkeit, ja Freundlichkeit

der Stellungnahme nicht das volle Verständnis der theozentrischen Lebensauffassung erwachsen ist. Er vermag das Vorurteil nicht zu überwinden, es sei das Christentum und die Religion im allgemeinen natur- und weltfeindlich. Er unterschätzt, was gerade der Begriff des ebenso die Natur erschaffenden wie das Geistesleben begründenden und erfüllenden Gottes für die Lösung des genannten Vorurteils bedeutet: hier wird jeder feindliche Gegensatz im Prinzip überwunden. Besonders zu bedauern ist, daß Eucken die Lebenskraft der übernatürlichen Offenbarungsreligion, wir wollen bestimmter sagen: die übernatürliche Innerlichkeit und Lebensmacht der katholischen Religion und Kirche nicht aus unmittelbarer und eigenster Erfahrung verstehen und lieben gelernt hat. Die kirchliche Mystik bietet die Schlüssel zu manchen modernen Problemen, die von Eucken stark empfunden werden; und die kirchliche Mystik, wie sie aus dem christlichen Altertum ununterbrochen bis in die Gegenwart weiterlebt, leidet nicht an den schweren Bedenken, die Eucken gegen die Mystik im allgemeinen erhebt. — Was aber den Grundgedanken des Euckenschen Buches betrifft: jenes Beisichselbstsein des Lebens, jenes Innenleben des Alls, das der Differenzierung der verschiedenen Lebensordnungen vorausgehen soll, an dem das menschliche Geistesleben Teil gewinnen muß, will es anders Sinn und Wert erlangen: es bleibt eine bloße Abstraktion, es läßt das Leben in Wahrheit sinn- und wertlos, wenn es nicht als das persönliche Geistesleben der Gottheit in streng theistischen Sinn gefaßt wird. Einen bestimmten Inhalt gewinnt das Geistesleben nur in bestimmter Ausprägung und Gestaltung; ohne einen solchen Inhalt aber bleibt das Geistesleben ohne inneren Halt; und einen in Wahrheit absoluten und unendlichen Inhalt bietet nur die Religion.

Für das Verständnis der modernen Zeit und Seelenstimmung, für die Belehrung über die innersten Schwierigkeiten vieler vom Zweifel Erschütterten unserer Tage leisten die tiefernsten und umsichtigen Darlegungen Euckens unschätzbare Dienste: möchte mancher katholische Philosoph und Theologe sich hier und in anderen Schriften Euckens zeitgemäße Probleme holen, um sie mit dem Licht der ewigen Wahrheit zu durchleuchten. Eucken selbst aber würde nur gewinnen, wenn es ihm gelänge, im angedeuteten Sinne zu mehr Klarheit durchzudringen.

Beuron. P. Daniel Feuling O. S. B.

4. *L. Ziegler:* **Das Weltbild Hartmanns.** Eine Beurteilung. Lpzg., Eckhardt 1910. 8. 196 S.

Als Leopold Ziegler vor 10 Jahren seine literarische Laufbahn begann, bekannte er sich als dankbaren Schüler Arthur Drews' und entschiedenen Anhänger des Hartmannschen Systems. Man ist deshalb überrascht, ihn in vorliegender Schrift unter der Gegnerschaft des Berliner Philosophen zu finden. Die veränderte Stellungnahme zu begründen, ist der Zweck der hier gebotenen Auseinandersetzungen. Z. fühlt sich verpflichtet, „Gründe anzugeben, warum eine Nachfolge Hartmanns nicht möglich ist" (S. 6). Die Art und Weise seiner Kritik charakterisiert der Verf. also: er wollte „jene Gedankenzusammenhänge prüfen und beurteilen, die die konstruktiven Einheiten, Pfeiler, Gerüste, Wölbungen und Träger bilden, auf denen der Bau errichtet ist. Eine starke Vereinfachung, vielleicht Vergröberung der Züge, die das System zu einem Weltbilde formen, war dabei unvermeidlich . . . Die Gefahr, hier und da in der Deutung Hartmannscher Gedanken zu irren, mußte dabei in Kauf genommen werden. Sie ist bedingt durch die Art der Aufgabe: beurteilen konnte ich nicht ein Hartmannsches System an sich, eine Summe von vielen Büchern, Sätzen,

Urteilen und Wertungen, sondern nur das, was etwa während zehn Jahren vom Geiste dieses Weltbegriffes in mir lebendig gewesen war" (S. 6 f.). Seine Darlegungen teilt Z. in 7 Abschnitte mit folgenden Überschriften: System und Zeit. Deduktion, Induktion und Wahrscheinlichkeit. Die Ableitung der Qualität. Die Entstehung des Bewußtseins. Monistische Philosophie. Induktive und genetische Metaphysik. Der Wahrheitsbegriff.

Z. ist ein scharfsinniger Dialektiker, der seine Gedanken in klarer und packender Form darzubieten weiß. Vielem, was er z. B. gegen Hartmanns Lehre von der Induktion und Wahrscheinlichkeit, gegen die Ableitung der Qualität und des Bewußtseins ausführt, können wir beipflichten. Den Standpunkt aber, von dem aus er seine Kritik an Hartmann übt, können wir nicht teilen. Es ist dies ein näher nicht charakterisierter Idealismus durchaus metaphysikfeindlicher Observanz, dem das erkenntnistheoretische Problem zu einer Frage rein logischer Art wird, ein Idealismus der reinen Immanenz, der das Erkennen nach keinem Sein orientiert glaubt. Ein solcher Standpunkt ist unhaltbar. Um nur eines zu berühren: wenn man, um der verpönten Metaphysik zu entgehen, die Scheidung des erkenntnistheoretischen Subjekts vom empirischen Ich fordert, so treibt man trotz aller gegenteiligen Beteuerung bereits in diesem grundlegenden Punkte heimliche Metaphysik. Allerdings geben wir Z. zu, daß vom Standpunkt des konkreten Monismus aus, wie ihn Hartmann vertrat, eine erfolgreiche Polemik gegen den transzendentalen Idealismus nicht wohl möglich ist.

Beuron. P. Daniel Feuling O. S. B.

5. *K. Göbel*: **Die vorsokratische Philosophie.** Bonn, Georgi 1910. 8. 398 S.

Ein sehr interessantes, lehrreiches und demjenigen sehr zu empfehlendes Buch, welcher die antike Philosophie in leicht faßlicher Weise aus den Quellen kennen lernen will. Zugleich werden überall die verwandten Ideen aufeinander bezogen, eine Art der Behandlung, wie sie in neuerer Zeit (ich nenne nur Windelband, Eisler) Sitte geworden ist. Ferner sehen wir überall die gleichen Probleme hervorschimmern, wie sie heutzutage auf der Tagesordnung stehen. Allerdings hat diese quellenmäßige, um nicht zu sagen, referierende Methode den Nachteil, daß sie zu einer gewissen Weitschweifigkeit Anlaß gibt. Verf. kam daher manchmal in die Gelegenheit, etwas zweimal sagen zu müssen. Die einzelnen Fragmente der alten Philosophen werden im Urtext und in der Übersetzung mitgeteilt. Meistenteils wird der Lebensgang der Philosophen in die Behandlung ihrer Werte mit eingeflochten. Übersetzung und Interpretation der einzelnen ist, soweit ich imstande war, eine Vergleichung vorzunehmen, ganz korrekt. Was aber die Konjekturen G.s anbelangt, so finde ich sie zum größten Teile für unnötig. Außer den im Druckfehlerverzeichnis angegebenen wären allerdings noch manche Verbesserungen anzuführen; doch stören die Fehler nicht (mit Ausnahme des, allerdings im Druckfehlerverzeichnis angegebenen auf S. 117).

Jeder Leser des schönen, durch trefflichen Druck samt sauberen geometrischen Figuren ausgezeichneten Buches wird vor allem gerne wissen wollen, wie wir dazu kommen, von einer „Vorsokratischen" Philosophie zu hören; und da G. offenbar bei der Durchführung der ihm gesetzten Aufgabe immer dieses Ende vor Augen hatte, so mag auch das hier hervorgehoben werden, was dann den Sokrates dem Vf. von seinen Vorgängern zu trennen scheint. Hierüber gibt G. im vorletzten Abschnitte die Auskunft,

erstens, daß die Vorsokratiker es zwar auch mit Begriffen zu tun haben, wobei sie aber noch keine Methodik des Denkens begründeten; das hat erst Sokrates dadurch getan, daß er „die Definition als das Mittel für die Klarheit, d. h. die Eindeutigkeit, jeder Vorstellung erkannt hat" (S. 393). Während ferner die Vorsokratiker Geist und Natur noch nicht wesentlich trennten, besteht „die zweite große Tat des Sokr. für die geistige Kultur" darin, „daß er den Geist der Natur gegenüber verselbständigt und den Begriff eines Seins ohne Materie und Ausdehnung gefaßt hat". „ Und drittens hat Sokr. die Ethik, die Erkenntnis des geistigen Lebens, von der Physik völlig verselbständigt" (soll heißen: getrennt; aber es ist dies ein Lieblingsausdruck G. s.; vgl. z. B. S. 2. u. ö.),, und sie zur Hauptsache des philosophischen Interesses gemacht" (S. 394).

Übergehend auf die Einzelheiten, bemerke ich, daß G. in der „Einleitung" die 7 Weisen von den Philosophen und von den Theologen unterscheidet (S. 3). Da bei Thales G. die Frage aufwirft, was es denn damit für eine Bewandtnis habe, daß Th. den Weg, den die Sonne von einer Wende zur anderen beschreibt, *οὐκ ἴση* nennt, so möchte ich der Mutmaßung Raum geben, daß damit, wenn auch nur von Ferne, auf die elliptische Bewegung der Erde (Ekliptik), wie sie sich in der Sonne reflektiert, angespielt sei, wozu man die Ansicht des Anaximenes u. a. (S. 35—37) vergleiche.

Anaximander stellt „das erste mechanische Prinzip", das des Gleichgewichts, auf (S. 32). In Fragm. 80 des Heraklit (S. 45) halte ich es nicht für notwendig, *χεώμενα* in *χρησμοσύνην* zu verändern. Vielleicht wäre G. dann nicht genötiget gewesen, eine anscheinende Schwierigkeit, die aus dieser Konjektur entsteht (S. 48 f.), zu beseitigen. S. 45 möchte ich *λόγος* nicht statt *νόμος* setzen, weil doch auch der Vergleich *ὅκως νόμοι πόλις* einer Erklärung bedarf, die gerade durch *νόμοι*, nicht durch *λόγος* eingeleitet wird. Wenn G. meint, es sei keine griechische Anschauung, daß der menschliche *νόμος* als Ausfluß des göttlichen betrachtet werde, so ist darauf zu entgegnen, daß der Ausdruck *πάντες οἱ ἄνθρωποι νόμοι* bei Heraklit mehr bedeutet als „menschliches Gesetz" im Gegensatze zum göttlichen. Die Streitfrage, ob von Heraklit eine Integration (Differenzierung) oder das Gegenteil angenommen wurde, wird von G. mit dem Satze entschieden: „Nicht nur jede Veränderung, sondern jedes Dasein ist mit Bewegung verknüpft" (S. 68 f.). Daneben steht fest, daß trotz des ewigen Flusses der Dinge für Heraklit auch die Einheit der Substanz gilt, daß „der Gegensatz des Wertes nur wirklich vorhanden ist bei den Wirkungen des menschlichen Wollens in der Finalität". „Daß in der natürlichen Kausalität Alles . . . eine Denknotwendigkeit ist", ferner daß bei Heraklit die Anfänge von der Analysis und der Synthesis der Begriffe vorkommen, so daß in den besonderen Arten der damit gegebenen Beziehung die Kategorieen latent enthalten sind (S. 70 f.), ist in der Tat ein Beweis der weittragenden Folgen des Heraklitischen Systems. Die Polemik gegen Pfleiderer, worin G. zeigt, daß die Übermittelung des Unsterblichkeitsgedankens nur Folge, aber nicht Zweck der Philosophie Heraklits gewesen sei (S. 75), dürfte berechtigt sein.

Bei Xenophanes möchte wohl die Streitfrage noch immer aufgeworfen werden, ob man ihn nicht doch den Vater des Pantheismus nennen darf, da ihm die Gottheit zwar über jeden Anthropomorphismus erhaben ist (S. 78 f.), so gut, wie ihm menschliche Weisheit mehr gilt als körperliche Vorzüge (S. 79 f.), aber doch das Prädikat des Stofflichen in der Gottheit enthalten ist. Denn mag auch G. (S. 92 f.) behaupten, daß der Gott des Pantheismus kein Bewußtsein hat, so wiegt das, obwohl sich auch darüber

streiten ließe, doch nicht so schwer, als eben gerade die von allen Vorsokratikern angenommene Materialisierung alles Geistigen. Dies muß uns zugleich im Zusammenhange mit dem Umstande nachdenklich stimmen, daß auch G. voraussetzt, daß die unter dem Namen „über den Zenon" von Aristoteles verfaßte Schrift eigentlich „über den Xenophanes" betitelt sein sollte, „nur daß in dieser Schrift nur von dem Gotte die Rede ist, der nicht mit dem All identifiziert wird" (S. 86). Man möchte glauben, daß G. hier gegen Vorländer (Gesch. d. Philos., philosoph. Bibl. Bd. 105 S. 32) polemisiert. Interessant ist Xenophanes als Urheber der dialektischen Methode, der Aporien, der Antinomistik (S. 90); er bedient sich bereits der logischen Regeln von der Kontradiktion, Kontrarietät, dem Widerspruch und dem ausgeschlossenen Dritten (S. 88—91). Trotz all dem bleibt Xenophanes Materialist, so daß es schwer hält, ihm, wenn auch irrtümlich (S. 90 f.), abstraktere Ideen als dem Zenon zuzuschreiben.

In der Abteilung über Parmenides dürfte bezüglich der Leseart *ἠδ' ἀτέλεστον*, die G. (S. 100) vorschlägt, der Grund dafür, daß die Kugel ein Ende hat (S. 101), wohl nicht zutreffen. Ferner kann ich mit der Erklärung des Parmenideischen Verses *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νοήμα* bezw. *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (S. 102 f.) mich nicht einverstanden erklären. Der zuerst vorgeführte Vers wird von G. interpretiert: „Denken und der Gegenstand des Gedankens sind dasselbe", wozu Parmenides selbst den Kommentar bietet, wenn er sagt: „Denn nicht ohne das Seiende, worin es ausgesprochen wird, wirst du das Denken treffen." Wie hernach von G. zu dem Gedanken übergegangen werden kann: „Das Denken kann also nichts anderes zum Inhalte haben als das Seiende, d. h. das Identische, das keine Unterschiede im Raum und keine Veränderungen in der Zeit hat", kann ich nicht verstehen. Und wenn G. dazu weiter interpretiert: „Entstehen und Vergehen, Sein und Nichtsein sind nur Wortgegensätze" usw., so sehe ich wieder nicht ein, wie das nicht gewissermaßen in Hegelschem Sinne verstanden werden soll, und wie G. sich (S. 103) vor einer solchen Deutung wieder mit der Erklärung schützen kann: „Denken wie Sein ist Identität". Es ist keine Begründung, wenn G. meint, im Gegenfalle müßte es statt *τε καὶ* bloß *καὶ* heißen. Gegen G. sprechen seine eigenen Worte (S. 103): „Wir denken eben das Allgemeine, das in Raum und Zeit identisch ist, was ja Parmenides auch allein für das Seiende hält." Dazu kommt das Zeugnis des Theophrast, das G. (S. 105 f.) allerdings wieder zurückweist, indem er meint, daß Wahrnehmen und Denken so voneinander getrennt werden müßten, daß „nur das Denken des ewig Selbigen als Kriterium der Wahrheit" zu gelten hätte. Ich glaube, auch hier hat Vorländer (a. a. O. S. 40) das Richtige getroffen, also daß G.s Annahme unhaltbar wäre, wonach Parm. mit den Worten des Theophrast „den Irrtum" bezeichnen wollte, mit dem „Wahrnehmen und Denken für dasselbe" gehalten wird. Aber die Worte Theophrasts lauten zu bestimmt, als daß man darin nicht die eigene Ansicht des Parm. finden sollte. G. wäre dann auch nicht in die Lage gekommen (S. 109), in die Darstellung des Hippolyt eine unrichtige Auffassung hinein zu tragen. Die Trennung der beiden Elemente des Feuers und der Erde, der Kraft und des Stoffs ist dann wohl als ein der Parmenideischen Einheit untergeordnetes Moment zu betrachten.

Gegen Zenons Beweis für die Unmöglichkeit der Vielheit des Seienden hätte G. (S. 111) kürzer sich fassen können, wenn er darauf Bedacht genommen hätte, daß endlich und unendlich keine kontradiktorischen, sondern nur konträre Begriffe sind. Insofern alle die eleatischen Beweise nur hypothetisch richtig sind, durfte G. (S. 112) auch gegen den zweiten

Beweis des Zenon nicht einwenden, „daß mit der Ausdehnung die Teile gegeben sind". Die Verbesserung G.s in der Stelle des Aristoteles (239 b. 33), da jener vorschlägt, statt *τά δὲ B παρά τὰ ἡμίση* zu lesen: *παρὰ δὲ τὰ A τὰ ἡμίση* hat viel für sich (S. 117). Ich kann aber die Beweisführung Dührings bei G. (S. 119) gegen die Aristotelische Einwendung auf den Zenonischen Beweis von der Unmöglichkeit der Bewegung des fliegenden Pfeils nicht gelten lassen. Aristoteles beruft sich nämlich auf die Stetigkeit der Zeit, mit welcher Dühring nichts anzufangen weiß, weil die Bewegung des Pfeils doch „eine Summe von Ruhelagen wäre". Denn, die Stetigkeit der Zeit vorausgesetzt, kann man nicht mehr von einer „Summe" sprechen. Damit ferner, daß Zenon von Augenblicken redet, ist doch wohl im Hintergrunde von ihm die Stetigkeit der Zeit anerkannt, also daß man nicht mit G. sagen darf, Aristoteles habe den Zenon in Hinsicht der Zeitteilung richtig taxiert. Zu stark ist auch der Ausdruck G.s, daß „Zenon der Grenze eine reale Bedeutung beigelegt" habe. — Die Zusammenfassung lautet (S. 121 f.): Parmenides hatte dem Begriffe des Seienden alle Unterschiede der Ausdehnung, der Qualität und der Zeit genommen. Zenon wiederum findet, daß Größe und Bewegung widersprechende Begriffe sind, u. zw. auf Grund des Widerspruches zwischen Wahrnehmung und Denken. Hätte Zenon schon die unendlich kleine Zahl, wie den unendlich kleinen Raum gedacht, so hätte er den Weg von dem unendlich Kleinen zur unendlichen Größe zurück gefunden. Gegen die Annahme G.s halte ich dafür, daß es die Zahl allein auch nicht ausmacht, daß wir ein Ding als endlich oder unendlich denken können. Zenon ist ferner der Erfinder des indirekten Beweises (S. 123).

Mit der Darlegung über Melissos, aus welcher ich nur die Bemerkung G.s hervorhebe, daß Aristoteles wegen des, auch heute noch gültigen Bestandes der von Melissos aufgestellten Aporien kein Recht hatte, ihm zu opponieren (S. 133), sind wir nunmehr wohl besser über des Philosophen Stellung aufgeklärt als durch Vorländer (a. a. O. S. 42).

Aus der Darlegung über die Pythagoreer (S. 133 ff.) merke ich an, daß mir Philolaos zeigt, daß man diese Philosophen bisher zu sehr für bloße Symbolisten hielt, während sie doch mehr Begriffliches leisteten, wie G. (S. 141) durch seine, der Boeckhschen entgegengesetzte Übersetzung zeigt. Man könnte eine Analoge mit Fechner konstruieren. Doch erinnert die Lehre von der *μονάς* (S. 149 f.) sehr an die Leibnizschen Monaden. — G. tadelt (S. 147) den Aristoteles darob, daß er *περαῖνον* und *πεπερασμένον* verwechsle; aber vielleicht ist das erstere eine handschriftliche Vereinfachung für das letztere. Die Lehre von den musikalischen Intervallen ist sehr eingehend mit genauen mathematischen Berechnungen (S. 152 ff.) behandelt; darunter ist besonders die Lehre von der *δίεσις*, *ἀποτομή* und vom *κόμμα* beachtenswert. Die Pythagoreische Weltseele ist eine Harmonie nur dem Namen nach; denn die Brüche galten als bloße Relationen, noch nicht als Zahlenorte (S. 162 f.).

Eine sehr wichtige Erklärung zu jenen aristotelischen Stellen, in welchen die astronomische Lehre der Pythagoreer behandelt wird, bildet G.s Bemerkung (S. 166) zu der Annahme der Pythagoreer vom Zentralfeuer: „Der Grund für diese eigentümliche Ansicht war wohl der, daß man die Disharmonie, die darin liegt, daß der Fixsternhimmel von der Erde am entferntesten ist und dennoch in der kürzesten Zeit sich um sie bewegt, also die Bewegung des Fixsternhimmels los werden, sie aus einer wirklichen in eine scheinbare verwandeln wollte." Ja, G. erklärt auch noch (S. 167 f.), daß Philolaos möglicherweise schon von der Präzision der Tag- und Nachtgleichen durch die Ägypter informiert war, was bei

der so viele tausend Jahre betragenden Kultur dieses Volkes doch sehr erklärlich ist. S. 170—174 wird der Zusammenhang Keplers mit dem Pythagoreischen Weltsystem erörtert, wobei ich erwähne, daß man die, dem Keplerschen Prinzip trotz seiner wunderbaren Wahrscheinlichkeit anhaftenden Mängel in neuerer Zeit auszugleichen versucht hat. — Wieder in der bekannten pragmatischen Manier den Entwicklungsgedanken betonend, heißt es (S. 175 f.): „Während Heraklit den Gegensatz als Moment des einen Weltgrundes angesehen, hat Philolaos" und sein Schüler Alkmäon „die Glieder eines Gegensatzes selber zu Urgründen gemacht". Mit Xenophanes verbindet ihn die Ansicht, daß uns Menschen nur Mutmaßung zukomme, Gewißheit hätten nur die Götter (S. 176). — Für den Geschichtschreiber der Physik ist nun ferner Archytas von Tarent durch seine Tonlehre wichtig, in welcher über die Ursache des Schalls, über die Konsonanz (S. 181—183), dann über die „Proportionalen" in der Musik (S. 184 f.) gehandelt w rd. Archytas erweist sich auch als Vorgänger des Aristoteles in der austeilenden Gerechtigkeit (S. 186). Abgesehen von mathematischen (das Delische Problem S. 186—189) und naturphilosophischen Fragen (S. 189) arbeitet er schon mit den Begriffen Energie und Potenz und benützt die Methode der logischen Definition (S. 189 f.) Arch. hat bereits „den Zusammenhang zwischen den Unterschieden der Töne und den Unterschieden der Bewegung gesucht, also einen speziellen Kausalnexus" (S. 190); er „bestimmt" schon „den Inhalt und Umfang der Begriffe, zerlegt sie in ihre Arten, wie die Harmonie in die Tongeschlechter nach der Tonfolge als Fundamentum divisionis". Bei Arch. haben wir bereits den induktiven Beweis; überhaupt tritt bei ihm an die Stelle intuitiver Erkenntnis die diskursive. Sein Zeitgenosse Okkelos beweist schon die Ewigkeit der Welt.

Empedokles bedient sich (S. 192—200) anläßlich der Entstehung des κόσμος aus dem σφαῖρος der Pythagoreischen Proportionen; auch seine Astronomie hat manche Ähnlichkeit mit jener der Pythagoreer. Die Bewegung des Lichtes, sagt Emp., bleibt uns wegen ihrer Schnelligkeit verborgen und hat damit „eine physikalische Wahrheit ausgesprochen" (S. 201). Für die Geschichte der astronomischen Wissenschaft mag es von Bedeutung sein, was Emp. (S. 204) sagt, daß zur Zeit der Entstehung des Menschen die Sonne sich so langsam bewegte, daß 7 Monate = heutigen 10 Monaten waren, was doch wohl nur bedeuten kann, daß der Sonnenbogen oder der Weg, den die Sonne beschreibt und zurücklegt, damals kleiner war als heute. Das Herz gilt ihm, wie dem Aristoteles, als Sitz des Denkens (S. 210). Seine materialistische Lehre von den Poren (S. 210 f.) wird in einem Anhang (S. 221—226) durch Theophrast bekämpft, Beweise, wie sie gegen jeden Materialismus sich aufstellen lassen. Der Anfang des analytischen und des synthetischen Verfahrens liegt schon, wie bei Philolaos, auch bei Emp. Vgl. S. 213 f. Darauf gründet er auch seine Theorie des Irrtums. Denn dieser entsteht, wenn das Prädikat einen geringeren Umfang hat als das Subjekt, was wieder daher kommt, daß die Voraussetzungen für die Urteilsfähigkeit, insbesondere unsere Empfindungen, nur sehr beschränkt sind, also daß ein Mißverhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, zwischen Frage und Antwort hervorkommt, ein Resultat, das sich unsere radikalen Intellektualisten wohl überlegen mögen. Doch möchte ich nicht so weit gehen, wie G., wenn er den Emp. „mit Recht" die Einseitigkeit der Sinneswahrnehmung nebem dem Willen und der Beschränktheit des Menschen als Realgrund des Irrtums hervorheben läßt. Die Voraussetzungen der Urteilsfähigkeit liegen auch in gewissen kategoriellen, also rein geistigen Vorbedingungen, die G. übersehen hat,

insofern eben gerade diese Voraussetzungen wegen ihrer so häufig vorkommenden Mangelhaftigkeit den Irrtum im Gefolge haben. Sowie sich jedoch G. (S. 214) ausdrückt, könnte man fast auf die Vermutung kommen, als nehme er den Individualismus in Schutz. An Kant aber klingt an, was G. den Heraklit als den Ergänzer des Emp. sagen läßt, daß es ein gemeinsames Denken gebe, welches nun allerdings auch nicht „den Schranken des Raumes und der Zeit und der eigenen Vereinzelung enthoben" ist, wie G. meint. Doch das Thema ist unerschöpflich. Auch hätte G. den Widerspruch des Emp. bei seinem, immerhin tief gedachten Symbol und Vergleiche zwischen dem Menschen und den anderen Wesen (S. 218 f.) hervorheben sollen, wenn er bemerkt: „Der Mensch ist, wie jedes einzelne Ding, ein gebrochenes Seiende, ein Bruch vom ganzen Dasein . . . Aber eine Macht hat der Mensch vor den Dingen der Natur voraus, die Erkenntnis, nicht die Wahrnehmungen, denn die haben alle Wesen, die sind auch nur eine gebrochene Erkenntnis" usw. Den Emp. hat u. a. bedeutungsvoll gemacht „ die Erkenntnis, daß die Ortsveränderung der Dinge nicht spontan ist, sondern durch die Einwirkung eines anderen zustande kommt; zweitens der des Zufalls als einer Ursache und des Wirbels als der ursprünglichen Art der Ortsveränderung, drittens der Anfang der mechanischen Weltanschauung, nach der alle Veränderungen nur Ortsveränderungen sind, und viertens die Bestimmung des Einzelwesens durch die Proportionalität seiner Elemente. Zugleich sieht man klar bei ihm, wie der Fortschritt des Denkens darin besteht, daß die überlieferten Begriffe analysiert und ihre latenten Momente wiederum zu Begriffen herausgewickelt werden" (doch tut das jede Philosophie), „und wie die Philosophie zu einem Mittel der Erlösung herauswächst" (S. 220 f.); er meint die Erlösung durch die Erkenntnis (S. 218), ein Vorgang, dessen Vergleichung mit der indischen Philosophie nahe liegt.

In der Darstellung der Anaxagoreischen Philosophie hat G. (S. 227) zwar gut daran getan, die Stelle bei Aristoteles Metaph. 1056 b 28 nicht nach der Interpunktion Christs zu behandeln, aber daß G. (S. 228) eine Glosse darin sieht, kann ich nicht gutheißen. Aristoteles geht in Metaph. I. cap. 7 vom Mathematischen aus; er spricht daher von der ὀλιγότης so, daß auch sie einer Teilung fähig ist, während dies von der durch Anaxagoras dem πλῆθος gegenüber gestellten μικρότης nicht gilt, da sie nur Einheit, aber nicht eine Mehrheit, geschweige denn eine Unendlichkeit bedeutet; ähnlich sagt G. selbst (S. 277); bezüglich des über die Theorie des Sehens bei Anax. (S. 237) Gesagten glaube ich, daß schon dieser Philosoph etwas von der in der modernen (psychophysischen) Lichtlehre bekannten Hell- und Dunkeladaptation wußte, ähnlich Diogenes (S. 253).

Bezüglich der bei Archelaos von G. (S. 246 f.) erwähnten Gegenüberstellung von νόμῳ und φύσει muß ich bemerken, daß es zwar ein weitgreifender Grundsatz ist, ob man aber damit das von Poincaré für die Mathematik in Anspruch genommene Konventionelle in Verbindung bringen darf, möchte ich bezweifeln, unrichtig ist aber sicher die Behauptung Gs., daß die Positionslänge, im Gegensatze zu der von Natur aus, auf dem Gesetze der Konvention beruht.

Für Diogenes wird (S. 248 f.) wieder ein Zusammenhang mit Empedokles, Anaxagoras und Parmenides nach rückwärts, mit Cartesius und Spinoza nach vorwärts hergestellt.

Der, allerdings nur relativen Bedeutung der Atomistik entsprechend — hat ja doch Fr. A. Lange seine ebendeshalb nicht ganz einwandfreie Geschichte des Materialismus sozusagen darauf gebaut — nimmt die Behandlung der Philosophie des Leukipp und Demokrit einen entsprechend

breiten Raum ein (S. 257—317). Bezüglich des zunächst gesondert vorgenommenen Leukipp polemisiert G. (S. 269) gegen Zeller, der den Leukipp von der Seite faßt, als hätte er den Atomen auch schon Schwere beigelegt, widerlegt sich aber wenigstens zum Teil selbst, da nach G. den Atomen die mechanische Kraft der Bewegung zukomme, die „Verschiedenheiten der Qualität und der Schwere" erzeuge. Denn woher anders als aus der damit doch offenbar in den Atomen schon enthaltenen potentiellen Schwere sollte die Schwere selbst kommen? Ganz ähnlich spricht G. S. 278. 280. 296. Denn wenn er hier auch nur für den Demokrit die Schwere der Atome in Anspruch nimmt, so müssen diese Angaben doch in Anbetracht jener ersten Selbstwiderlegung noch diese letztere verstärken. Wenn ferner Cicero sagt, daß die Atomisten (G. S. 271 f.) die Welt durch Zufall entstehen lassen, so wird auch hier zwischen der Wirksamkeit und der Entstehung der Atome zu unterscheiden sein. Schon der Umstand, daß D. den Zufall im menschlichen Leben anerkennt (S. 309), ferner die Bemerkung G.s (S. 281): „Die Beispiele des D., mit denen er den Zufall ausschließen will, beweisen ihn nur" müssen uns den Cicero in anderem Lichte darstellen. Die Annahme der Atomistiker, daß die Welt bloße Vorstellung (S. 272) sei, womit allerdings das später (S. 291) Gesagte nicht übereinzustimmen scheint, ist höchst auffallend in dieser Zeit, insbesondere wenn man sie dem von Kant herührenden Dualismus an die Seite stellt, insofern auch (S. 273 f.) Demokrit der Sinnlichkeit, bezw. ihrer Grundlage, den Atomen allein das mechanische, kantisch gesprochen, das sinnlich Prinzip unterlegt.

Unklar, wenn auch wohl in der Natur der Sache begründet, ist die Unterscheidung G.s (S. 280) zwischen Theorie und Wirklichkeit, woraus man Gleichartigkeit der Lehre der beiden Atomistiker oder das Gegenteil ableiten könnte. Der bloße Schein und die Erscheinung (Berkeley, Kant, auch dessen Analogien der Erfahrung) finden einen Vorläufer in Demokrit (S. 289 f.). Epikureische und stoische Weisheit finde ich angedeutet in Demokrits Ethik, wie sich nach G. ergibt (S. 307. 311). — Bezüglich der Anzweiflung des Textes bei Aristoteles 404 a 25 seitens G.s (S. 291) möchte ich glauben, daß die Erklärung der St. nicht so zu fassen ist, daß Arist. sagen wollte, daß dem Dem. das Erscheinende für das Wahre gelte, sondern das Ganze wird von Aristoteles dem Anaxagoras in den Mund gelegt. — Bezüglich der Bemerkung G.s (S. 318), daß die Erneuerung der Atomistik unter Heranziehung der Gottheit als ersten Bewegers in der Richtung von Anaxagoras über Demokrit, Ekphaestos, die Araber und christlichen Philosophen (wobei G. teilweise den Aristoteles hätte heranziehen können) gehe, bekenne ich, daß mir außer dem Cusaner kein christlicher Atomistiker des Mittelalters bekannt ist.

Übergehend auf die Darstellung der Sophistik charakterisiert G. dieselbe dahin, daß sie das Denken in den Dienst egoistisch gesinnter Leute stellt, was dadurch geschah, daß sie lehrten, wie man den Sinn der Zuhörer dahin wenden könnte, daß diejenigen Vorstellungen und diejenigen Gefühle in ihnen erweckt wurden, „welche den Willen in die beabsichtigte Richtung lenken" (S. 323). G. fügt hinzu, es habe zu allen Zeiten solche Leute gegeben; „und die lustvolle Darstellung wird in dekadenten Zeiten immer höher gewertet als der Ernst und die Tiefe der Gedanken" (S. 327), worin ich aber einen Widerspruch mit der vorherigen Äußerung G.s erblicke, insofern er sich den Sophisten nicht eigentlich um Lust, sondern um Macht handelte.

Die Frage, ob Protagoras den einzelnen oder den Kollektivmenschen zum Maße der Dinge gemacht habe (G. S. 328. 334), dürfte sich dahin erledigen, daß die Kollektivität unter Zugrundelegung der Individualität

Geltung hat, so daß mir scheint, daß sogar G.s Behauptung (a. d. zuletzt erw. St.) über die hier anzunehmende Erklärung des Aristoteles in meinem Sinne berichtigt werden dürfte. Übrigens halte ich dafür, daß bei Arist. die Worte 1053a 31—35 und die Stelle über den Protagoras voneinander getrennt behandelt werden sollten. Was die Äußerung des Prot. (S. 331 f.) anbelangt, daß „man in einer naturgemäßen Verfassung von den möglichen Wandlungen der Materie sich die vorstellte, die einem mit naturgemäßer, in einer naturwidrigen die, die einem in einer naturwidrigen Verfassung zu erscheinen vermögen", so bezieht sich dieselbe auf die verschiedenen Grundlagen jeder Auffassungsfähigkeit, insbesondere auf Alter, Bildung, Temperament; es ist also nicht möglich, hier einen Gegensatz zum Platonischen Theätet mit G. zu konstruieren.

Es bleibt immerhin eine Merkwürdigkeit in der Einrichtung unserer Vernunft, daß, was vor dem Richterstuhle der theoretischen Wissenschaft als wahr gilt, vom Standpunkte der praktischen Moral nicht selten unhaltbar erscheint. Wie wir dies in der modernen Philosophie an Kants Trennung der praktischen Ideen von den Verstandeskategorien sehen, so gilt (G. S. 341), „daß Prot. die ethischen Konsequenzen seines Grunddogmas nicht gezogen hat und das *ξυνόν* das Allgemeine, das er den Seinsurteilen abspricht, in Werturteilen anerkannt hat, gerade wie Demokrit Zweck und Zufall aus der Natur verbannt, ihnen aber im menschlichen Leben eine Stelle angewiesen hat." Und weiter (S. 342): „Der Verstand bedarf der Kontrolle des Willens ebenso wie der Wille der des Verstandes." Nach der Wendung zu einer Erlebnisphilosophie, die die heutige Weltanschauung macht, wird man nur teilweise mit dem Einwande Göbels gegen Prot. einverstanden sein, wenn er (S. 342) sagt, „daß es auch keinen Wert geben kann, wenn es keine objektive Wahrheit gibt, hat er nicht bedacht." Mit der wissenschaftlich objektiven Wahrheit wenigstens hat es vielfach noch seine guten Wege. Ob, wie G. weiter behauptet, sein, des Prot., Wollen mächtiger war als sein Denken, dürfte nach den Mustern eines Montaigne, Bayle, Hume auf philosophischem und eines Macchiavelli auf staatstheoretischem Gebiete wohl zweifelhaft sein. — Dem Prot. war auch schon der Unterschied zwischen intelligiblem und materiellem Raume bekannt (S. 346 f.). Ob aber somit Prot. hinsichtlich der Diskretionen des unendlichen Raumes schon, wie die neuere philosophische Mathematik, an die Unterschiede der Empfindungen des Kraftaufwandes gedacht habe, dürfte wohl fraglich sein.

In ein neues Licht wird uns Gorgias (S. 358 f.) durch seine Methode gerückt, welcher gemäß Gorgias „zuerst den Gedanken gefaßt hat, daß die Welt überhaupt nur Vorstellung ist und daß die Sprache die Vorstellung nicht mitteilt, sondern nur die Vorstellung des anderen erregt."

Während Hippias aus Elis als Vorläufer des Platon in der Staatstheorie gilt (S. 379 f.) und die Dreiteilung des Winkels versucht (S. 380 f.), ist einem weiteren Sophisten, dem Antiphon, die Zeit ein bloßes Gebilde des Bewußtseins, ein Denkmittel, um damit zu messen (S. 382 f.). Sein Satz: „Es gibt Leute, die das gegenwärtige Leben nicht leben, sondern mit vollem Ernste sich so einrichten, als ob sie noch ein anderes Leben leben würden" (S. 385), könnte auch heute als wirksame Sittenpredigt gelten.

Was die Bemerkungen G.s zu Sokrates betrifft, so will ich hinzufügen, daß die moderne Philosophie vom Sokratischen Idealismus, den noch Kant anerkennt, immer mehr zurückkommt, wie überhaupt das rein Begriffliche, Intellektualistische nur mehr als Hilfsmittel, nicht als Hauptsache angesehen wird.

Schönhof bei Padersam. Prof. Dr. Joh. Zahlfleisch.