

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 5 (1891)

Artikel: Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie [Fortsetzung]
Autor: Grupp, G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762078>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

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

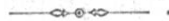
P. Limb. kennt dieses Argument des hl. Thomas. Der Einwurf, den der Herr Autor sich selber macht, lautet:¹ Die Existenz, welche mit der Wesenheit real identisch ist, muß als einzige anerkannt werden, diese Existenz nennen wir Gott.

Darauf antwortet P. Limb.: „Es gibt nur eine einzige real-identische Existenz im identischen und zugleich im formellen Sinne, nämlich Gott, das ist vollkommen richtig; allein daß es eine realidentische Existenz bloß im identischen Sinne gebe, das bestreiten wir.“



BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

VON DR. G. GRUPP.



5. Kants Grundprincip der Ethik.

Der Charakter des Kantschen Philosophierens läßt erwarten, daß auch sein ethisches Princip 1. apriorisch ist — denn nur ein solches ist allgemein gültig — und 2. daß es rein formell ist, da jeder empirische Inhalt seine allgemeine und notwendige Gültigkeit schmälern würde. Solchen Voraussetzungen würden nun ohne Zweifel „ethische Kategorien“ genügen, welche den logischen ähnlich nur reine Formen ohne jegliche materiale Andeutung wären. Leider fand nun Kant zu seiner Zeit keinen Ulrici,² der die Entdeckung ethischer Kategorien gemacht hätte, er mußte daher selbst auf diese Entdeckung ausgehen. Dabei war er offenbar unglücklich und so mußte er da stehen bleiben, von wo er ausging bei der Forderung reiner allgemeingültiger Form des Willens. So wurde der Wille in seiner reinen allgemeingültigen und notwendigen Form selbst zur Kategorie und zum ethischen Princip. Diesem Princip fehlt nun freilich jeglicher Inhalt und es läßt sich nichts aus ihm ableiten, doch gelang es Kant, durch Erschleichung allmählich eine Reihe von Elementen einzuschmuggeln, welche im Grund aposteriorischer Herkunft waren.

¹ l. c. Seite 60. ² Ulrici, Gott und der Mensch II, 144 ff.

1. Dem Postulat der Allgemeingiltigkeit unterschob K. die Rücksicht auf die Gesellschaft: die Form des Willens soll so sein, daß sie allgemein gelten, d. h. daß jeder sie an sich tragen kann, ohne daß die Ordnung verletzt würde.

Allgemeingiltig soll die noch gesuchte Form des Willens nicht etwa deshalb nur sein, weil es nun einmal der Vernunft so gefällt oder wie Herbart das Problem verändert, weil die gewünschte Form dem Geschmacke entspreche, sondern aus dem ganz praktischen Grunde, damit jeder neben dem andern bestehen kann. Nun ist aber hauptsächlich deshalb Gefahr da, daß wir nicht immer im Frieden bestehen können, weil wir nicht reine Geister sind. Es sind und bleiben also empirische Rücksichten, welche die Formel stützen und tragen. Freilich Kant verdeckt diese Thatsache, er spricht immer ganz kalt und vernunftstarr von der möglichen Allgemeinheit des Willens, der fähig sein soll, zur allgemeinen Maxime oder zum allgemeinen Gesetz zu werden.

2. Die reine Form des Willens soll notwendig sein. Damit stimmt der unbedingte Charakter des Sittengesetzes überein, der sich uns im Gewissen ankündigt. Die sittlichen Forderungen wollen absolut und unbedingt gelten und keine Rücksicht darf ihnen widersprechen. Worauf beruht nun aber diese Unbedingtheit? Auf dem Zwange bestimmter Zwecke oder dem Drucke der allgemeinen Meinung oder der Verpflichtung des Absoluten?

Es läge nahe, den Charakter der Unbedingtheit und der Notwendigkeit bei Kant in Zusammenhang mit der Ausdeutung des Postulates der Allgemeingiltigkeit zu bringen und ihn auf den Zwang der allgemeinen Meinung zurückzuführen, wie es vielen neuern Ethikern (z. B. auch Paulsen) gefällt. Indessen ist Kant ebensoweit davon entfernt, als von der theologischen Begründung.

Er greift hier zu der absurden Ausflucht, das unbedingte Gebot aus der Selbstbestimmung des hyperempirischen Charakters zu entwickeln. Die reine Vernunft oder wir selbst als Noumena haben uns darnach das Sittengesetz auferlegt, obwohl wir nichts davon wissen. Haben wir uns denn auch die Denkgesetze gegeben?

Die vorliegende treffliche Schrift Webster Cooks¹ über Kants und Butlers Moral ist eine Doktordissertation. Wenn alle amerikanischen Doktordissertationen wie diese sind, dann hat das bekannte Gerücht unrecht. Der Verfasser beherrscht seinen Stoff, und wenn ihm auch die Tiefe mangelt, so versteht er doch die Hauptpunkte deutlich hervortreten zu lassen und den Charakter der beiden fraglichen Systeme in richtigen

¹ The ethics of Butler and Kant.

Parallelen darzustellen. Freilich will es uns bedünken, als seien zwei unvergleichbare Erscheinungen hier zusammengestellt und da nun doch Beziehung und Gleichungspunkte gesucht werden sollen, liegt die Versuchung nahe, Disparates unter ein Joch zu zwingen. Obwohl nun Cook sich redlich bemüht, die Unterschiede beider Denker immer gegenwärtig zu halten, ist es ihm doch passiert, das Kantsche Princip der Achtung vor dem im kategorischen Imperativ gesetzgebenden hyperempirischen „Ich“ mit dem Butlerschen Princip der Selbstliebe gleichzusetzen (p. 38).

Die Kantsche Moral ist der gerade Gegensatz gegen jeden Hedonismus, wie ihn auch Butler im Anschluß an Shaftesbury vertritt. Wenn die Moral Shaftesburys Tugend und wahres Wohl (happiness), Selbstliebe und Menschenliebe (Egoismus und Altruismus) an einander zu ketten sucht, so will Kant im Gegenteil beides trennen, wie Cook richtig einsieht. Tugend soll von jeder Rücksicht auf Wohl und Nächstenliebe von der Eigenliebe frei sein. Allerdings kann Kant nicht vermeiden, daß selbst bei ihm diese Rücksichten mittelbar wieder hereinkommen. Mit Recht tadelt Cook an Kant seine schroffe Abweisung jeglicher „Sinnlichkeit“, jeder Neigung und jeden Mitgefühls. Ebenso enthält die Kritik Butlers, es fehle ihm die Erkenntnis der Vernunftnotwendigkeit der Moral, einen richtigen Gedanken. Allein die wahre Synthese zwischen dem Glückseligkeitsstreben, wie es Butler zu Grunde legt, und der Vernunftstrenge, der Absolutheit des Moralgebotes, wie Kant mit gewissem Recht sie forderte, hat Cook nicht gefunden. Dazu hätte ihn nur die Erkenntnis der wahrhaft christlichen und katholischen Philosophie der Vorzeit führen können.

Die nachkantische Philosophie*.

1. Fichte und Schelling.

Der Subjektivismus, welcher dem eigenen Denken objektive Geltung abspricht, ist viel älter als Kant, aber vor ihm trat er

* 1. Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme von K. Ch. F. Krause. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers. Herausgegeben v. Hohlfeld und Wünsche. Leipzig, Otto Schulze 1889.

2. Vorlesungen über das System der Philosophie von K. Ch. F. Krause. I. Band: Intuitiv-analytischer Hauptteil. Zweite aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers vermehrte Auflage. II. Band: Synthetisch-deduktiver Hauptteil. Zweite aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers vermehrte Auflage. Leipzig, Otto Schulze 1889.

3. Grundlage des Naturreiches von Krause. Aus dem Nachlasse des Verf. herausgegeben von Dr. Mollat. Leipzig, Schulze 1890.

mehr als eine trübe Stimmung oder krankhafte Skepsis auf und erst durch Kant erhielt er eine bestechende, kunstvolle und überraschende Begründung. Auch war die Art vollständig neu, wie trotzdem noch ein Rest der objektiven Welt übrig gelassen wurde. Freilich wenn wir diesen Rest genauer ansehen, ist er für uns völlig wertlos.

Was uns die Sinne und Empfindung bieten, Farbe, Töne, Gerüche, die Schwere und Härte, hatte man schon früher als subjektiv erkannt, aber man glaubte immer noch in den sogenannten Eigenschaften, in der Quantität, Bewegung, Zahl und Lage die Wirklichkeit und das Wesen der Dinge erfassen zu können. Da kam nun Kant und entzog auch dieser Annahme den Boden. Alle Kategorieen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität sind nach ihm mitsamt den Anschauungsformen, Zeit und Raum apriorische Geistesformen, von denen wir zum mindesten nicht wissen, ob sie in Wirklichkeit eine Geltung beanspruchen können. So wenig als die Denkformen haben die den Denkgesetzen entsprungenen Ideen einer substantiellen Seele oder Gottes die Vermutung für sich, daß ihnen in der Wirklichkeit etwas entspricht. Diese Ideen besagen nur so viel, daß das Denken infolge der es bestimmenden Denkformen, daß der im Geiste waltende auf Substanzen und Ursachen hindrängende Trieb vermittelt der Phantasie das Schema einer Seele und Gottes entwirft, aber über die subjektive Sphäre leitet er nicht hinaus.

Trotz allem bewahrte nun doch Kant ein unerkennbares Ding an sich; die realistische Ader in ihm war zu stark, um alles preiszugeben. Anders war dies bei seinen Nachfolgern; diese hielt kein Bedenken mehr zurück, sie ließen das unbekannte Ding an sich fallen und hatten auf ihrem Standpunkt vollständig recht. Was nützt ein Ding, von dem ich nichts weiß, das streng genommen gar nicht erschlossen werden kann, da alle kausale Folgerung fehl gehen muß und das nur der Inkonsequenz des Systems sein Dasein verdankt? Die Welt ist nach dieser Annahme nur Bewußtseinsthatsache, eine allgemeine Vorstellung, nichts weiter; was da ist, das ist allein die Geisteswelt

4. Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik beleuchtet vom konkret-sinnlichen Standpunkte v. Eug. Heinr. Schmitt; herausgeg. von der Philosophischen Gesellschaft (Ad. Lasson) in Berlin. Halle, Pfeffer 1889.

5. Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker von Otto Flügel. Zweite Auflage. Langensalza, Beyer 1889.

6. Die Herbart-Zillerschen Grundsätze in ihrer Anwendung auf den Religionsunterricht von Dr. Herm. Berger. Altenburg, Dietz 1888.

7. Über den innern Zusammenhang des Schopenhauerschen philosophischen Systems, v. D. Hancke. Bunzlau, Fernbach 1888.

8. Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodicee von Dr. Gustav Küfsner. Halle, Pfeffer 1888.

mit ihren Anschauungen und Ideen. Innerhalb des so begrenzten Gebietes der ausschließlichen Geisteswelt vermochte man frei der Anleitung und Anweisung der subjektiven Denkformen und Ideen zu folgen. Auf diesem Gebiete war man souverän und jetzt erhielten auch die Denkformen und Ideen, denen man unter Voraussetzung einer wirklichen Welt auf Kantschem Boden mit Recht Mißtrauen entgegensetzte, wieder eine realere Bedeutung. Auf dem rein geistigen Gebiet, war man zu schliessen berechtigt, müssen diese Formen und Ideen ihre Geltung behalten, wenn man sie auch auf dem Gebiete der Dinge preisgab. In dieser Voraussetzung begann man zu konstruieren, zu bauen und schaffen, daß es eine Freude war.

In die Stimmung, welche die spätere Philosophie dem Kantschen System entgegenbrachte, eröffnet das vorliegende Werk von Krause „zur Geschichte der neuen philosophischen Systeme“ einen interessanten Einblick.

Es wird hier als ein Mangel der Kantschen Philosophie bezeichnet, daß sie 1. die Kategorien auf guten Glauben von der herrschenden Logik herübernahm, ohne ihre Richtigkeit und Vollständigkeit zu prüfen oder miteinander in Verbindung zu bringen und von einer gemeinsamen Wurzel abzuleiten. 2. Der vorsichtige Gebrauch, den Kant von der Einbildungskraft bei Entwerfung der von den abstrakten Kategorien zur vollen Wirklichkeit überleitenden Schemen macht, genügt Krause nicht, „da doch Einbildungskraft das volle Analogon dessen ist, als was die Natur alles hervorbringt, das uns erscheint (sic). Gerade dies gibt den Hauptschlüssel zur Lösung des Kantschen Problems, weil der Geist in seiner Art als Dichter alles nachdichten kann, was die Natur auf ihrem Gebiete als Urdichter dichtet. Die schematisierende Phantasie schematisiert aber nicht nur Formen, sondern auch die Materie (den Gehalt) der Empfindungen.“

3. Krause gibt zu, Kant habe richtig eingesehen, daß das Bewußtsein: ich denke, überall vorkommt, aber er sei nicht vorgedrungen „zur Grundschauung: Ich als ganzes, selbes Wesen, welche unabhängig, vor und über allem: ich denke, ich fühle, ich will u. s. w. ist und besteht, auch da ist, wenn wir nicht daran denken.“ Das Ich sei „ein unmittelbares, unmittelbar gewisses Erkennen a priori.“ Endlich tadelt er, daß er den Gottesgedanken nur als Verstandesbegriff fasse und andernteils frage, ob ihm draussen, außerhalb der Geisteswelt etwas entspreche.

Anstatt die Ideen der persönlichen Ichheit und Gottes als eingebildete Schemen der Verstandesbegriffe (Kausalität, Substantialität) anzusehen, sollte man nach Krause umgekehrt von diesen höchsten Ideen ausgehen und die Kategorien oder Verstandesbegriffe daraus ableiten, oder wie er sagt, letztere „als Schemata der Vernunftideen“

betrachten. (S. 197.) Man müsse, meint er, von einem durchaus gewissen, einheitlichen Princip ausgehen und daraus alles andere ableiten, wie denn auch sein positives System im ersten Teil auf die Idee des Ich, im zweiten auf die Gottes sich aufbaut.

Unmittelbar nach Kant hat Fichte in genialster, im Grunde aber willkürlichster Weise, das Ich, d. h. die im Individuum sich offenbarende Allgemeinvernunft zum Princip einer durchgreifenden Deduktion gemacht.

a) Zunächst werden die Kategorieen entwickelt. Ich = Ich gesetzt, gibt die erste Kategorie der Identität. Das Ich, verneint oder aufgehoben, gibt das Nichtich. Aus dem Satze: Ich ist nicht = nicht ich, folgt die Kategorie des Widerspruches. Da wir nun sowohl das Ich als Nichtich denken — unvermerkt schleicht sich an Stelle des rein negativen Nichtich ein realer Gehalt ein — so entsteht das Bedürfnis, beides miteinander zu vereinbaren. Die Grenze des Ich und Nichtich ist verschiebbar und beide Kreise sind teilbar, immer aber wird die Grenze des einen durch das andere bestimmt. Auf diese Art ergibt sich die Kategorie der Limitation und Wechselwirkung. Es ist dasselbe Ich, welches sowohl im Gebiete des Ich Realität, als im Gebiete des Nichtich Negation setzt. Das Ich bestimmt sich selbst, ist teils aktiv — Ursache, Kausalität — teils passiv. Befasst man die gesamte, Realität erzeugende Thätigkeit des Ich in diesem, so entsteht die Kategorie der Substanzialität.

b) Wie die Denkformen geht die Erfahrung samt ihrem Inhalt aus der schöpferischen Thätigkeit des Ich hervor. Gegenüber seinen Nachfolgern Schelling und Hegel ist nun aber Fichte in der Deduktion der Erscheinungswelt aus der Vernunft etwas zaghaft und schüchtern, daher sich selbst vielfach widersprechend. Obwohl überzeugt von der Subjektivität der Erscheinungswelt versucht er jedoch nicht, die gesamte stoffliche Welt, wie sie uns in den Empfindungen zugänglich ist, in ein reines Vernunftprodukt umzusetzen, wie Hegel; er sieht wohl, daß diese Welt vielfach irrationell ist und starr den Versuchen widerstrebt, sie logisch zu entwickeln. Umgekehrt geht er sogar soweit, das Nichtich als Bedingung zu bezeichnen, an welchem das Bewußtsein erwacht. Andererseits kann er aber auch keine wahre Objektivität anerkennen. Denn in seinem atheistischen Sinne hätte das so viel bedeutet, als die materielle, objektive Welt zur Quelle des Geisteslebens zu machen, wie dies der Materialismus thut. Entweder, so mußte er sich sagen, stammt die Materie aus dem Geiste, oder der Geist aus der Materie. Er entscheidet sich hier nun wohl für die erste Alter-

native, versucht aber in der That keine Ableitung der Materie aus der Vernunft, wie z. B. Schelling. Die stoffliche Welt ist ihm etwas der Vernunft Entgegengesetztes, Widersprechendes, eine Schranke des souveränen Ich, ein Nichtseinsollendes, ein $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$. Die Vernunft soll aber das Nichtseinsollende überwinden, dies ist ihre Pflicht, und darum ist das Sinnliche da — Fichte erklärt daher die materielle Welt als das versinnlichte Material der Pflicht. Es wäre eine geistreiche Auskunft, wenn sie nicht das Siegel der Verlegenheit an sich trüge, zu verlangen, daß das, was nicht völlig vernünftig ist und erscheint, vernunftgemäß gestaltet, das, was nicht als Vernunftprodukt nachweisbar ist, zu solchem umgebildet werden soll. Hegel erklärt hier kurzweg: alles was ist, ist vernünftig — bis dahin war ja nicht bloß alles als vernunftgemäß erkannt, sondern eben damit auch dazu gestaltet!?

Fichte war von einem gewaltigen sittlichen Pathos erfüllt, seinem sittlichen Standpunkte mußte sich die Wirklichkeit fügen. Thätigkeit, lebendiges Schaffen und Arbeiten hielt er nun für eine Grundpflicht, und so löste sich in ihm auch das gesamte Geistesleben in einen endlosen Thatenstrom, ein unausgesetztes Arbeiten auf; so lange soll dieses Schaffen dauern, bis alles sinnliche dem Nichtich Angehörnde überwunden und in Geist umgesetzt ist. Dann wäre das Ende, die volle Freiheit erreicht. Auch in dieser Richtung steht Fichte über Hegel, er eröffnete der Arbeit doch einen weiten Spielraum, ein freies Feld und feuerte zur Thätigkeit an. Das Hegelsche System mußte da, wo es voll angenommen wurde, einen lähmenden Quietismus erzeugen, nach ihm war ja alles schon gethan, wenn nur alles erkannt war. — Durch seine Ausdrucksweise verschuldete Fichte das häufige Mißverständnis, als ob er das individuelle empirische Ich zum Schöpfer der Welt erklären würde, während er nach seiner eigenen Aussage das hyperempirische allgemeine Ich, die allgemeine Vernunft meinte. Freilich seine Ausdrucksweise ist schillernd und der letzte Sinn nicht klar zu erkennen, daher der Spott nicht so unverdient, womit z. B. Goethe diesen Solipsismus brandmarkte. Schelling, der Nachfolger Fichtes, hat viel entschiedener und ausdrücklicher das absolute Ich zum Ausgangspunkt gewählt und ganz unzweifelhaft ist dies auch bei Hegel der Fall.

Es ist nicht zu leugnen, daß der Idealismus im Schelling-Hegelschen Sinne viel Bestechendes hat. Man versteht häufig in positiven Kreisen unter Pantheismus nur jene Anschauung, welche die Natur und Gott identifiziert, und man hat diesem gegenüber leichtes Spiel. Viel

gefährlicher als der materialistische ist der idealistische Pantheismus, der viel zu sehr unterschätzt wird. An diesem verfehlen die gewöhnlichen Beweisgründe gegen den Pantheismus überhaupt ihre Wirkung. Von diesem gilt es nur höchstens in beschränktem Grade, daß er die Materie vergöttliche und das Idealste und Höchste unter den Stoff beuge. Nach der idealistischen Auffassung ist die gesamte Welt nur ein Erzeugnis, nicht zwar der individuellen, aber der allgemeinen Vernunft, des Bewußtseins überhaupt, des hyperempirischen Ich, des Weltgeistes, oder wie man dieses Surrogat Gottes nennen will. Diese Anschauung ist allerdings nicht so neu als sie aussieht, wenn die erkenntnis-theoretische Begründung derselben auch erst der Neuzeit angehört. Schon auf aristotelischem Standpunkte haben Alexander von Aphrodisias, Averroes u. a. die höhere Vernunft (*νοῦς ποιητικός*) der Einzelmenschen zu einem Gesamtbegriff verbunden und sie mit Gott in Verbindung oder an dessen Stelle gesetzt, die Neuplatoniker aber erklärten die Vernunft als den Ort der Ideen und von da war der Schritt nicht mehr weit dazu, sie auch zum Orte oder Raume für alle Dinge zu erheben. Diese Anschauung ist zwar durchaus künstlich und widerspruchsvoll, aber nicht undenkbar. Wenn nach einer, namentlich früher viel verbreiteten Ansicht, die Seele sich ihren Körper selbst baut, warum sollte denn nicht auch die allgemeine Vernunft etwas Ähnliches vermögen, zumal wenn sie mit Gott verbunden oder gleichgesetzt wird, wie dies z. B. bei Malebranche oder Berkeley der Fall ist? In einem wie im andern Falle bleibt die Sache allerdings mysteriös, wir wissen nichts davon, aber es gibt bekanntlich viele Dinge und Ereignisse in und an uns, von denen wir wissen könnten und doch nichts wissen, z. B. von manchen habituellen Zuständen der Seele.

Indessen ist der idealistische Vernunftpantheismus eines Fichte oder Hegel erheblich verschieden von dem ältern im Neuplatonismus begründeten realistischen Vernunftpantheismus. Dieser ist immerhin noch dualistisch, jener monistisch, aber gerade deshalb bezaubert er viel leichter zugängliche Gemüter, denn nichts übt einen größeren Reiz als eine durchgängig geschlossene Einheit der Weltanschauung. Dazu kommt heute noch der wichtige Umstand, daß der idealistische Monismus im darwinistischen Materialismus einen mächtigen Bundesgenossen findet. Alle Erscheinungen sind subjektiv, aber innerhalb der Erscheinungen gelten die mechanischen und entwicklungs-theoretischen Gesetze der Naturwissenschaft — dies ist die Formel, mit der die christliche Anschauung aus dem Felde geräumt werden soll.

Um des Zusammenhangs willen seien hier einige Worte über Schelling angeführt. Schelling war ein positiverer Kopf als Fichte, immer bereit zu lernen und im Sinne fortschreitender Erkenntnis sein System zu berichtigen. Das leere Deducieren,

die dürre anschauungsleere Spekulation, das abgedroschene Vernunftsprincip des 18. Jahrhunderts war ihm zu wenig, er suchte über der Vernunft, die bei Kant und ähnlich bei Jakobi die höchste Region des Geistes repräsentierte, eine höhere Quelle der Erkenntnis, nämlich die Erfahrung. Schon in seiner noch ganz spekulativen Naturphilosophie hat er die Ergebnisse der exakten Naturerforschung stets unter dem deduktiven Gesichtswinkel, aber immerhin nicht so willkürlich wie Hegel, berücksichtigt. Die empirische Richtung wuchs noch, seitdem man an Hegel erlebt hatte, wohin die reine Spekulation führe. Die Hegelsche Philosophie erschien ihm als eine negative, da sie an Stelle des Wirklichen und Lebendigen den logischen Begriff gesetzt habe. Aus der Erfahrung suchte nun Schelling diese nun auch von ihm früher vertretene Richtung durch eine positive zu ergänzen und dehnte das Gebiet der Erfahrung auf die Geschichte und Offenbarung aus. In der Periode seiner positiven Philosophie hat Schelling auch auf katholische Gelehrte anregend gewirkt, so auf Baader und Görres.

2. Hegel.

Was bisher kein Philosoph versucht hatte, die Selbstentwicklung oder Selbsterschaffung der Welt aus Nichts darzustellen, das hat Hegel unternommen, ein von Anfang an verfehltes Unternehmen, wie Spencer nach einer unten zu besprechenden Schrift ganz richtig nachweist.¹

Wir können niemals begreifen, sagt Spencer, „wie eine potentielle Existenz durch irgend welche innere Notwendigkeit in aktuelle Existenz überginge.“ Das zu Grund gelegte Nichts müßte mehr sein als eine bloße Negation, schon ein bestimmtes Etwas, was es wirklich bei Hegel ist und auch dann noch wäre eine rein immanente Entwicklung undenkbar.

Hegel fand hier jedoch bei Kant und Fichte eine Formel, die aus der Verlegenheit half, es war die dialektische Entwicklung der Gegensätze. Auf diese Weise gewann er transscendente, über das einfache Sosein hinausführende Glieder.

Wenn er das Nichts dem reinen Sein gleichstellte, so war dies nur scheinbar; nach seiner eignen Darstellung ist das reine Sein eine Antithesis des Nichts und das Werden die Synthesis. So war allerdings der archimedische Punkt gefunden,

¹ Spicker, Gideon, Spencers Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft.

aber nur durch Erschleichung. Wenn auch ein leeres, war doch ein Sein postuliert, das festen Grund und Boden gab.

In raschem Fortgang bestimmt sich dieses Sein zu einem Dasein, einer Qualität, einem Fürsichsein, dem eine negative Beziehung zu einem anderen anklebt. Der Begriff des Vielen taucht auf und wir gewinnen die Kategorie der Quantität. Insich scheinend oder sich reflektierend wird das Sein zum Wesen, nach außen scheinend zur Erscheinung. Die Substanz als Ursache wechselnder Affektionen der Dinge erzeugt den Gedanken der Kausalität. Das Allgemeine der Dinge für sich gesetzt ist der Begriff, umgekehrt ist die Natur der zur realen Besonderung herausgetretene Begriff. Der Gegensatz ist hier rein dialektisch. Aus der Zerstreuung der Natur sammelt sich der Geist im Bewußtsein und wird subjektiver Geist, objektiviert sich aber wieder im Staate und gelangt in der Religion zum Bewußtsein seiner Göttlichkeit und wird absoluter Geist.

Die Abhandlung von Schmitt über Hegel verspricht uns in das Geheimnis seiner Dialektik einzuführen und es vom konkret-sinnlichen Standpunkt aus zu beleuchten; ich muß aber gestehen, daß ich dieses Versprechen nicht gelöst fand. Die Darstellung ist so anschauungsarm, wie bei Hegel, es ist ein Spiel mit Begriffen, bei denen man wohl etwas, aber meistens so Unbestimmtes und Zerflossenes denken kann, daß einem der eigentliche Gehalt aus den Händen entslüpft. Die Verbindung der Dialektik mit materialistischen Grundgedanken wäre neu, wenn sie nicht schon von Feuerbach, Ruge, Bauer u. a. in gründlicherer Form unternommen worden wäre.

3. Krause.

In dem oben angezeigten Abriss der Geschichte der neueren Philosophie von Krause lernen wir weniger die betreffenden Systeme, als vielmehr die Ansicht Krauses darüber kennen. Die Darstellung ist aphoristisch und vielfach lückenhaft, beständige Zwischenkritik mischt sich in die objektive Wiedergabe der Ansichten anderer und verdirbt dadurch einen unbefangenen Eindruck. Dagegen ist das Buch wertvoll als eine Quelle zur Kenntnis der Krauseschen Philosophie; sowohl die Punkte, wo dieser von Vorgängern abhängig war oder mit ihnen übereinstimmte, als die, in denen er widersprach, treten hervor.

Die „Vorlesungen über das System der Philosophie“ kündigen sich auf dem Titelblatt als eine neue Bearbeitung von Hohlfeld und Wünsche an; doch gilt dies nur von dem zweiten Bande. Auf dem ersten schon 1868 von Leonhardi herausgegebenen Bande ist nur das Titelblatt verändert, er ist nicht einmal Neudruck, während allerdings der zweite Band sowohl inhaltlich als typisch neu ist.

Die beiden Bände haben verschiedenen Wert, der zweite bleibt trotz allem ungenießbar und unverständlich, während der erstere ansprechender gehalten ist. Freilich auch hier herrscht jene oft quälerisch räsonnierende Methode der nachkantischen Zeit, bei der wir uns nach einem Cartesius oder Malebranche sehnen. Immerhin unterscheidet sich Krause vorteilhaft von Hegel und seinen Anhängern, z. B. auch Ulrici in seiner frühern Periode. Man kann wenigstens den Ausführungen folgen und hat selten hohle Begriffe in der Hand.

1. Krause beginnt mit einer Analyse des Ichbewußtseins. Die Grundanschauung: Ich ist weder ein Begriff, noch ein Urteil, noch ein Schluß, sondern eine Selbstschauung von unmittelbarer Gewißheit, sie ist durch kein Zwischenglied vermittelt, durch keine Abstraktion gebildet und nicht anderswoher abgeleitet. Wie dieser Anfang erinnert auch das Folgende an Fichte; hier werden die Kategorieen, Wesen, Selbstwesen, Eigenschaft, Ganzes und Teile, auf das Ich angewandt, aber nicht, wie bei jenen, abgeleitet — und insofern hat K. recht, wenn er seine Auffassung von der Fichtes unterscheidet.

In einem Stücke geht er noch über diesen hinaus; wenn nach diesem das Ichbewußtsein an dem Gegensatz eines äußern Objektes erwacht, behauptet K., um ein äußeres Objekt als Äußeres zu schauen, müsse man sich schon selbst als Inneres geschaut haben — mit dieser Behauptung wäre wohl auch Fichte einverstanden gewesen, seine Äußerung hatte einen ganz anderen Sinn als K. unterschiebt. Ebenso meint Fichte, wie schon der Ausdruck zeigt, etwas Verschiedenes, wenn er sagt, daß das Selbstbewußtsein infolge der zur Selbständigkeit anregenden Einwirkung anderer erwache, Krause aber aus der Kenntnis des Verhältnisses des eignen Geistes zum Leibe die Auslegung anderer Körpererscheinung folgen läßt und dies gegen Fichte ins Feld führt.

2. Die eigentliche Analyse des Ichbewußtseins ergibt ein Wissen um den Leib und den Geist. Dasselbe Ich bezieht sich auf Geist und Leib, doch steht ihm der Geist näher und der Leib hat etwas Fremdartiges. Er gehört dem Naturzusammenhang an und dieser Thatsache sind wir auch sogleich bewußt. Die Körperwelt vermittelt unsere Beziehung zu andern Geistern, diese stehen nicht unmittelbar in Verbindung, auch verweist K. nicht, wie Überweg in seiner Geschichte der Philosophie darstellt, den individuellen Geist gleich dem Leib in einen allgemeineren Zusammenhang (das Geisterreich), vielmehr stellt er es als eine Möglichkeit einer andern Weltordnung hin, daß wir wechselseits in die Phantasiewelt der einzelnen hineinsehen und hineinwirken könnten (S. 117).

Es wäre „ein vollkommener Zustand, wenn wir unmittelbar in die Natur hineinschauen, wenn wir unsern ganzen Leib durchschauen könnten, wenn wir unmittelbar miteinander als Geist umzugehen vermöchten.“ Erst in einem andern Zusammenhang verknüpft K. mit dem Denken des eigenen Geistes das Bewußtsein einer unendlichen Geisterwelt, welche die Vernunft verbindet (S. 198).

Auf die schöpferische Kraft der Phantasie legt K. großen Wert, sie versinnlicht (schematisiert) abstrakte Begriffe (die Kategorien), wie Ursache und Wirkung, sie entwirft die Zeit und den Raum, in den wir die Dinge hineinstellen; denn Zeit und Raum, bemerkt Krause im Sinne Kants, gibt es in der äußern Welt so nicht, wie sie unser Geist anschaut. Endlich schafft die Phantasie Bilder und Gestalten, die den äußern Anschauungen oder Naturgestalten ähnlich sind, wir dürfen daraus vermuten, daß hinter der Natur eine ähnliche schöpferische Kraft steht, wie hinter den seelischen Bildern die Phantasie.

3. Eine weitere Analyse des Bewußtseins ergibt eine stete Veränderung des seelischen Lebens bei gleichbleibendem Grunde. Das Ich verhält sich zu den seelischen Vorgängen wie das Ganze zu seinen Teilen; ohne weitem Beweis wird als gleichbedeutender Ausdruck gesetzt, das Ich sei der Grund aller Veränderung. Wir müssen daraus folgern, daß die Seele nicht nur Vorstellungen, sondern auch alles Wollen frei erzeugt, wenn auch die folgenden Ausführungen zum Teil widerstreiten. K. steht hier ganz unter dem Einflusse Fichtes.

a) Das Ich als gleichbleibender Grund aller Veränderung ist selbst zeitlos und ewig, es ist der „nichtzeitliche Grund der Möglichkeit seiner ganzen Zeitreihe nach allen ihren Gliedern.“ Es herrscht ein Trieb in mir, dieses unzeitliche Ich, das tiefere Wesen in der Zeit darzustellen, das Vermögen in Thätigkeit überzusetzen, daher erscheint das Wesentliche von mir als das Gesollte oder das Gute.

b) Die Welt erkennen wir vermittelt der Kategorien und allgemeinen Begriffe; das Moment oder der Gedanke des Allgemeinen in diesen Begriffen, betont K. mit Recht gegenüber dem Sensualismus. — Hier beginnt eine Erörterung, die im vollständigen Widerspruch mit der früheren Aufstellung über die schöpferische Thätigkeit des Ich zu stehen scheint. Davon daß wir überhaupt etwas über das Ich Hinausliegendes zu denken vermögen, meint Krause, liege der Grund außerhalb des Ich. Alles das Ich transscendente oder transiente Wissen stamme selbst von einem transscendenten Grunde her. Zunächst

freilich gilt dies nur von den nichtsinnlichen Gedanken, zumal von dem Begriffe eines unendlichen vollkommenen Wesens, welches ganz wie bei Cartesius zum Princip eines ontologischen Gottesbeweises dient. Allein im Verlauf der weiteren Erörterung verflüchtigt sich der Gottesbegriff in den eines unbestimmten Allwesens, welches der unbedingte Grund alles endlichen das Ichbewußtsein überschreitenden Seins auch auf materiellem Boden ist. Man könne, heisst es hier, nicht nach dem Gesetz des Grundes auf Gott schliessen, weil die Geltung dieses Gesetzes selbst von der Anerkennung eines unendlichen und unbedingten Wesens, eines unbedingten Grundes abhängt, welcher Grund des Grundes sei. Auf dem Standpunkt eines Cartesius, der noch einen lebendigen persönlichen Gott annahm, war eine solche Sicherstellung der Denkgesetze begreiflich, bei K. nehmen sich diese Ausführungen wunderlich und unglaublich aus.

Die bisherigen Untersuchungen werden als analytisch, subjektiv oder intuitiv charakterisiert, ein zweiter objektiver, deduktiv-synthetischer Teil soll das Gebäude vollends schliessen. Aus der Schauung des Wesens Gottes werden die Kategorien abgeleitet und das „Lebsselbsttinnesein“ Gottes entwickelt. Ob wirklich zwischen beiden Teilen der angegebene methodische Unterschied bestehe, erscheint durchaus zweifelhaft. In beiden Teilen werden zum Teil gleiche Fragen ähnlich behandelt und ein bestimmter Bewusstseinsinhalt analysiert. Auf diese Art kann man alles analysieren, man darf den Bewusstseinsinhalt nur gross genug annehmen. Das Bewusstsein enthält alles, was ich weiss, alles was ich gelernt und erfahren habe. Diesen Inhalt als ursprünglichen Besitz zu behandeln und apriorisch etwas zu entwickeln, ist durchaus unwahr und täuscht darüber, dass die Erfahrung den Stoff bot. Besonders stark ist diese Täuschung auf theologischem Boden. Was wüsten diese Philosophen von Gott, wenn die Offenbarung nicht gewesen wäre? Nun behandeln sie aber in ihrer gewohnten Undankbarkeit gegen die Errungenschaften des geschichtlichen Lebens alles das als selbstverständlich, um hintendrein den Gehalt positiver Offenbarung geringe taxieren zu können.

Nachdem das Vorstehende schon geschrieben war, kam uns noch ein drittes Werk von Krause „Grundlage des Naturrechtes oder philosophischer Grundriss des Rechtes“, herausgegeben v. Dr. Mollat, zu. Besonders bemerkenswert ist hier die Forderung einer Gesellschaft für Weisheit, einer für Kunst und einer für Humanität. Es erinnert dies an Herbarts Verwaltungs- und Kultursystem und beseelte Gesellschaft. Die übrigen Ausführungen sind mehr oder weniger Phantastereien.

4. *Herbart.*

1. Das Herbartsche System steht etwas unvermittelt und durchaus eigenartig in Mitte der philosophischen Bewegung. Dies gilt besonders auch von der praktischen Seite desselben, von seiner Ethik. Wie die rätselvollle Sphinx, so starr und kalt tritt uns eine abgeschlossene Fünffzahl von ethischen Ideen entgegen, welche das weite Gebiet beherrschen.

Den Weg, auf dem Herbart zu seinen Ideen gelangte, hat er unkenntlich gemacht, er hat alle Zusammenhänge abgebrochen und verschüttet; dennoch ist die Quelle seiner Ideen unverkennbar. Wie die christlichen, haben die rationalistischen Ethiker der gesamten Theorie ein Princip zu Grunde gelegt, die einen Gott, die andern die Gerechtigkeit (Spinoza, Hobbes), das Wohlwollen (Smith, Shaftesbury), die Vollkommenheit (Wolff), endlich die sittliche Freiheit (Fichte). Herbart faßt nun alle diese Principien mit Ausnahme des theologischen zusammen, stellt sie aber unter die eigentümliche Beleuchtung seines Systems.

Gleich dem Vorstellungsleben verwandelt sich das Willensleben bei Herbart in einen mathematisch bestimmbaren Mechanismus, nur spielt bei dem Willensleben die subjektive Beurteilung und Bestimmung eine gröfsere Rolle, als bei dem Vorstellungsleben und zwar ist diese Beurteilung eine ästhetische, es ist ein Geschmacksurteil, welches über den Willen ergeht.

Das eigentümlich ästhetische Urteil knüpft sich an seh- und hörbare Formen von bestimmter Ordnung. Mathematisch bestimmbare Tonintervalle und Raumdifferenzen, regelmäfsige geometrische Gestalten, wie rund, gerade, quadratisch u. s. w., bilden die Elemente schöner Sinnlichkeit, des die Ideen umkleidenden schönen Scheins. So gestaltet nun auch Herbart die dem Geschmacksurteil zu unterwerfenden Willensverhältnisse nach Analogie ästhetischer Formen. Da nur bei einer Mehrheit von Elementen (Punkten, Linien, Körpern) die ästhetische Frage in Betracht kommt, so muß auch nolens volens das Willensverhältnis in mehrere Elemente, wenigstens in zwei aufgelöst oder zum einfach schlichten Willen ein zweiter beigezogen werden.

Vergleichen wir zwei verschiedene Willen miteinander, so gefällt, wenn wir allein auf die Gröfsenverhältnisse Rücksicht nehmen, der stärkere (intensivere) neben dem schwächeren, der ausgedehntere (extensivere) neben dem geringeren. Wie auf dem Gebiete des Schönen die einheitliche Zusammenfassung von Raumgröfsen oder Tonfolgen gefällt, so auch auf dem Gebiete

des Willens die Konzentration der Strebungen. Alle diese Verhältnisse faßt die Idee der Vollkommenheit zusammen. — Zwei fremde Willen können ferner zu einander im Verhältnisse der Dissonanz oder Konsonanz stehen. Stimmt der eine Wille mit dem vorgestellten fremden überein, so entsteht die Beziehung des Wohlwollens, stoßen aber die Willen in der wirklichen sinnlichen Welt feindlich aufeinander, so entsteht Streit. Der Streit aber mißfällt und nur wenn ein billiger Vergleich eine Grenze zieht, befriedigt sich das Urteil der Interessenten und des Zuschauers. Auf diese Weise entsteht die Idee des Rechtes.

„Recht ist Übereinstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, welche dem Streite vorbeugt.“

Die beiden Willen sollen sich nun aber noch näher berühren. Der eine Wille greift absichtlich wohl- oder wehethuend ein in den Zustand des andern. Das Gleichgewicht wird so gestört und diese Störung des früheren Zustandes mißfällt. Aus diesem Mißfallen erwächst die Idee der Vergeltung oder der Billigkeit, welche die Zurückgabe des gleichen Quantum Wohl und Wehe verlangt.

Ein von Herbart allen Ideen vorangestelltes Grundverhältnis ist die Beziehung des Willens zu der darüber ergehenden Beurteilung. Die Übereinstimmung des Willens und Urteils ergibt die Idee der Freiheit, die man sonst als die Übereinstimmung des Willens und des Sittengesetzes faßt.

Unter diesen Aufstellungen erscheint die Ableitung des Rechts und der Billigkeit als die auffallendste. Einmal ist die Trennung von Recht und Billigkeit eine künstliche, sodann wird bei keinem Philosophen so sehr das Vernunft- und Naturrecht ignoriert und nur die positive Seite des Rechtes berücksichtigt, endlich springt bei dieser Idee das Verfehlt einer rein ästhetischen Begründung der Ethik am deutlichsten in die Augen. Es handelt sich bei der Sittlichkeit überhaupt um viel realere Interessen, als bloß um formelle Gesichtspunkte. Erst der Zweck (das Wohl des Menschen) und die durch diesen bedingte Haltung des Willens macht diesen zu einem sittlichen. Der Zweck gibt die Form, Bestimmung und das Gesetz und nur wenn der Zweck als sittlich notwendig erkannt ist, wird sich der Wille von vernunftloser Willkür befreien und dem Gesetze gehorchen, nicht auf ein bloßes Geschmacksurteil hin. Das Schöne bewegt allein nicht zur Überwindung der Selbstsucht, es erliegt dem Ansturm der Leidenschaft, ja selbst die Erkenntnis der Notwendigkeit des Gesetzes ist aus sich nicht stark genug, den Willen zu beugen, wenn nicht der Zwang der Autorität und die göttliche Gnade hinzu kommt.

Herbart ergänzt indessen nachträglich durch ein religiöses Moment den Mangel seiner Ethik, wie die zweite der zu besprechenden Schriften von Berger zeigt. Es ist zwar zweifelhaft, ob diese Ergänzung einer wirklichen Erkenntnis der Mangelhaftigkeit seines Systems entsprang, immerhin aber ist es ein wichtiges Selbstbekenntnis. Nach dieser bessern Erkenntnis soll Gott, der sonst in seinem System keinen rechten Platz findet, „das reelle Zentrum aller praktischen Ideen“ bilden; der Gedanke an Gott soll als Hintergrund die Seele füllen, auf daß der Mensch aus der Zerstreuung des Lebens dort als dem tiefsten Selbst „in der Feier des Glaubens zu ruhen vermöge.“ Der Zweck der Religion wird jedoch weniger in der moralischen Kräftigung, als in der Tröstung gesucht, sie muß nach Ansicht Herbarts dazu dienen, die Gefallenen und Verirrten aufzurichten, „in ihr muß sich dem gesunkenen Menschen eine neue Welt eröffnen, denn seine Welt ist verdorben; seine Schuldbriefe müssen zerrissen werden; denn er kann sie nicht bezahlen; er muß wieder anfangen, denn er ist unfähig fortzufahren.“

Trotz diesen nachträglichen Zugeständnissen müssen wir dabei bleiben, daß der Herbartschen Ethik ein einheitliches Real- und damit auch einheitliches Erkenntnisprincip fehlt, welches die unsystematisch neben einander stehenden fünf Ideen verbunden hätte. Wir fühlen diesen Mangel besonders auch in der sonst vortrefflichen, äußerst anregenden und anziehenden Schrift Flügels, „das Ich und die sittlichen Ideen.“ Die Herbartschen Ideen bilden hier den Einteilungsgrund für den reichhaltigen Stoff, der den Sitten der Naturvölker für die ethische Betrachtung entnommen wird, sie sind aber nicht so fast dem Knochengerüste vergleichbar, das in organischen Naturgestalten den Leib trägt, als vielmehr Schematen oder Rubriken, unter denen man verschiedene Größen und Summen unterbringt. Ebenso gut als diese wäre eine andere Einteilung möglich gewesen, es scheint sogar, die Unterscheidung eines individual-ethischen und socialetischen Teiles wäre naturgemäßer und der Auffassung Flügels näherliegend gewesen. Denn offenbar bildet den eigentlichen Wendepunkt der Darstellung die Idee des Wohlwollens und die dadurch bedingte Ablenkung vom reinen Individualismus zu jener Selbstlosigkeit, die doch erst eigentlich die Ethik begründen soll. Die in der Darstellung folgenden sittlichen Erscheinungen individueller Vollkommenheit und Freiheit, das Streben nach Tapferkeit und Tüchtigkeit, die Zufriedenheit, Selbsterkenntnis, Schamhaftigkeit und anderes, was Flügel hier anführt, gehören zusammen, sie würden die eigentlichen ethischen Momente des individual-ethischen Teiles bilden, während Recht und Billigkeit dem socialetischen Teil angehört. Freilich, auch diese

Ordnung wäre keine vollendete, die einzelnen Erscheinungen sträuben sich gegen eine solche gegensätzliche Einteilung, wir würden aber hier nicht in den Herbartschen Ideen, sondern nur in dem christlichen Moralprincip einen Ausweg finden.

Im ersten Teil bringt Flügel äußerst interessante Aufschlüsse über die dem ungebildeten Menschen noch mehr als dem gebildeten eigentümliche Projektion subjektiver Gefühle und Stimmungen auf die Außenwelt. Ehe der Mensch dazu gelangt, das Ich als Mittelpunkt aller Thätigkeit, alles Wahrnehmens und Wollens in bewußter Reflexion zu erfassen, ist er eher umgekehrt geneigt, das Ich auf die Umgebung zu erweitern.

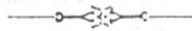
Der Mann ist mit seinen Frauen und Sklaven, seinem Rosse und seinen Waffen so verschmolzen, daß man ihm dieselbe ins Grab mitgibt; bei verschiedenen Völkern werden Pflanzen und Bäume mit bestimmten Personen so identifiziert, daß man an dem Ergehen der erstern das der letztern zu erkennen glaubt, wenn sie entfernt sind. Stirbt z. B. die Lilie, die ein entferntes Kind liebte, so glaubt man, daß auch dieses starb. Eine besonders auffallende Meinung verlegt in den Namen und den leiblichen Schatten oder das Bild das eigene Selbst. Durch den Namen glauben wilde Völker auf deren Träger einzuwirken, sie zu bezaubern, ja zu ermorden, und zu gleichem Zwecke bedienen sie sich der Bilder; deshalb weigern sich manche zur Photographie zu stehen, weil sie befürchten, vermittelst ihres Bildes möchten sie der Freiheit oder des Lebens beraubt werden.

Es ist offenbar zunächst bloßer Egoismus, der das Ich überall suchen läßt und zur Selbsterweiterung antreibt, aber es ist besser, der Mensch erweitere sein Herz, als er verenge es; der Egoismus übt an sich selbst Korrektur, beschränkt und begrenzt sich, eben indem er durch Selbstausdehnung sich verflüchtigt und auflöst. Das zum „Wir“ erweiterte Ich faßt die andern mit sich zusammen. Sei es nun der beherrschende Stolz oder das bevormundende Parteigefühl oder das umfassende Wohlwollen oder die bescheidene Unterordnung, welche das Wir gebraucht, immer bricht das Ich seine schroffe Einseitigkeit und Ausschließlichkeit und gewinnt weitere Gesichtspunkte.

Mit Recht bereitet daher Flügel sich den Weg zu der Idee des Wohlwollens durch jene Erscheinungen, in welche das Ich sich zum Wir erweitert. Im Unterschied von Herbart läßt F. die Idee der Vollkommenheit auf die des Wohlwollens folgen und stellt vollends die Idee der Freiheit hinter die vier übrigen zurück.

Merkwürdigerweise werden die ästhetischen Erscheinungen zu der Idee der Freiheit gerechnet, unseres Erachtens wäre das ästhetische Gefühl richtiger vor den Ideen überhaupt zur Sprache gekommen, auf diese Weise wäre die eigentümlich ästhetische Darstellung der Ethik besser vorbereitet gewesen. Daran würde sich die Idee der Freiheit naturgemäß anschließen, denn diese selbst besteht im Herbartschen Sinne nicht etwa in künstlerischer Übung und ästhetischer Bethätigung, sondern setzt das ästhetische Urteil schon voraus. Allerdings ist der Gedanke sinnvoll, daß die ästhetische Übung eine gewisse geistige Befreiung bewirkt; in der sinnlich schönen Darstellung erfreuender und bedrückender Gefühle, erhebender und schmerzlicher Gedanken befreit sich das Innere und wird über sich selbst klar, es ist ein Stück der Selbsterkenntnis, die F., sei es mit Recht oder Unrecht, in das Gebiet der sittlichen Freiheit verweist.

(Fortsetzung folgt.)



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

„Judex damnatur cum nocens absolvitur.“
Publius Syrus.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. Herman Schell. I. Band. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1889.

Die hochgespannten Erwartungen, mit welchen Kenner und Freunde der Schellschen Schrift vom Wirken des dreieinen Gottes an eine derselben Feder entflossene Darstellung der katholischen Dogmatik herantreten werden, finden sich, wie wir wohl sagen dürfen, in dem uns vorliegenden ersten Bande erfüllt; denn dieselben Merkmale zeichnen ihn aus: verständnis- und liebevolles Sichversenken in die verschlungenen Wege der göttlichen Offenbarungen, tiefe, nicht selten kühne Spekulation, eine eigentümliche, geist- und gemüthvolle, wenn auch nicht den Bedürfnissen der Schule angepaßte, immer kräftige und gedrungene, bisweilen zu farbiger Pracht und dichterischem Schwung sich erhebende Sprache.

Der Verf. hat den anerkennenswerten Mut, sich offen als Neuscholastiker zu bekennen, wahrt sich aber zugleich die Freiheit, nicht einer einzelnen theologischen Denkweise als der ausschließlichen scholastischen zu folgen (S. XV) — eine Freiheit, die ihn wohl gelegentlich über den Kreis scholastischer Denkweise hinausführt, die wir ihm aber um so weniger mißgönnen wollen, als er sich seine Arbeit nicht leicht