

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 18 (1904)

**Buchbesprechung:** Literarische Besprechungen

#### **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:** 25.11.2024

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

## LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. XI. und XII. Band (= 2. und 3. Band des Briefwechsels). gr.-8° (XVI und 517 S., XVII und 466 S.) Berlin, G. Reimer, 1900 und 1902. 10 M. und 9 M.

Die von der Berliner Akademie der Wissenschaften veranstaltete Neuausgabe der Schriften Kants wird etwa 25 Bände umfassen. Die ganze Ausgabe zerfällt in vier Abteilungen, deren erste die eigentlichen Werke Kants bringen wird. Die dritte Abteilung wird den handschriftlichen Nachlaß, die vierte Kants Vorlesungen enthalten. Die zweite Abteilung, Kants Briefwechsel geweiht, liegt in 3 Bänden bereits vollständig vor. Im ersten Bande sind die Briefe von und an Kant aus den Jahren 1747—1788 vereinigt, im zweiten die Briefe aus dem folgenden Lustrum (1789—1794), im dritten die Briefe aus der letzten Lebensperiode Kants (1795—1803).

Referent hat den 2. und 3. Band mit regem Interesse durchgesehen und sich manches Interessante notiert, darunter nicht wenig, was gerade um seiner Kleinigkeit willen beachtenswert erschien. Auf den katholischen Forscher wird Kant nie anziehend wirken, auf den Süddeutschen wird seine ganze Art den Eindruck des Engen und Steifen machen. Er ist Repräsentant des protestantisch-norddeutschen Typus, von dem Paulsen<sup>1</sup> schreibt: er hat etwas Kaltes und Strenges, das wohl auch zu äußerlicher Pflichtmäßigkeit und harter doktrinärer Rechtshaberei ausarten kann. Paulsen hätte Kant als Menschen nicht besser charakterisieren können als durch den Brief, den er in Faksimile seiner Kantmonographie einfügte. Es ist ein Brief Kants an seinen Bruder Johann Heinrich (471 der Berliner Edition): nüchtern, selbstgerecht und strohtrocken, eine epistula straminea. Überhaupt gewinnt man aus Kants Briefen den Eindruck, daß sein Verhältnis zu seinen Verwandten etwas Kaltes und Herbes an sich hat und er seiner „Pflicht“ genug getan zu haben meint, wenn er für sie so und so viel Taler ausgelegt hat.<sup>2</sup>

Doch um nicht zu übertreiben, müssen wir konstatieren, daß zwei Briefe, die er aus Anlaß der Vermählung zweier Nichten schrieb (852 und 857), — es war in den Jahren 1802 und 1803 — etwas herzlicher gehalten sind, und daß auch in manchen anderen Schreiben sich ein Zug des Wohlwollens und der Güte entdecken läßt.

Wie schön ist z. B. die wohlwollende Art, mit der er sich im Briefe an Th. G. v. Hippel 374<sup>2</sup> eines armen Studio annimmt, und dies geschah, wie man aus dem Briefe 646 ersieht, nicht bloß einmal. Angenehm berührt die bescheidene Ablehnung des Lobes, die sich in dem Briefe 507 an Borowski ausspricht. Diese Züge seien mit Befriedigung hier festgestellt.

Amüsant sind die Briefe, in denen es sich um „Menschliches, Allzumenschliches“ handelt. Die „Teltower und Passenheimer Rüben“ kehren öfters wieder. „Göttingsche Würste“ und „Schnupftobak“, „sehr gute Propfen aus der Medizinapotheke des Herrn Flach“ finden in den Briefen des „großen Denkers von Königsberg“ ebenso ihren Platz wie eine „Quantität geschältes und getrocknetes Obst . . . doch ohne getrocknete Pflaumen, weil diese damals nicht gedeyeten“.

<sup>1</sup> Paulsen, Kant<sup>3</sup>. Stuttgart 1899. S. 57.

<sup>2</sup> Vergl. Kronenberg, Kant<sup>2</sup>. München 1904. S. 114.

Daß übrigens Kant die Teltower Rüben nicht roh aß, sondern sie von einer Köchin bereiten ließ,<sup>1</sup> kann man nicht nur aus „inneren“ Gründen erschließen; man hat dafür auch ein äußeres Zeugnis in dem Briefe 578 der Frau Johanna Eleonora Schultz. Dieselbe teilt nämlich mit, daß sie für Kant eine „person“ ausfindig gemacht habe, die „außer ihren Kochkenntnissen auch eine willige und redliche Seele hat“. Was will man noch mehr?

Daß Kant (seit 1755) materiell gut situiert war, davon zeugt ebenso sein Brief 391 an F. Th. de la Garde als sein Testament. Hübsch ist übrigens der Zug, den eine Nachtragbestimmung zu seinem Testament (S. 417) enthält. Hier wird Regierungsrat Vigilantius bzw. Prof. Rinck gebeten, über die im Sterbehause den Trauergästen zu reichenden „anständigen Erfrischungen“ zu disponieren, und dabei ist die Notiz eingefügt: „ohne daß sich irgend einer meiner Verwandten dabey einmischen muß . . .“ Wer Kant auf dem Pegasus sehen will — ein Verwurf eines modernen Malers würdig — lese seine Denkverse. Sie füllen nur einige Seiten (S. 421 ff.) und dürften ihm daher von den Musen gnädiglich verziehen worden sein. Daß sich Kant nach der ersten grünen Gardine auch „eine zweyte Gardine von grünem Zindeltafft mit Messingsringen“ verfertigen ließ, ist eine für die Weltgeschichte nunmehr unverlierbare Tatsache, die im 814. Brief der Berliner Edition aktenmäßig gebucht ist. Übrigens wäre eine Doktordissertation über die Existenz, Beschaffenheit, Güte, Dauer usw. der „ersten grünen Gardine Kants“ eine wertvolle Monographie, die gewiß bei allen Kantverehrern und Kantforschern entsprechende Beachtung finden würde. Ebenso würde sich fürs Kantjubiläum 1904 ein Festartikel über „Kant und die Teltower Rüben (auf Grund seiner Briefe)“ sicherlich sehr gut machen. Die Quellen für derartige eindringende Studien stehen nunmehr allen Wißbegierigen offen. Auch zu dem Kapitel „Postporto im 18. Jahrhundert“ findet sich in Kants Briefen interessantes Detail.

Doch nicht nur solche Kleinigkeiten, auch ernstere Gegenstände bieten uns die Briefe, in denen er öfter auf Anfragen in materia philosophica antwortet. Auch in seinen „Öffentlichen Erklärungen“ (3. Band, S. 385 ff.) findet sich manches Interessante, so z. B. Bemerkungen über den großen Wandel, den er in seiner „Denkart“ durchgemacht hat, und die Notiz, daß die kritische Philosophie, zu der er sich durchgerungen, nunmehr als kanonisch anzusehen und „nach dem Buchstaben zu verstehen“ sei. Die kritische Philosophie muß, so schreibt er, sich „überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meynungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey“.

An Karl Leonhard Reinhold, der bekanntlich so viel zur Verbreitung des Kritizismus beitrug, schrieb Kant zahlreiche Briefe. In einem derselben (369) erklärt er, daß er von der Gründlichkeit und Helligkeit der Einsichten Reinholds „diejenige Ergänzung und lichtverbreitende Darstellung hofft, die er selbst seinen Arbeiten nicht geben kann“.

Kants Ansichten über Religion und Offenbarung, Theologie und Kirche kann man auch aus den Briefen kennen lernen. Nicht gerade schmeichelhaft ist die Parallele, die der Mediziner S. Collenbusch im 612. Briefe

<sup>1</sup> Einige Winke für die Zubereitung der Teltower Rüben finden sich im Briefe 788.

zwischen Kant und dem Teufel zieht; beide, so meint Collenbusch, huldigten einem hoffnungslosen Glauben und einer liebeleeren Moral.

Daß von Manuskriptübersendungen, Korrekturbogen, Freixemplaren und Honorarverrechnungen öfters die Rede ist, ist bei einem Manne von der Feder selbstverständlich.

Wie hoch den Königsberger Philosophen seine Zeit ehrte, das zeigt seine Erhebung zum auswärtigen Mitglied der Petersburger kaiserl. Akademie der Wissenschaften, die ihm vom Akademie-Sekretär Euler im Briefe 603 mitgeteilt wird, das zeigen die im Schlußbände des Briefwechsels S. 427 ff. abgedruckten Gedichte, die ihm von seinen Verehrern gewidmet wurden, das zeigen schließlich die vielen Grüße aus der Ferne, die wir unter den Briefen an ihn finden. Darunter ist manches Amüsante, manches Beachtenswerte, z. B. die Briefe der unglücklich liebenden Maria Herbert in Klagenfurt „bei der Bleiweis-Fabrik“ oder der Brief des Kürassiers Frh. von Dillon aus dem Banat, „hinterwärts von Temesvar“, im entsetzlichsten Deutsch.

Auch der famose Koadjutor Dalberg schrieb an Kant (Brief 437) und teilte ihm mit, daß er seinen „Meisterwerken Vieles zu danken habe“ und daß er seine „hohen Verdienste um Wahrheit und Wissenschaft aufrichtig verehrte“.

Zur Charakteristik der österreichischen Verhältnisse um das Jahr 1796 herum ist der Brief 680 Konrad Stangs beachtenswert, der zeigt, daß man in Österreich-Ungarn auf der einen Seite Kants Lehre als perniciosum Systema ad Scepticismum ducens erkannte, während sie andererseits selbst in geistlichen Kreisen Vertreter und Verteidiger fand. So bemerkt Stang lobend, daß der „würdige Regent des Priesterhauses“ zu Salzburg sich besonders für die kritische Philosophie verwende.

Im 2. Bande des Briefwechsels (605) findet sich der Entwurf zu der Kabinettsordre König Friedrich Wilhelms II., durch die Kant seinen Rüffel erhielt, auf den er dann in einem Schreiben antwortete (607), das mit den Worten schließt: „Ich ersterbe in devotestem Gehorsam Ew. Königl. Majestät allerunterthänigster Knecht.“ Als solcher „erstarrt“ er schon fünf Jahre früher (327), da er sich für eine Gehaltszulage bedankte.

Warum wohl dem Referenten, während er sich mit dem ersterbenden Knecht des 607. Briefes beschäftigt, gerade ein Passus aus der Kritik der praktischen Vernunft (Kehrbachs Ausgabe 186 ff.) einfällt, wo ein Mann vorgeführt wird, der der Tugend und seiner Überzeugung treu bleibt bis in den Tod. Wie die Erwähnung Heinrichs VIII. an der betreffenden Stelle zeigt, hatte Kant hierbei den Kanzler Thomas Morus im Sinne. Der ersterbende Kant, der sich devotest der seiner innersten Überzeugung widersprechenden Ordre submittieret, sich dabei aber durch „Gedanken-Vorbehalt“ ein Hintertürchen frei läßt,<sup>1</sup> das ist der Prophet der autonomen Moral. Thomas Morus aber, der ihm als Tugendheld imponiert, war ein Katholik, innigst durchdrungen von der Moral des Christentums. In den Gnadenmitteln der Kirche fand er die geheimen Quellen zu wahrhaft heroischer Grösse, in ihren Blutzügen das Ideal christlicher Heldenhaftigkeit.<sup>2</sup> Kant und Thomas Morus — ein Gegensatz zweier sittlichen Welten; mit diesem Eindrücke scheidet man von Kants Briefwechsel. Niemand, der den Menschen Kant genauer kennen lernen will, wird der äußerst sorgfältig gearbeiteten Berliner Ausgabe des Kantischen Briefwechsels entraten können.

Dr. Seydl.

<sup>1</sup> Vergl. Kronenberg, Kant.<sup>2</sup> S. 85.

<sup>2</sup> Vergl. Willmann, Gesch. d. Idealismus 3. S. 480.

2. **Ferdinand Jakob Schmidt: Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus.** Berlin, Behr 1901. 252 S. 8°.

Die vom Hellenismus bestimmte Philosophie (Plato, Aristoteles, Descartes, Kant) nimmt nach dem Verfasser ihren Ausgangspunkt nicht vom Erfahrungs ganzen, sondern von der individuellen psychologischen Erfahrung des Einzelnen und läßt die wissenschaftliche Erkenntnis a priori, durch das Denken des Geistes zustande kommen. Ihr gegenüber will der Verfasser vom Erfahrungs ganzen ausgehen und nachweisen, daß all unsere Erkenntnis nicht nur mit der Erfahrung anfangen, sondern auch aus ihr entspringe:

Das Reale ist die Erfahrung, das Bewußtsein; darin können wir unterscheiden durch Abstraktion die zufälligen, wechselnden Bewußtseinsbestimmungen und die notwendigen Bewußtseinsbestimmtheiten, die allgemeinen Formen, nach denen das Bewußtsein funktioniert und sich differenziert als Subjekts- und Objektsbewußtsein. „Es gibt für die menschliche Erfahrung keine Welt der Dinge an sich; die Erfahrungswelt ist die einzig wirkliche Welt und keine Erscheinungswelt; der Raum ist keine apriorische Form unseres sinnlichen Anschauens, sondern er ist eine Bestimmtheit der objektiven Erfahrungsfunktion; desgleichen ist die Zeit keine solche Form, sondern eine Funktion und zwar die allgemein formale Funktion der Erfahrung überhaupt; die Kategorien sind keine apriorischen Begriffsformen unseres denkenden Selbstbewußtseins, sondern sie sind ihrem Ursprunge nach funktionale Erfahrungseinheiten und werden, von dem individuellen Denken abstrakt vorgestellt, erst zu Kategorien.“ S. 251. Sich der konstituierenden Bedingungen der Erfahrung d. i. der allgemeinen Formen, nach denen das Bewußtsein funktioniert, individuell bewußt werden, ist wissenschaftliches Erkennen.

Von Kant unterscheidet sich somit der Verfasser dadurch, daß er von vornherein das transzendente Ding an sich ins Bewußtsein auflöst. Er erklärt von vornherein unser Erfahren für ein Bewußtsein, dessen Gegenstand Bewußtseinsbestimmungen sind. „In aller Welt kann uns nichts anderes gegeben werden als Veränderungen, Bestimmungen eines Bewußtseins.“ S. 103. Dieses allgemeine Erfahrungsbewußtsein ist ursprünglich noch nicht differenziert als Subjekts- und Objektsbewußtsein. „Beobachtungen an Neugeborenen haben klargelegt, daß diese individuelle Bewußtseinsart nicht einmal in unserem eigenen Dasein ursprünglich gegeben, sondern vielmehr erst das Produkt einer allmählichen Differenzierung ist. Eine jede solche Differenzierung ist aber notwendig korrelativ. Ist mit einer besonderen Inhaltsgruppe des allgemeinen Erfahrungsbewußtseins die Richtung auf eine individuelle Zusammenfassung gesetzt, so hört doch diese darum nicht auf, zugleich ein Glied des allgemeinen Zusammenhanges zu bleiben. Erst mit diesem zusammen und ihm gegenüber kann sich das Individuelle als solches erfassen, während man ohne dieses Korrelat nicht einsehen könnte, wie das Bewußtsein der Individualität zustande kommen sollte. Aber mit dieser korrelativen Differenzierung wird verständlich, wie an einer gegebenen Stelle des allgemeinen Erfahrungsbewußtseins durch verschiedene Beziehungsarten der Gegensatz des Ich und der Welt, der Gegensatz des Subjektes und des Inbegriffs der Objekte, der Gegensatz des Subjekts- und Objekts-Bewußtseins in Aktion tritt.“ S. 104.

Das Widerspruchsvolle dieser Behauptungen ist wohl nicht schwer einzusehen. Daß ursprünglich das Subjektserfahren vom Objektserfahren



noch nicht differenziert ist, das kann nur den Sinn haben, daß alsdann etwas, also ein Objekt erfahren wird, daß jedoch das Subjektive, die individuelle Tätigkeit des Erfahrens und der Erfahrende, das erfahrende Individuum noch nicht erfaßt und vom Objekt unterschieden wird; in diesem Stadium ist also die subjektiv-individuelle Tätigkeit schon da, jedoch noch nicht erfahren, nur das Objekt wird erfahren.. Das Objekt kann somit keine Bewußtseinsbestimmung der individuellen subjektiven Erfahrungstätigkeit sein, denn sonst müßte diese offenbar zugleich mit erkannt werden. Das ursprüngliche noch nicht differenzierte Erfahren ist somit überhaupt kein Bewußtsein, d. h. kein Erfassen subjektiver Tätigkeit, sondern unmittelbare Sinnesempfindung, durch welche ein Gegenstand erfaßt wird, ohne daß die individuelle subjektive Erkenntnistätigkeit erkannt und vom Erkenntnisobjekt unterschieden wird. Letzteres geschieht erst in der Wahrnehmung. Noch weniger kann der unmittelbare Erfahrungsgegenstand Bewußtseinsbestimmung eines allgemeinen Erfahrungsbewußtseins sein, welche sich später zum Objekts- und Subjektsbewußtsein differenzierte. Denn ein solches allgemeines Erfahrungsbewußtsein ist ganz besonders vom Standpunkt einer Erfahrungsphilosophie entschieden zu verwerfen, da es nicht unter die Erfahrung fällt. Wir erfahren objektive Gegenstände, erfahren auch unsere individuelle subjektive Erfahrungstätigkeit und unser eigenes individuelles Erfahrungssubjekt mit dessen Zuständen. Ein allgemeines Erfahrungsbewußtsein und eine allgemeine Erfahrungstätigkeit hat noch niemand erfahren, und eine solche kann auch weder aus der objektiven noch aus der subjektiven Erfahrung abgeleitet werden, sondern ist ein reines Postulat des Verfassers.

Rom.

P. Jos. Gredt O. S. B.

3. **Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus.** Neu herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Dr. A. Drews, a. o. Professor der Philosophie an der technischen Hochschule in Karlsruhe. — Leipzig, Dürr 1902. 353 S. in 12°.

Beide Werke entstammen Schellings letzter Periode, der Periode der „positiven“ Philosophie, in welcher er die Wirklichkeit nicht mehr aus der bloßen Idee und dem Logischen, sondern aus der Idee und dem Unlogischen zu begreifen suchte. An diese letzte Phase der Schellingschen Spekulation hat „das bedeutendste System der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das Hartmannsche, in seiner Prinzipienlehre unmittelbar angeknüpft und ist ohne sie gar nicht denkbar“. Vorwort des Herausgebers. In den beigegebenen Anmerkungen (S. 263—353) findet der Herausgeber reichlich Gelegenheit, seine Apologie der „Philosophie des Unbewußten“ fortzusetzen.

Rom.

P. Jos. Gredt O. S. B.

4. **Lic. Hermann Kutter**, Pfarrer am Neumünster in Zürich: **Das Unmittelbare**, eine Menschheitsfrage. Berlin, Reimer 1902. X. 342 S.

In prophetischem Tone kündigt der Verfasser des „Unmittelbaren“ der vom Zweifel fieberhaft erregten Zeit seine glückverheißende Lehre an: „Wolle leben! das ist die einzige Lösung aller Rätsel, die einzige

Antwort auf alle Fragen, wichtiger, entscheidender, schöpferischer als alle Philosophie“ (Vorwort). „Wie verheißungsvoll ist das!“ — Doch auch bei den Zweiflern zieht dieses alte Lied nicht mehr, denn „Jahr um Jahr erscheinen auf dem Markte Bücher, die — ein Zeichen unserer gärenden Übergangszeit — voll der tollsten, ephemeren Vorschläge zu neuer Lebensgestaltung sind“ (S. 270); und ihnen reiht sich auch „das Unmittelbare“ an. Denn dieser voluntaristische Evolutions-Pantheismus, der die ausgesprochene Absicht verfolgt, die Herrschaft des Gedankens über das Leben als eine Usurpation zu bekämpfen, ist zu toll, als daß er selbst sich zum Herrn des Lebens aufschwingen könnte.

Der menschliche Geist — so lehrt die neue Philosophie — war ursprünglich mit dem, was er jetzt reflektierend sich gegenüberstellt und Welt und Dinge nennt, unmittelbare, lebendige Einheit; das ist eine Einsicht, „die sich uns in selbstvergessenen Momenten unseres Lebens überraschend oft und mit unmittelbarer Evidenz aufdrängt“. (S. 6.) Seine Rückkehr zum „Unmittelbaren“ bildet die Aufgabe und Geschichte der Menschheit, das treibende Element ist der Wille; denn das Leben des Geistes ist Wille. Wie der Wille, der ursprünglich nichts anderes war als der lebendige Ausdruck des Unmittelbaren selbst, das keine Gegensätze kennt, sondern sich selbst in der Daseinsfreude seines unendlichen Wesens auslebt, in Widerspruch mit sich selbst geraten ist, und das große Ganze des Lebens in tausend Splitter zerschlagen hat, wissen wir nicht; wir konstatieren nur, daß dieses absolute Rätsel sich wirklich ereignet hat. (S. 79.) Der Mensch sieht jetzt in eine Welt von Einzeldingen hinein, die ihm ein Rätsel sind; denn er schaut die außer sich selbst geratene, widerspruchsvolle, tote Unmittelbarkeit, die zwar bleibt, was sie ist, nur gerade in absoluter Umkehrung; er hat nicht mehr das lebendige einheitliche Ganze unmittelbar vor sich und in sich, sondern die in gespensterhafte Erscheinungen zersplitterten, zusammenhangslosen Elemente des Lebens stehen ihm gegenüber. Der Wille, das Element des „Unmittelbaren“, ist Selbstsucht und verliert sich an die sinnlose Masse von Dingen, an diese tote, verkehrte Unmittelbarkeit. Im Treiben der Elemente sucht er sich wiederzufinden, kann aber dieses Ziel nicht erreichen außer durch die Losschälung von ihnen, in dem er zum reflektierten Willen wird.

Sobald der Wille zu sich selbst kommt, wird er der verlorenen Unmittelbarkeit inne und schwebt zwischen Himmel und Hölle, zwischen Leben (positiver Unmittelbarkeit) und Tod (negativer Unmittelbarkeit), zwischen gut und böse. Zunächst sucht der dem Guten sich zuwendende Wille das „Unmittelbare“ nur indirekt, indem er die Vielheit der Dinge in allgemeine Begriffe faßt, um die verlorene Einheit mit ihnen wiederzugewinnen; denn Begriff, Schluß, Urteil sind Funktionen des dem Unmittelbaren fremd gewordenen Willens. Lange war der Mensch im Wahne befangen, auf dem Wege des Denkens das verlorene Glück wiederzufinden, und wurde der Sklave seiner Gedanken; während er das wirkliche Sein der Dinge wieder zu erfassen glaubte, stellte er sich ein nur gedachtes Sein gegenüber und trennte sich von ihnen. Lange rang er in heißem Kampfe mit dem Feinde seines Lebens, dem Intellektualismus. Der von Kant inaugurierten modernen Philosophie gebührt der unsterbliche Ruhm, den Gegensatz von Denken und Sein auf jene Einheitlichkeit gebracht zu haben, welche das eigentliche Problem des menschlichen Daseins erfaßt und seine Lösung anbahnt. Frei von den Launen seiner Gedankengötzen steht der Mensch den Dingen nicht mehr fremd gegenüber, sondern fühlt sich eins mit ihnen; seine intellektuellen Funktionen sind ihm nur ein Spiel

des vom wahren Leben abgefallenen Willens, und fröhlich zieht er dem Tage entgegen, an dem er wider eintritt in die Welt des „Unmittelbaren“, um die Dinge nicht mehr zu denken, sondern zu erleben. Der modernen Geistesarbeit dankt er die Einsicht, daß er zu groß ist, um nur zu wissen, daß Verstehen ein Erleben, ein Genießen, ein Lieben ist. Nach diesem ewigen Leben, dem „Unmittelbaren“, streckt sich der moderne Mensch.

„Während sich im Intellekt nur die Tatsächlichkeit der verlorenen Unmittelbarkeit spiegelt, ohne daß abzusehen wäre, wie sich vom Begriff zum Leben, vom Allgemeinen des Gedankens zum Allgemeinen des Unmittelbaren, vom Schatten also zum Körper eine verbindende Brücke schlagen ließe, schlägt der Wille diese Brücke, indem er reell zum Unmittelbaren zurückstrebt.“ (S. 389.) Der Wille ist das Element der Unmittelbarkeit, das im abgefallenen, isolierten Geiste pulsiert; seine Regungen sind im Intellekte reflektiert, in den sittlichen Allgemeinheiten offenbart er seine Bewegungen. Das erste Aufleuchten einer höheren Welt im Geiste des Menschen ist das Gewissen, die Anerkennung eines über ihm stehenden, unbedingten Sollens; es ist die erste Stufe des zu sich selbst kommenden, von der Selbstsucht sich loslösenden Willens und begleitet ihn auf allen Stufen seiner Entwicklung, daß er nicht wieder ins Triebleben zurückfalle. Das in sich unbestimmte Gewissen wird neben der inneren Fortbewegung auch nach verschiedenen zufälligen Momenten orientiert. Die erste Selbsterfassung des Willens hat etwas Gewalttames und ist bloß äußerlich bestimmt, es ist der Rechtswille, der zwingende, sich selbst — zwecklos — geltendmachende, Staaten bildende Wille. Das Recht ist die Grundlage der Geschichte, beide sind die Entwicklung des nach außen sich geltendmachenden Willens. Das Christentum hat prinzipiell das Recht und die Geschichte aufgehoben, den Menschen von der Äußerlichkeit befreit und die Ära der Innerlichkeit, der Persönlichkeit, des auf sich selbst gestellten, autonomen Willens eingeleitet. Der Rechtswille wird zum moralischen, innerlich orientierten Willen. Freilich hat die Kirche durch ein ungeheures Mißverständnis der Lehre Christi den Menschen aufs neue in die Fesseln eines theokratischen Regimentes geschmiedet; aber auf diesem rauhen Wege mußte der sittliche Wille zur vollständigen Reife gelangen, um frei von allen Banden der Äußerlichkeit in seinem Innern das verlorene „Unmittelbare“ wieder zu entdecken. Die moderne Philosophie mit diesen sonnigen Resultaten ist eine Frucht des Christentums; und „das große Erbe der Kantschen und Fichteschen Spekulation, die Blüte des langsam reifenden Christentums“ ist der Sozialismus. (S. 267.) Diese gewaltige Strömung unserer Zeit hat den idealen Beruf, den Menschen durch den Kommunismus vollends vom Joche der Äußerlichkeit zu befreien und ihn seinem wahren Leben, dem Erlebnis des in Jesu Christo geoffenbarten, lebendigen Gottes, entgegenzuführen. In dieser allmählichen Emanzipation des menschlichen Geistes von allem äußeren Zwang liegt sein Fortschritt zum lebendigen Gott. Unsere Zeit beginnt bereits diesem seligen, unendlichen Leben ihre Pforten zu öffnen; sie steht an der Schwelle des „Unmittelbaren“; ihr gilt der Grundsatz: „Wolle leben“!

Diese kurze, doch, wir hoffen, getreue Darstellung des „Unmittelbaren“ dürfte das oben ausgesprochene Urteil zur Genüge begründen. Der Verfasser hat wirklich sich selbst gerichtet, wenn er schreibt: „Wir müssen den Mut gewinnen, uns selbst, nicht unsere ‚Idee‘ zur Anerkennung zu bringen. Wir müssen lieben. Das ist das Leben. Alles andere Spiel. Ein Spiel der ‚Ideen‘ wechselnde Flucht, ein Spiel der ‚Prinzipien‘ grundlegende Kraft, ein Spiel der Taten rauschenden Lärme, ein Spiel,



was uns bis dahin in des Ernstes Feierlichkeit eingeschüchtert, sich in unsere Züge und Mienen mit strengen Falten eingezeichnet hatte“ (VIII). Er wird also selbst nicht glauben, daß seine im vorliegenden Buche niedergelegten Worte und Gedanken ernst genommen werden, zumal er selbst bekennt, daß unsere Gedanken „leere Hülsen“ und unsere Sprache unfähig ist, die Erlebnisse des „Unmittelbaren“ auszudrücken. Aber er ist mit seinem Buche dem von ihm gebrauchten Grundsatz zum Opfer gefallen: *naturam si furca expellas, tamen usque recurret* (S. 91), und hat doch geglaubt, etwas zu wissen und es der Welt mitteilen zu sollen. Obwohl uns unmittelbar nur einige Blätter Papier mit künstlich geordneter Druckerschwärze vorliegen, sind wir zu diesem Schlusse gezwungen; denn trotz der oft mit widerlichem Pathos vorgetragenen Erlebnisse sind wir an der Transzendenzkraft des Kausalitätsprinzips nicht irre geworden und hegen die Gewißheit, durch Vermittlung der Frucht den Baum in seinem wirklichen, nicht bloß gedachten Sein wenn auch unvollkommen zu erreichen. Würde diese Theorie ernst genommen, so bliebe ihrem Urheber und uns nichts übrig, als in stiller Geduld abzuwarten, bis das Unmittelbare auch in anderen ähnliche Erlebnisse erzeuge.

Rom. (S. Anselmo.)

P. Laurentius Zeller O. S. B.

### 5. *Dr. Georg Reinhold: Die Welt als Führerin zur Gottheit.* Stuttgart und Wien, Roth 1902. 216 S.

Wie der Untertitel erklärt, will Reinhold eine „kurze Darstellung der von der neueren Apologetik vorgelegten Gottesbeweise“ bieten. Damit sind aber nicht nur die neuen Arten von Gottesbeweisen gemeint, sondern überhaupt die Behandlung der Gottesbeweise durch die neueren Apologeten, ob die Beweisgedanken nun alten oder neueren Ursprungs seien. Mit Recht bemerkt der Verfasser diesbezüglich: „Selbstverständlich konnte in einer Frage, welche schon seit Jahrtausenden die hervorragendsten Geister beschäftigt, hier nichts wesentlich Neues geboten werden.“ „Indessen, wenn die atheistische Weltanschauung es immer wieder für opportun hält, allen Ernstes die Nichtexistenz des göttlichen Wesens zu dekretieren, so kann es auch nicht inopportun sein, immer wieder von neuem auf die Gründe hinzuweisen, welche uns sein Dasein verbürgen.“

Es ist aber auch ein erhebendes Bild, die Heersäule der modernen Gottesstreiter in ihrem Waffenschmuck und ihrer taktischen Ordnung unter der Führung des Verfassers vorbeiziehen zu sehen. Es muß nicht nur zur Ehre unserer führenden Geister, sondern auch in wohlverdienter Anerkennung der Darstellung Reinholds gesagt werden, daß die Beweise der verschiedensten christlichen Philosophen sich zu einem harmonischen Ganzen vereinen.

Ein erstes Kapitel erklärt die Grundlage der Gottesbeweise und den Satz vom zureichenden Grunde, das Kausalitätsgesetz und die objektive Realität der Körperwelt. Ein zweites Kapitel behandelt den kosmologischen Gottesbeweis, vorerst nach den vier ersten Beweisgängen des hl. Thomas (Rolfes), dann den ideologischen Beweis Schells, den neueren Beweis aus dem Gesetz der Entropie (Hontheim, Gutberlet), endlich den Beweis aus der Existenz des organischen Lebens. Die Beweise werden, dem Zwecke des Verfassers entsprechend, nicht bis zur letzten Konsequenz weitergeführt, da es sich eben nur um den Erweis der Existenz eines Wesens mit göttlichen Attributen handelt. Das dritte — ein vorzügliches — Kapitel führt den teleologischen Beweis aus der Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit der Welt, an den sich im 4. Kapitel der theologische reiht, wobei die Gegner und Gegengründe zur Sprache kommen. Kants

Kritik hätte unseres Erachtens eine eingehendere Widerlegung erfahren sollen, zumal sie bei Rolfes als Objekt der Darstellung gegeben war. Mit einer Würdigung des ontologischen Gottesbeweises und einem Rückblick schließt die Darstellung. Descartes' Beweis wird gegen den Vorwurf des Ontologismus in Schutz genommen, wohl kaum mit vollem Recht.

Da sowohl der Inhalt eine vollständige Über- und Einsicht in die Hauptfragen der Gottesbeweise gibt, als auch die Darstellung klar, ja angenehm ist, ist unser Werk nicht nur für den Lehrer und Schüler sehr willkommen zu heißen, sondern wäre auch seine Verbreitung in weiteren gebildeten Kreisen sehr zu begrüßen.

P. Reginald M. Schultes O. P.

### 6. *Henricus Krug: De Pulchritudine divina libri tres.*

Friburgi Brisgoviae, Herder 1902. XV, 252 S.

Ein Werk, an dem kein Theologe oder auch nur Philosoph vorbeigehen darf! Es trägt eine alte, fast möchte man sagen, schwere Schuld der Theologie endlich einmal ab, die darin besteht, daß die Schönheit Gottes in den dogmatischen Lehrbüchern fast gar nicht zur Behandlung kommt. Der Verfasser klagt diesbezüglich mit Recht: „Obwohl alle das Schöne lieben und loben, so ist doch von allen göttlichen Attributen kaum eines von den Theologen so vernachlässigt worden wie die Schönheit Gottes.“ Ja er zitiert einen Theologen von Namen, der diese Frage als geradezu der Theologie entrückt erklärt. Unser Verfasser weist diese weit verbreitete Anschauung durch die Tat zurück, indem er aus der Hl. Schrift und den hl. Vätern eine geradezu überwältigende Fülle echt theologischen Materials liefert und dieses mit anerkanntem Scharfsinn und Verständnis zu einem einheitlichen Gedanken verbindet. Wir hoffen auch bestimmt, daß die Leistung des Verfassers, für die ihm jeder Theologe zum Dank verpflichtet ist, bei den berufenen Kreisen jene Anerkennung und Beachtung finden wird, die eine auf gesunder theologischer Methode und der übereinstimmenden Lehre der Väter gegründete Darstellung verdient.

Im einzelnen müssen wir uns mit einer Berichterstattung begnügen, die indes genügend hinweist auf die reiche Ernte von Resultaten, die uns hier geboten werden.

Die Darstellung verteilt sich auf drei Bücher. Das erste behandelt die Schönheit im allgemeinen. Aus der Etymologie ergibt sich, daß der Grieche mit schön (*κάλλος*) einen Vorzug, eine Form, Kraft bezeichnet, die gefallen, mit dem Nebenbegriff des Guten. p. 6. Das lateinische *pulcher* drückt außer der Formvollendung Kraft und Majestät aus. Der deutsche Ausdruck „schön“ stammt von schauen und nicht von scheinen. p. 39. Nach seinen Wirkungen ist das Schöne dadurch charakterisiert, daß es gefällt und ergötzt, aber nur durch Vermittlung der Erkenntnis — *quae visa placent*. p. 10 sq. Diese Wirkung kann aber nicht das Wesen der Schönheit sein, ja der Verfasser verzweifelt daran, daß aus den Wirkungen auf rein theoretischem Wege der Wesensbegriff des Schönen gewonnen werde. Wenigstens erscheinen ihm die daraus hergeleiteten Lehren von Kleutgen, Jungmann, Hurter, Stenrup, die auf Petavius und Ps.-Dionysius aufbauen, als unrichtig, weil sie das Gute als genus des Schönheitsbegriffes annehmen. p. 19—21. Der Verfasser verläßt darum den rein dialektischen Weg und geht an der Hand der Väter und des hl. Thomas von jenen Dingen aus, die wir alle insgesamt und ohne Bedenken schön nennen, um so zum Schönheitsbegriffe zu gelangen. Allgemein als schön wird aber vorerst der Makro- und Mikrokosmos anerkannt. Diese nennen

die Väter schön wegen der Proportion, Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie der Teile. p. 21–26. Damit stimmt der hl. Thomas überein — die Untersuchung über dessen Lehre bedeutet einen Glanzpunkt —, wenn er das Wesen der Schönheit in die *proportio* verlegt; das vom hl. Thomas beigefügte „*cum claritate*“ erklärt Vf. nicht wie Gietmann im Sinne von Wahrheit oder Klarheit, sondern als *suavitas*, die aber *eo ipso* mit der *Proportio* gegeben ist. p. 26–29. Das Schöne besteht somit im *ordo debitus*. Dieser reduziert sich wiederum nach dem hl. Augustin, der hier tiefer geschaut als andere, auf die *unitas*, auf welcher alle Symmetrie, Ordnung, Proportion und Harmonie als auf ihrem Grunde aufbauen. Als letzte Definition ergibt sich so das Wort des hl. Augustin: „*Omnis pulchritudinis forma unitas est.*“ p. 37. Alle Elemente zusammenfassend erklärt der Verfasser: „*Pulchritudo est multitudinis debitae debita unitas, quae visa placet — pulchritudo est varietas in unitate concordans, quae visa placet.*“ p. 40. Daraus ergibt sich auch der transzendente Charakter des Schönen, sowie dessen begriffliche Unterscheidung vom Guten und Wahren. Mit einer Einteilung des Schönen in sinnliche oder körperliche und geistige Schönheit schließt dieses erste Buch. Mit Recht wird gegen Jungmann und Gutberlet das Dasein einer rein körperlichen Schönheit verteidigt. Die Darstellung der geistigen Schönheit der Tugend, der Menschenseele, der Seligen des Himmels ergibt sich leicht aus der gewonnenen Definition. Nicht nur der Theologe, sondern vor allem auch der Ästhetiker wird in dieser ersten Abteilung eine Fülle goldener Wahrheiten und trefflicher Gedanken finden.

Im zweiten Buche kommt nun die Schönheit Gottes selbst zur Sprache. Die Schönheit Gottes wird bewiesen aus der Natur Gottes, weil die Elemente der Definition sich in Gott vorfinden (*multitudo* und *unitas* nach Thomas S. Th. I. qu. 30 a. 3 ad. 1.), aus den Geschöpfen, aus den Zeugnissen der Väter. p. 76–89. Gott ist die Schönheit selbst, d. h. sie ist seine Substanz; daher die begeisterte Darstellung der göttlichen Schönheit in der Hl. Schrift, p. 93, und bei den Vätern p. 98. In methodischer Reihenfolge spricht sich der Verfasser dann aus über die Attribute der göttlichen Schönheit, über die besondere Schönheit einiger Attribute Gottes, wie der Weisheit, über den Weg zur Erkenntnis der Schönheit Gottes, über ihr Verhältnis zur geschaffenen Schönheit als *causa efficiens*, *exemplaris* und *finalis*, mit besonderer Anwendung auf die Schönheit der Kunst, der menschlichen Gesellschaft und der Kirche, p. 101–173. Den Abschluß bilden zwei Digressionen über den Wert der körperlichen Schönheit (*usus* und *abusus*) und den Einfluß von Sünde und physischem Übel auf die Schönheit des Weltalls. Wie man aus dieser nur dürftigen Inhaltsangabe sieht, haben wir hier ein weites Feld theologischer Spekulation vor uns.

Das dritte Buch behandelt die Schönheit Gottes in Betracht der göttlichen Trinität. Leicht und treffend ist die Darstellung der Schönheit der göttlichen Trinität p. 185 sq.; per appropriationem wird sie dem Sohne zugewiesen p. 191 sq.; besonders nach seinen Attributen als *flos*, *sponsus*, *Verbum Dei*, *splendor gloriae Dei* und *imago Dei*.

Hieran schließt sich berechtigterweise die Frage nach der Schönheit der Menschheit Christi. p. 227. sq. Die innere, geistige und übernatürliche Schönheit der Menschheit Christi steht außer allem Zweifel; ob Christus auch eine außergewöhnliche körperliche Schönheit besaß oder nicht, läßt der Verfasser unentschieden, weil auch die Väter darüber nicht einig sind. Den Schluß bildet die Darstellung, wie Christus seine übernatürliche Schönheit an seine Getreuen mitteilt. p. 241.

Der Verfasser erklärt am Ende seiner Vorrede, daß er sich hinreichend belohnt fühle, wenn die heilige Wissenschaft aus seiner Darstellung einigen Nutzen und Gewinn ziehe. Dieses süßen Trostes kann er getrost versichert sein; er hat uns sachlich und methodisch ein seltenes Muster theologischer Darstellung und Arbeit geboten.

P. Reginald M. Schultes O. P.

**7. Dr. K. Tscheuschner: Die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Energetik.** Bern, Sturzenegger 1901. 8° 48. S.

Die vorliegende Abhandlung stellt sich die Aufgabe, das metaphysische Energieprinzip oder die Energetik in engerem Sinne, die sonderbarerweise bisher gänzlich unberücksichtigt geblieben ist, auf ihre philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen hin zu untersuchen. (S. 3.) Die energetische Anschauungsweise ist völlig frei von unnötigen und willkürlichen hypothetischen Voraussetzungen . . . An Stelle der vier hypothetischen Begriffe Materie, Kraft, Atom und Äther setzt sie einen einzigen Universalbegriff, die Energie, und ein einziges Universalgesetz, das Prinzip der Erhaltung der Energie. Für sie existieren nur drei Grundbegriffe, diese sind: Raum, Zeit und Energie. Fast selbstverständlich ist es wohl, daß der hier gebrauchte Ausdruck Energie mit dem mechanischen Energiebegriff  $[mv^2]$  — nicht das geringste zu tun hat, derselbe gilt hier ausschließlich im Sinne eines dynamischen Prinzips. Gruner bestimmt den dynamischen Energiebegriff in folgender Weise: „Die Energie eines Raumsystems in einem bestimmten Zustand ist der in bestimmten Einheiten gemessene Betrag aller Wirkungen, welche außerhalb des Systems hervorgerufen werden, wenn dasselbe aus seinem Zustande in einen auf beliebige Weise nach Willkür fixierten Nullzustand übergeht. Als die bestimmte Einheit gilt ihm diejenige Energie, welche 1 kg Wasser von 0° C. auf 1° C. erwärmt. (S. 9, 10). — Also „ein Raumsystem“, „1 kg Wasser“, „1° Wärme“, „der Betrag aller Wirkungen“ ohne Materie und Kraft, das sind gewiß keine unnötigen, aber vielleicht doch willkürliche Hypothesen.

Die Energetik ist deshalb ein idealistischer Dynamismus: und so ist es dem Verfasser nicht schwer, die Grundgedanken des Systems zuerst bei Malebranche, teilweise bei Leibniz, fast vollkommen bei Kant und Schelling zu finden. Schopenhauer dehnt die dynamistische Auffassung auf die Ästhetik aus, Wundt auf die Sozialwissenschaft. (S. 47.) Verfassers Untersuchungen über die Naturanschauung dieser Philosophen ist obschon kurz, doch trefflich und klar. Er muß aber gestehen, daß Wundt den Mechanismus nicht ausschließt und zur Erklärung der kosmischen Phänomene als nötig erachtet. (S. 45). — Thomas von Aquino (sic) wird auch einmal angeführt (S. 22) und zwar als Vertreter der Immaterialität der Substanz (!).

Der Verfasser bemerkt am Schluß: „daß die Lehre von der Energie nicht, wie die Naturforscher behaupten, erst als eine Errungenschaft des 19. Jahrhunderts anzusehen ist, sondern daß die Begründung derselben bis ins 17. Jahrhundert zurückreicht. (S. 48). Freilich wenn die Energetik nur behauptet, daß die Natur eine konstante Summe dynamischer Wirkungen ist, so kann sie nicht allein bis zum 17. Jahrhundert, sondern bis zum Neuplatonismus, ja bis Heraklit zurückgeführt werden; wenn aber die genaue Bestimmung der verschiedenen Energien, das Prinzip der



Äquivalenz, das Clausiussche Gesetz der Entropie darunter begriffen wird, gehört sie ausschließlich dem 19. Jahrhundert an.

Rom.

P. Raphael Proost O. S. B.

8. **Johannes Rehmke: Die Seele des Menschen.** Leipzig, Teubner 1902.

Das vorliegende Büchlein soll in populärer Weise eine Antwort auf die Frage; „Was ist die Seele im allgemeinen?“ geben, und damit zugleich den guten Dienst einer Einführung in das große „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“ des Verfassers leisten. Der Stoff gliedert sich in zwei Teile, von welchen der erste (S. 1–75) vom Seelenwesen, der zweite (S. 76–156) vom Seelenleben handelt. Der Verfasser will die Seele als Einzelwesen, näherhin als Bewußtsein erweisen, das sich in Wahrnehmen, Vorstellen, Fühlen und Denken als in seine wesentlichen Bestimmtheiten sondert. Der Wille hingegen ist keine Bewußtseinsbestimmtheit, sondern Bewußtseinseinheit in ursächlicher Beziehung.

Eine Widerlegung der einzelnen Gründe, welche der Verfasser für seine Ansichten anführt, würde die Grenzen eines einfachen Referates überschreiten. Dem Einzelding stellt der Verfasser die Bestimmtheit als das Allgemeine dem Einzigen gegenüber. (S. 3. ff.) Da er unter den einzelnen Bestimmtheiten logische Über- und Unterordnung anerkennt (S. 6) und die von den besonderen Bestimmtheiten abstrahierten Gattungsbegriffe als allgemeinere Bestimmtheiten selbst ansieht, kann er sie, will er sich nicht fortwährende Verwechslung der logischen und realen Ordnung vorwerfen lassen, nur als die Bewußtseinsformen auffassen, in welchen das hinter ihnen liegende Einzelwesen — das Ding an sich — zur Erscheinung kommt. In der Tat beschreibt Rehmke in einem in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ (B. 120, Heft 1) erschienenen Artikel „Zum Lehrbegriff des Wirkens“ das Einzelwesen „als besondere Einheit, d. h. das notwendige besondere Zugleich — oder (wenn als Veränderliches betrachtet) — als das notwendige Nacheinander — einer Mehrzahl logischer Bestimmtheiten“.

Unter dieser Voraussetzung scheint mir die Schrift einen Widerspruch in sich zu bergen. Der Erweis der Seele als Einzelwesen kommt darauf hinaus, sie könne dem Wahrnehmen und Fühlen — die zweifelsohne zur Seele gehören — nicht als die allgemeinere Bestimmtheit gegenübergestellt werden, welche beide als ihr logisch untergeordnet umfaßt. (S. 14.) Was anders kann aber beim Verfasser der Begriff Bewußtsein, der das Wesen der Seele ausdrücken soll, besagen, als die logische Zusammenfassung ihrer Bestimmtheiten? Auch der Nachweis, daß die Seele Bewußtsein sei, dürfte auf einem Trugschluß beruhen. Daß der Begriff des „Ich“ das Bewußtsein und damit vor allem die Seele bezeichne, ist insofern richtig, als der Ichbegriff der Ausdruck des aktuellen Selbstbewußtseins ist, welches als Objekt ein von diesem Bewußtseinsakt unabhängiges Ich voraussetzt. Die Verwechslung des potenziellen und aktuellen Bewußtseins zieht sich durch die ganze Argumentation des Verfassers hindurch.

Zwischen Leib und Seele lehrt der Verfasser eine dauernde Wechselwirkung. „Dieser Wirkungszusammenhang begründet die Einheit der beiden Einzelwesen.“ (S. 35.) Eine substantielle Einheit ist mit der Annahme dieses Wirkungszusammenhanges unmöglich, die Auffassung des Verfassers verstößt gegen das Zeugnis des Bewußtseins, das nach ihm das Wesen der Seele ausmacht.

Von weiteren Bemerkungen wollen wir absehen. Der Hauptfehler der Schrift liegt im modern-subjektivischen Standpunkte, den der Verfasser einnimmt. Solange dieser Standpunkt nicht verlassen wird, ist eine Seelenlehre, welche das wirkliche Seelenleben, wie es ist, erklärt und sich nicht in bloßen Begriffskonstruktionen bewegt, für immer unmöglich.

Graz.

Fr. Hyacinth Amschl O. P.

9. **Piat, Dr. C.**, Professor an der freien Universität zu Paris: **Sokrates.** Seine Lehre und Bedeutung für die Geistesgeschichte und die christliche Philosophie. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Regensburg, Mainz, 1903. 8°. (311 S.) 3 M.

Piat entwirft in seinem nunmehr auch in Übersetzung vorliegenden Buche über Sokrates zunächst ein Bild Athens gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts (I.), schildert dann Sokrates' Jugendjahre, sein erstes Auftreten und sein steigendes Ansehen (II.). Sokrates hatte es als seinen Beruf, als seine ihm von der Gottheit gewordene Sendung betrachtet, das athenische Volk der Tugend wiederum zuzuführen (III.).

Der Gedanke, der ihn selbst beseelte und der ihm als Leitstern seiner Reformatorentätigkeit voranleuchtete, war dieser: Nichts kommt an Stärke der Vernunft gleich; deshalb kann der Mensch nur veredelt werden, wenn diese Hauptfähigkeit bei ihm veredelt wird. Erkenntnis ist der Weg zur Tugend (IV.). Um zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, hat er ein eigenes Vorgehen erdacht, das als sokratische Methode noch heute bewundert wird (V.). Mit Vorliebe behandelte Sokrates in dialogisch entwickelnder Form ethische Grundbegriffe und Kernfragen des sittlichen Lebens (VI.). Der Versuch, das Ethos tiefer zu fundieren, drängte ihn zur Behandlung theologischer Fragen. Teleologische Erwägungen führen ihn zur Überzeugung, daß es eine Gottheit gebe. Eine Stimme dieser Gottheit glaubte er in den Mahnungen seines Daimonion zu vernehmen (VII.). Der Gedanke, daß es ein Leben nach dem Tode gibt, ist dem Denker Sokrates nicht fremd (VIII.). Obwohl nun Sokrates die edelsten Anschauungen vertrat, wurde er doch als ärgster aller Sophisten verklagt. Es wird ihm der Prozeß gemacht. Sokrates muß den Schierlingsbecher trinken (IX.). Sokrates starb, aber seine Gedanken leben fort. Die philosophia perennis nennt ihn einen der Ihrigen (X.).

Dies ist in größten Zügen der Inhalt der zehn Kapitel des Piat'schen Werkes, in dem Sokrates eine wohlwollende, aber keineswegs panegyrische Würdigung findet.

Es möge gestattet sein, an dieser Stelle auf eine Schrift über Sokrates hinzuweisen, die uns Deutschen näher liegt als das Werk des Franzosen Piat; es ist Richard Kraliks Sokrates (nach den Überlieferungen seiner Schule dargestellt), bei Konegen in Wien 1899 erschienen. Diese höchst interessant und anregend geschriebene Studie umfaßt sieben Bücher mit folgenden Überschriften: I. Lehrjahre (S. 1—42), II. Die Bildung der Schule (S. 43—76), III. Sokrates in der großen Welt (S. 77—204), IV. Die politische Katastrophe (S. 205—424), V. Der graue Sokrates (S. 425—473), VI. Anklage, Prozeß, Verurteilung und Tod (S. 473—553), VII. Die sokratische Schule (S. 554—599). Referent hat den Eindruck, als wäre diese schöne Arbeit noch nicht genug bekannt und gewürdigt.

Wien.

Seydl.

